

Н.А. Шавеко

РОССИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ И ЕЁ ТРАДИЦИОННЫЕ ЦЕННОСТИ

Монография

RU
science
RUS-SCIENCE.RU

Москва
2026

УДК 340.12(470+571)

ББК 67.0(2Рос)

Ш14

Рецензенты:

А.М. Пономарев, директор Удмуртского филиала Института философии и права УрО РАН, д-р филос. наук,

В.В. Долгов, Удмуртский государственный университет, д-р ист. наук, проф.

Автор:

Н.А. Шавеко, Институт философии и права УрО РАН, канд. юрид. наук

Шавеко, Николай Александрович.

Ш14

Российская цивилизация и её традиционные ценности : монография / Н.А. Шавеко. — Москва : РУСАЙНС, 2026. — 186 с.

ISBN 978-5-466-12388-3

В современной России на протяжении ряда лет на государственном уровне осуществляется позиционирование нашей страны как уникальной цивилизации, обладающей собственными традиционными духовно-нравственными ценностями. Настоящая монография представляет собой ряд взаимосвязанных эссе по истории, философии и праву, призванных критически осмыслить указанную политику. Автор, в частности, анализирует, корректно ли считать Россию отдельной цивилизацией, каковы её признаки, существуют ли особые традиционные российские ценности, и что именно следует к ним относить.

Ключевые слова: цивилизационный подход, российская цивилизация, государство-цивилизация, цивилизация, консерватизм, традиционные ценности, скрепы, идентичность, национальная идея, русская идея, православие, историческая правда, российское мировоззрение, коллективизм.

УДК 340.12(470+571)

ББК 67.0(2Рос)

ISBN 978-5-466-12388-3

© Шавеко Н.А., 2026

© ООО «РУСАЙНС», 2026

Оглавление

ПРЕДИСЛОВИЕ	4
ГЛАВА ПЕРВАЯ: о том, почему российской цивилизации и традиционных российских ценностей не существует.....	6
1. Российская цивилизация между Востоком и Западом: проблемы позиционирования.....	8
2. Традиционные российские ценности: проблемы определения и обоснования их перечня	17
ГЛАВА ВТОРАЯ: о том, почему обращение к истории не способно пролить свет на традиционные российские ценности.....	28
1. Ценностные дихотомии российской истории	30
2. Когда появилась российская нация?	48
ГЛАВА ТРЕТЬЯ: о том, почему нам стоит меньше обращать внимание на «цивилизационные особенности» России	61
1. Россия в трудах основоположников «цивилизационного подхода» vs современная Россия: сравнительный анализ.....	64
2. Идеал правды в Московской Руси	89
ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ, призывающая смотреть в будущее, а не жить прошлым	109
1. Традиция и российские духовно-нравственные ценности: проблемы соотношения	110
2. Философский дискурс о «русской идее»: основные характеристики	119
ГЛАВА ПЯТАЯ: о традициях русской философии права	138
1. Русская религиозная философия права в контексте защиты традиционных российских ценностей	141
2. Российская неокантианская философия права: оригинальное развитие идей Канта или тупиковый проект?	154
3. О вкладе дореволюционной юриспруденции в развитие доктрины правового государства	162
Вместо заключения: о стремлении оригинальничать.....	172
Список использованной литературы:	174

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эту книгу я писать не планировал, но ввиду ряда особых обстоятельств она всё же появилась на свет. Во-первых, в 2023 году, когда я работал доцентом в своей alma mater – Удмуртском государственном университете – меня попросили взять на себя преподавание новой дисциплины, введенной по поручению Президента Российской Федерации, а именно Основ российской государственности. Я изначально был уверен в пропагандистском характере этого предмета, но задав себе вопрос: «кто, если не я?», охотно согласился с предложением: уж лучше взять преподавание на себя, и тем самым уберечь студентов от мракобесия, чем позволить занять вакантное место какому-нибудь фанатику. Впрочем, через год университет попросту не продлил со мной контракт. Тем не менее, за этот год я успел о многом поразмыслить, и сформулировать для себя ряд тезисов. Во-вторых, в 2024 году на моей основной работе – в Институте философии и права УрО РАН, мне предложили поучаствовать в щедро финансируемом государством проекте, суть которого, в общем-то, для меня также представлялась пропагандистской. И вновь я согласился, руководствуясь принципом «кто, если не я!». В итоге, за три года участия в проекте я написал ряд статей и выступил с несколькими докладами, материал которых лег в основу данной книги.

Суть моих взглядов, если коротко, сводится к тому, что никакой «русской цивилизации» и никаких «традиционных русских ценностей» в некотором смысле вообще не существует, поскольку это только идеологические конструкты, продвигаемые действующей российской властью по конъюнктурным соображениям. Данная книга представляет собой развернутое описание этих взглядов. Я прекрасно понимаю, что вряд ли таковые в нынешних условиях имеют шанс стать популярными, ведь тягаться с машиной государственной пропаганды – бессмысленно. Но всё же надеюсь, что эта книга может стать частью обширной дискуссии: в конечном счете, я не только критикую, но и пытаюсь найти здоровое зерно в избранном российском государством курсе. Я также должен заметить, что теоретически возможны такие определения «русской цивилизации» и «традиционных русских ценностей», которые были бы защищены от критики, представленной в этой книге. Но моя цель состоит в том, чтобы, по крайней мере, указать на некоторые неправильные пути, по которым идти не стоит.

Мы должны помнить, что Конституция России запрещает государственную или обязательную идеологию. И хотя государство, без-

условно, вправе провозглашать и продвигать те или иные ценности, следует иметь в виду две вещи. Во-первых, поскольку та же Конституция объявляет человека, его права и свободы высшей ценностью, то ценностная политика государства должна, в конечном счете, служить именно этой высшей ценности. Это означает недопустимость навязывания человеку ценностей, которые ущемляют его права и свободы, отрицают его стремление развиваться свободно, самостоятельно определять смысл, цели и образ своей жизни. Можно называть эту позицию либеральной, но на самом деле она скорее антиэтатистская, и разделяется не только либералами, но и консерваторами, республиканцами, марксистами и представителями множества других идеологий, представляя собой реакцию на тоталитарные режимы XX века. Во-вторых, государственная идеология плоха не только потому, что с её помощью государство пытается довлеть над личностью, но и потому, что помимо ценностных вопросов она затрагивает вопросы фактов. Проблема нынешнего политического курса российского государства, на мой взгляд, состоит в том, что власть не просто навязывает ценности (признавая экстремизмом всё, что не соответствует ее воле), но и искажает факты.

ГЛАВА ПЕРВАЯ: о том, почему российской цивилизации и традиционных российских ценностей не существует

В этой главе я кратко изложу основные тезисы, из которых буду исходить в последующих главах, и покажу, в чем заключается проблема таких понятий, как «российская цивилизация» и «традиционные российские ценности».

В последнее десятилетие в публичном дискурсе Россия часто позиционируется как государство-цивилизация, причем такая характеристика закреплена, в том числе, и в нормативно-правовых документах. Однако я буду настаивать, что общепринятого понятия цивилизации в науке не выработано, при этом научность распространенных в публичном пространстве представлений о цивилизациях, основанных на учениях вековой и более давности, может быть поставлена под сомнение; в свою очередь возрождение устаревшего цивилизационного подхода на постсоветском пространстве изначально было вызвано сугубо политическими причинами. Поэтому хотя позиционирование России как государства-цивилизации на международной арене в принципе допустимо, но важно не рассматривать соответствующий тезис как научную истину, и не навязывать его под предлогом защиты «исторической правды». Россия, безусловно, характеризуется уникальной культурой. И нет ничего плохого в том, чтобы изучать историю развития тех или иных культурных традиций. Однако называть соответствующую культурную общность «цивилизацией», как представляется, некорректно.

Понятие традиционных российских ценностей также активно используется в российском публичном пространстве и законодательстве. Однако я обращаю внимание на то, что для теоретического оправдания политики защиты традиционных российских ценностей следует для начала уточнить смысл самого этого понятия: в противном случае понятие традиционных российских ценностей будет использоваться конъюнктурно, зачастую вообще лишь в качестве "пустого знака", а спланированный эффект политики защиты тех или иных ценностей будет невысоким. Так, необходимо определиться, к какой из двух традиций – православной патриархальной или советской (а ведь они во многом противоречат друг другу!) – мы обращаемся, и какие ценности – прошлого (т.е. тех самых патриархальной России и советской России) или настоящего (современной России) – хотим защищать. Мы также должны определиться, какие устои считать достойными сохранения, а

какие – нет, ведь в любом обществе укоренены как ценности, так и то, что можно назвать антиценностями. Кроме того, нельзя обойти вниманием вопрос о том, чьи духовно-нравственные традиции мы защищаем: традиции единой российской нации или традиции населения исторических государств, которые можно назвать российскими; традицию элиты соответствующего социума или традицию большинства его членов. Наконец, если задачей, которая преследуется с помощью защиты традиционных ценностей, является сохранение "цивилизационных" особенностей, то необходимо отыскать дополнительные основания для защиты ценностей, которые свойственны не только россиянам, но и претендуют на статус общечеловеческих. Все эти вопросы показывают, что понятие «традиционных российских ценностей» само по себе бессодержательно: совершенно не ясно, о чем должна идти речь. И лишь когда мы определимся с понятием, то сможем составить тот перечень ценностей, которые подпадают под это понятие, и, следовательно, подлежат защите.

На деле же власть уже определила перечень ценностей¹, которые объявила «традиционными» и «российскими», так ничего и не обосновав (и вряд ли здесь вообще возможно обоснование, не перерастающее в государственную идеологию). Но хуже того, реальная ценностная политика государства имеет мало общего с этими, на мой взгляд, вполне достойными защиты ценностями (да, они в принципе достойны защиты, я лишь хочу сказать, что их некорректно называть «традиционными российскими ценностями», и вообще хоть как-то увязывать с историей, а также цивилизационными, национальными или этническими особенностями). Реальная политика государства имеет совершенно иную направленность, и вряд ли это случайно: по всей видимости, перечень «традиционных российских ценностей» изначально задумывался лишь как прикрытие таковой.

¹ Согласно Указу Президента Российской Федерации от 09.11.2022 г. № 809, в этот перечень входят жизнь, достоинство, права и свободы человека, патриотизм, гражданственность, служение Отечеству и ответственность за его судьбу, высокие нравственные идеалы, крепкая семья, созидательный труд, приоритет духовного над материальным, гуманизм, милосердие, справедливость, коллективизм, взаимопомощь и взаимопомощь, историческая память и преемственность поколений, единство народов России.

1. Российская цивилизация между Востоком и Западом: проблемы позиционирования

В последние 10-15 лет в публичном дискурсе Россия часто позиционируется как государство-цивилизация. Эта характеристика была озвучена Президентом РФ ещё в его послании Федеральному Собранию от 12.12.2012 г.¹, а с 2023 г. закреплена в Концепции внешней политики Российской Федерации². Таким образом, речь идёт не просто о частном мнении, а об официальном самопозиционировании российского государства.

Но может ли российское государство считаться цивилизацией? Ответ на этот вопрос – предмет науки, а не права, поскольку понятия государства и цивилизации разрабатываются именно в рамках науки, в условиях конкуренции идей. Политики, безусловно, имеют право на своё собственное понимание феноменов государства и цивилизации, и в той мере, в которой должностное лицо вправе определять внешнюю политику государства, оно имеет право определённым образом позиционировать это государство на международной арене. Вместе с тем, важно сохранять границу между наукой и политикой. В той мере, в которой характеристика России как государства-цивилизации становится частью образовательных программ, речь, по сути, начинает идти уже о государственной идеологии.

Здесь проявляются все опасности фразивного толкования появившейся в результате т.н. конституционной реформы 2020 г. части 3 статьи 67.1 Конституции России, согласно которой Российская Федерация обеспечивает защиту исторической правды. При реализации данного конституционного положения крайне важно обеспечить выработку представлений об исторической правде академическим сообществом в условиях свободы мысли и слова (статья 29 Конституции), в противном случае государство вместо защиты исторической правды будет уже навязывать свои собственные представления об исторической правде. Это означает, что инструментарий государства по защите исторической правды в действительности должен быть очень ограниченным.

Как представляется, многие сложности позиционирования России как государства-цивилизации связаны с самим понятием цивили-

¹ Послание Президента РФ Федеральному Собранию от 12.12.2012 "Послание Президента Владимира Путина Федеральному Собранию РФ" // СПС КонсультантПлюс.

² Указ Президента РФ от 31.03.2023 N 229 "Об утверждении Концепции внешней политики Российской Федерации" // СПС КонсультантПлюс.

зации. Ниже будут рассмотрены проблемы данного понятия. Их решение имеет значение как для внешней, так и для внутренней политики современной России.

Итак, в первую очередь следует констатировать, что общепринятого понятия цивилизации в науке не выработано. И дело здесь не только в том, что под цивилизацией, с одной стороны, понимается определённый уровень развития общества («цивилизованность»), с другой стороны, уникальные культурные характеристики конкретного общества, отличающие его от других обществ (концепция «локальных цивилизаций»)¹, но и в том, что в рамках каждого из этих пониманий нет единства мнений относительно соответствующих признаков цивилизации.

Нет сомнения, что современные политические дискурсы, в которых фигурирует понятие государства-цивилизации, призваны продемонстрировать уникальные культурные характеристики российского общества. Соответственно, речь идёт о понимании России именно как «локальной цивилизации». В свою очередь «цивилизованность» российского общества (как и подавляющего большинства других человеческих обществ) под сомнение не ставится. В этой связи следует сосредоточиться на проблеме определения четких признаков именно «локальных цивилизаций» и обоснования теоретической и практической значимости этих признаков.

Как представляется, в попытках выявить указанные признаки необходимо принимать во внимание следующие соображения.

Так, очевидно, что культура каждого государства имеет свои особенности хотя бы потому, что государства обладают суверенитетом и могут проводить собственную политику в области культуры, оригинальность которой и приводит со временем к культурным отличиям от других стран. Но если только мы не имеем дело с политикой «железного занавеса», культуры соседних государств будут в большей или меньшей степени схожи, поскольку население этих стран взаимодействует друг с другом. В итоге накопление культурных отличий происходит, как правило, постепенно, от общества к обществу, от страны к стране (по принципу «скользящей шкалы»). Конечно, в зависимости от исторических особенностей, культура двух соседних стран может радикально отличаться или, наоборот, быть практически единой. Но в целом мы видим, что проведение границ между «цивилизациями» вполне может оказаться бесполезным занятием: в одних случаях гра-

¹ Семёнов Ю.И. Философия истории (общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней). М., 2003. С. 114-115, 152.

ница между двумя культурами налицо, но в других – нет, однако это не значит, что их следует объединять в рамках какой-либо «цивилизации». На мой взгляд, многовековые попытки каким-то образом разграничить российскую и западную цивилизации связаны как раз с феноменом накапливания изменений по принципу «скользящей шкалы». Например, культура России отличается от культуры Белоруссии, а культура последней – от культуры Польши, но отличия накапливаются плавно: в чем-то соседние общества схожи, а в чем-то уже нет. В итоге если мы сравниваем культуру России с культурой Германии, то видим множество отличий, но какую-то четкую границу между Россией и Западом провести сложно. Культура России, безусловно, отличается от культуры Германии. Однако и последняя сильно отличается от культуры Испании, а та – от культуры США.

Выходом могла бы стать разработка нескольких «идеальных типов» цивилизаций, которым различные общества соответствуют в большей или меньшей степени. Идеальные типы – это мыслительные абстракции, которым в реальности мало что соответствует на 100%, однако каждое отдельное общество можно оценить по степени близости к тому или иному идеальному типу. Идеальные типы обычно выделяются, чтобы подчеркнуть те или иные характеристики общества. Поэтому с помощью понимания цивилизации как «идеального типа» можно было бы подчеркнуть те или иные культурные особенности страны. Например, по типу хозяйственной деятельности можно было бы выделить три больших «цивилизации»: аграрную, индустриальную и постиндустриальную. Однако вряд ли при такой трактовке понятия «цивилизация» получилось бы доказать, что мир «разделен» на цивилизации. Скорее наоборот: «скользящая шкала» культурных изменений стала бы очевидной, ведь одна страна может соответствовать некоторому «идеальному типу» на 40%, другая – на 60%, третья – на 80% и т.д., причем те же самые страны могут одновременно иметь признаки и других «идеальных типов». Возникает также вопрос уместности самого понятия цивилизации. Так, в приведенном выше примере для целей типологизации вполне достаточно понятия «хозяйственная деятельность», и нет нужды разрабатывать ещё и понятие цивилизации.

Замечу также, что считать характеристики, свойственные именно российскому обществу и российской культуре особым «идеальным типом», лишая такого статуса другие страны со схожими характеристиками, было бы свидетельством произвола и чрезмерного самомне-

ния¹. Признание же за каждой страной право называться особым идеальным типом также не имеет смысла, так как идеальные типы – в отличие от стран – не могут иметь общих характеристик². Выход состоит в том, чтобы формулировать «идеальные типы» без привязки к конкретному государству (в этом, собственно, и состоит смысл понятия «идеального типа» как некоторой абстракции). Критерии выделения идеальных типов могут быть различными, и зависят от конкретных исследовательских целей. Социолог М. Вебер, который и ввел понятие идеального типа в научный оборот, выделял не только типы хозяйственной деятельности, но и типы легитимности, типы социального действия и даже типы религиозного мироощущения. Однако какой бы критерий мы ни взяли, понимание России как государства-цивилизации (или даже просто как страны, более других соответствующей какому-то идеальному цивилизационному типу) будет явно сомнительным.

Другим способом защитить понятие «цивилизации» является вычленение одного-двух культурных признаков (существующих в реальности, а не в абстракции), по которым можно провести более или менее четкую классификацию различных обществ. Однако здесь мы сталкиваемся с проблемой обоснования теоретической и практической значимости выделения данных признаков. Приходится доказывать, что тот или иной культурный признак гораздо важнее, чем остальные. Например, что он определяет все остальные культурные признаки и практики, а также общие закономерности развития соответствующего общества. Но в таком случае мы вынуждены углубляться в вечные философские вопросы относительно того, что первично – бытие или со-

¹ Имеется в виду позиция наподобие следующей: «мы – государство-цивилизация, мы можем рассматриваться в качестве «идеального типа», с которым следует сравнивать другие государства, тогда как последние не являются отдельными цивилизациями, то есть их нельзя рассматривать как «идеальные типы»». Сторонникам такой позиции хочется задать вопрос: почему бы не рассматривать Сербию как «идеальный тип», а российскую культуру (наряду с хорватской, греческой и др.) – лишь как в той или иной степени совпадающую с сербской; чем Сербия в этом плане хуже России? Вполне возможно, что при таком подходе оказалось бы, что существует отдельная «балканская цивилизация», состоящая из стран, имеющих с Сербией больше общего, чем отличного. Россия же могла бы вообще оказаться вне пределов какой-либо из цивилизаций, выделяемых по таким критериям: достаточно лишь определенным образом отобрать те страны, культуру которых мы будем рассматривать как «идеальные типы».

² Например, идеальное «аграрное» не имеет общих признаков с идеально «индустриальным» и т.д., а вот Аргентина и Польша имеют общие признаки, например у них одинаковая доминирующая религия, и поэтому нельзя считать культуру Аргентины одним идеальным типом, а культуру Польши – другим идеальным типом.

знание, определяет ли всё экономика или религия и т.п., что вряд ли окажется продуктивным.

Дело в том, что на сегодняшний день и формационный, и цивилизационный подходы (по крайней мере, в том виде, в котором они были сформулированы классиками) считаются устаревшими, в том числе и потому, что соответствующие авторы не смогли убедительно показать безусловно определяющее значение тех или иных факторов общественного развития. Действительно, позиция, согласно которой религия, «душа народа» и т.п. культурные факторы в конечном счете являются определяющими в развитии социальных институтов, не менее однобока, чем экономический детерминизм, согласно которому все сферы общественной жизни и эволюция общества в целом определяются в конечном счете отношениями собственности на средства производства и т.п. экономическими факторами. В реальности всё переплетено, и в одних случаях на первое место может выходить религия и мировоззрение, в других – экономика, в-третьих – какие-то иные факторы.

Более того, изначально свойственная разработчикам и формационного, и цивилизационного подходов идея, согласно которой существуют непреложные и универсальные законы общественного развития (движение от одной стадии к другой, будь то линейное, как в формационном подходе, или циклическое, как в большинстве вариаций цивилизационного подхода) также весьма сомнительна. Современная наука предпочитает говорить о трендах, а также о вероятностях осуществления тех или иных сценариев, а не о законах, причем выявляет тенденции и возможности применительно лишь к небольшим периодам (максимум в несколько десятилетий), а не применительно к эпохам длиною в несколько веков. Невозможность законов общественного развития очевидна уже из того факта, что на развитие общества влияют как объективные (экономика, религия и т.п.), так и субъективные (см. дискуссии о роли личности в истории) социальные факторы, а также природные факторы (см. географический детерминизм и т.п. концепции), причем нередко драйвером истории оказывается случайное событие. Сказанное не отменяет того факта, что современная наука способна показывать взаимозависимость тех или иных показателей, например безработицы и инфляции, однако это совсем не то же самое, что законы развития социума.

Наконец, с учетом множества факторов и отсутствия строгих законов общественного развития вполне может оказаться, что одни культурные характеристики общества развиваются относительно независи-

мо от других: разные традиции, существующие в рамках общества, появляются и исчезают в разное время. Поэтому если мы возьмем какое-либо общество с его уникальными культурными характеристиками, назовем его «цивилизацией», и попытаемся понять, когда же эта цивилизация возникла, достигла расцвета или погибла, то можем обнаружить, что ни начало, ни конец, ни пик развития этой т.н. «цивилизации» не поддаются однозначному определению. Таким образом, понятие цивилизации может оказаться сомнительным ещё и в плане исторической ретроспективы.

Всё сказанное необходимо иметь в виду, поскольку в этом свете кажется бесполезным пытаться обосновать те самые один-два культурных признака, по которым будет происходить выделение «цивилизаций», с той точки зрения, что именно эти признаки оказывают решающее значение на развитие данных цивилизаций. Сформулировать эти признаки, конечно, можно, но их абсолютизация и приоритизация будет представлять собой чистый произвол. Например, вполне можно классифицировать все существующие культуры на группы по признаку языка и/или религии, однако такая классификация будет иметь значение только в рамках конкретных исследовательских целей¹. В свою очередь утверждение, что язык и/или религия всегда важнее всех остальных культурных характеристик, попросту некорректно. В то же время именно такие утверждения нередко подразумевается теми, кто в публичном пространстве оперирует понятием «цивилизация». Более того, говоря о цивилизации, часто имеют в виду не просто общество со своими культурными особенностями, но и некую исторически развивающуюся сущность, однако сам этот исторический путь далеко не всегда поддается четкому определению.

Какие критерии разграничения цивилизаций (культурно-исторических типов, культур и т.д.) предлагали те авторы, которых сегодня принято считать представителями цивилизационного подхода? Данилевский, например, называл «культурно-историческим типом» народ или группу народов, обладающих единым языком или схожими

¹ Напр., С. Хантингтон в своей книге «Столкновение цивилизаций» прогнозировал, что определенные культурные признаки, имеющие, как правило, наднациональный ареал распространения, будут иметь ключевое значение для международных процессов в обозримом будущем. Здесь мы видим конкретную цель (прогнозирование международных процессов на ближайшие десятилетия) и связанный с нею эвристический потенциал анализа культурных различий. Однако вряд ли такой анализ означает, что соответствующие культурные различия всегда и везде будут иметь ключевое значение, и что историю человечества корректно представлять через выделяемые Хантингтоном цивилизации.

языками, а под собственно культурной деятельностью понимал религиозную, политическую, экономическую, а также собственно культурную (в узком смысле), куда относил науку, искусство, технику¹. Шпенглер полагал, что в основе каждой культуры лежит некая «душа», уникальный стиль и мироощущение². Тойнби же характеризовал локальную цивилизацию через два основных критерия: 1) религия и форма её организации; 2) территория (степень удаленности общества от того места, где оно первоначально возникло)³. При этом цивилизация, с его точки зрения, отличается также общностью других (психологических, культурных и т.д.) признаков. Следует также упомянуть американского политолога С. Хантингтона. Он называет в качестве таких критериев происхождение, язык, религию, стиль жизни, однако главным критерием считает всё же религию⁴. Короче говоря, критерии разграничения цивилизаций назывались самые разные. Не удивительно, что все перечисленные авторы приводили разный перечень т.н. «цивилизаций» (в качестве примеров цивилизаций, выделяемых лишь некоторыми из названных авторов, можно назвать еврейскую, иранскую, японскую, африканскую, латиноамериканскую). Всё это свидетельствует об отсутствии единства или хотя бы более-менее устоявшегося консенсуса относительно того, какие именно культурные признаки являются наиболее важными. Отчасти потому, что важность – это оценочная характеристика, в которой много субъективного, а отчасти потому, что невозможно показать определяющий характер того или иного культурного признака на общественное развитие.

Причем какие бы из перечисленных признаков мы ни взяли, возникают сложности с определением России как отдельной цивилизации. Действительно, если взять за определяющий признак язык, то почему носители одних славянских языков (например, хорваты) должны относиться к одной «цивилизации», а другие (например, белорусы) – к другой? Если определяющим признаком считать религию, то почему католики и протестанты – при всех их различиях – относятся к одной «цивилизации», а православные – к другой? Почему особенности «русской души» являются основанием для выделения отдельной цивилизации, а особенности «итальянской души» – нет? Конечно, если мы берем сразу два признака – язык и религию – то вполне логично, что часть стран

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 2008. С. 113, 566-567.

² Горелов А.А., Горелова Т.А. «Закат Европы» О. Шпенглера и возможность заката мира // Знание. Понимание. Умение. 2016. С. 30-31.

³ Тойнби А. Постижение истории. М., 2006. С. 82-85.

⁴ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2017. С. 50.

(не только Россия) характеризуются одновременно славянским языком и православной верой. Однако, опять же, не является ли группировка стран именно по этим двум критериям лишь произвольной (идеологической) попыткой обосновать их «особость», в то время как по массе других критериев те же самые страны будут иметь много общего со всем остальным миром?

Цивилизационный подход, как представляется, имеет право на существование как такой подход к осмыслению истории человечества, при котором эта история представляется в виде истории отдельных самобытных обществ. Однако стоит ли такой подход называть «цивилизационным»? Ведь обычно под цивилизационным подходом понимают нечто большее, а именно претензию на выявление универсальных и/или непреложных законов функционирования обществ и их исторического развития, что, как предполагается, и можно сделать через понятие цивилизации. На деле же то, что действительно возможно, так это выявление той или иной роли конкретных культурных факторов в историческом развитии конкретного общества (т.е. выявление локальных и притом лишь вероятных трендов), что, конечно, гораздо менее амбициозно, чем «цивилизационный подход» как таковой. Короче говоря, вполне можно рассматривать историю человечества как историю отдельных обществ. Вопрос состоит в том, нужно ли при этом использовать понятие «цивилизации». Общество – это динамическая система связей, её отдельные культурные характеристики с течением времени могут изменяться (вплоть до прямо противоположных), поэтому идентификация данного общества как объекта изучения на базе некоторого набора неизменных культурных (в т.ч. ценностных) характеристик не всегда оправдана, то же самое можно сказать и о позиционировании этих характеристик как определяющих основные направления развития данного общества. Кроме того, понятие цивилизации, на мой взгляд, вполне оправдано для обозначения объектов социологического анализа наиболее высокого уровня (выходящих за пределы отдельных обществ), однако здесь важно не плодить мифических сущностей, и четко определять соответствующий объект. Таким образом, в целом понятие цивилизации, конечно же, имеет право на существование. Важно только не использовать устаревшие подходы к определению данного понятия. Кроме того, важно соотносить то позиционирование России как цивилизации, которое продвигается на официальном уровне, с данными современной науки, в чем сегодня, на мой взгляд, имеются явные проблемы.

В завершение ещё одно соображение о т.н. «цивилизационном подходе»: данный подход на сегодняшний день популярен разве что в постсоветских странах¹, и это не случайно.

Во-первых, многие десятилетия в СССР доминировал берущий свои основания в трудах Маркса формационный подход к истории. Но когда официальная идеология рухнула, и установилось идеологическое многообразие, стало необходимо переосмыслить постулаты социально-гуманитарных наук, и радикально перекроить учебные программы. Цивилизационный подход, который разрабатывался в своё время именно как антитеза марксизму, в новых условиях стал настоящим спасением, поскольку дополнение в учебниках формационного подхода цивилизационным отлично вписывалось в концепцию идеологического разнообразия, а также избавляло от необходимости полностью переписывать эти учебники. Проблема в том, что оба этих подхода в качестве попыток сформулировать непреложные законы исторического развития уже давно устарели, поэтому было бы лучше не писать о них совсем, чем дополнять одну отжившую догму другой (что, конечно, само по себе не делает бессмысленным анализ функционирования и эволюции обществ сквозь призму тех или иных характеристик, включая культурные и экономические, равно как и не делает ненаучными попытки выделить более крупные, чем отдельные общества, объекты социологического исследования).

Во-вторых, давно подмечено, что популярность цивилизационного подхода зачастую обуславливается экономической отсталостью страны². Вместо того, чтобы признать свою экономическую отсталость, многие страны поддаются искушению воспринимать признаки отсталости как признаки «самобытности». И постсоветские страны как раз поддались такому искушению. По сути, это позволяет убить сразу двух зайцев: и преодолеть кризис идентичности, наступившей после развала СССР, и объяснить неудачи экономической политики. Если коротко, то всё сводится к простому утверждению: «материалистичный» Запад экономически процветает, но культурно «загнивает», мы же преисполнены духовности, и никакого материального богатства нам и не надо. Когда же у населения начинают возникать вопросы к власти имущим, оказывается, что в этом акценте на самобытности содержится

¹ Крадин Н.Н. Проблемы периодизации исторических макропроцессов // История и Математика: Модели и теории: Ежегодник / Отв. Ред. Л.Е. Гринин, А.В. Коротаев, С.Ю. Малков. М., 2008.

² Алаев Л.Б. Смутная теория и спорная практика: о новейших цивилизационных подходах к Востоку и к России // Историческая психология и социология истории. 2008. №2.

также указание на то, почему у нас нет демократии. Демократия – это западное изобретение, а для нашей «цивилизации» характерны «дове- рие к власти», «соборность» и т.д. Иными словами, на все претензии предлагается сплотиться вокруг лидера и «не раскачивать лодку». Здесь, по сути, убивается и третий «заяц»: власть имущие идеологиче- ски обосновывают свое положение. Этому способствует ещё и то об- стоятельство, что в понятие «цивилизации» можно вложить конфликт- ный потенциал, слепив из культурных отличий образ внешнего врага. Короче говоря, цивилизационный подход оказывается удобным в идеологическом плане, даже если в научном плане давно показана его несостоятельность.

Таким образом, в науке нет общепринятого понимания цивили- зации, сам этот термин нередко оспаривается¹, в свою очередь науч- ность определения России как самобытной цивилизации (или части такой цивилизации, будь то славянская, православная и т.п.) весьма сомнительна, одновременно возрождение устаревшего цивилизацион- ного подхода на постсоветском пространстве изначально было вызвано сугубо политическими причинами. Поэтому хотя позиционирование России как государства-цивилизации на международной арене в прин- ципе допустимо (в том плане, что государственные деятели, наделен- ные полномочиями осуществлять внешнюю политику России, могут позиционировать свою страну на международной арене так, как счита- ют нужным), но крайне важно не рассматривать соответствующий те- зис как факт, не подлежащий обсуждению, или даже просто как науч- ный факт (хотя в науке как раз приветствуются обсуждения, и любые факты могут быть опровергнуты).

2. Традиционные российские ценности: проблемы определения и обоснования их перечня

С начала 2010-х гг. в российском публичном пространстве стало всё чаще фигурировать понятие «традиционных ценностей», которое использовалось российскими властями для обоснования консерватив- ного поворота во внутренней политике и противопоставления её поли- тике западных либеральных демократий. В 2013 г. в очередном таком послании, отстаивая необходимость защиты традиционных ценностей,

¹ См., напр.: Яковенко И.Г. Цивилизационный анализ, проблема метода // Проблемы исторического познания. М., 1999. С.84-92.

президент впервые заявил о данной позиции как о консервативной¹, и впоследствии в своих выступлениях неоднократно подтверждал свою приверженность защите традиционных ценностей и консерватизму. Так, в 2021 г. на заседании дискуссионного клуба "Валдай" он назвал умеренный (здоровый) консерватизм основой политического курса России². Параллельно с этим менялось и российское законодательство. Ещё в 2013 г. была введена административная ответственность за пропаганду нетрадиционных сексуальных отношений среди несовершеннолетних (статья 6.21 Кодекса об административных правонарушениях Российской Федерации). В 2015 г. в Стратегии национальной безопасности Российской Федерации впервые была предпринята попытка дать перечень российских традиционных духовно-нравственных ценностей³. Несколько измененный перечень таких ценностей был закреплён в новой Стратегии в 2021 г.⁴ В 2020 г. в Конституцию России были внесены поправки, уполномочивающие Правительство России сохранять традиционные семейные ценности (ст. 114), а также упоминающие веру в Бога как то, что досталось российскому народу от предков (статья 67.1)⁵. Наконец, в 2022 г. указом Президента России были утверждены Основы государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей, где вновь приведен перечень таких ценностей⁶. Сегодня российское государство продолжает предпринимать попытки обосновать историческое и культурное единство российской нации через отстаивание традиционных ценностей.

Но стоит ли за этой государственной политикой, основанной на конкретном наборе традиционных ценностей, какое-либо теоретическое обоснование? Здесь, как представляется, обнаруживается ряд проблем. Ниже будет сформулирован ряд вопросов, на которые, по-моему,

¹ Текст выступления на официальном сайте Президента России: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/38057/page/3>

² Текст выступления на официальном сайте Президента России: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/66975>

³ Указ Президента РФ от 31.12.2015 N 683 "О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации"

⁴ Указ Президента РФ от 02.07.2021 N 400 "О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации"

⁵ Закон РФ о поправке к Конституции РФ от 14.03.2020 N 1-ФКЗ "О совершенствовании регулирования отдельных вопросов организации и функционирования публичной власти"

⁶ Указ Президента РФ от 09.11.2022 N 809 "Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей"

необходимо дать четкий ответ для того, чтобы составить перечень традиционных ценностей, апелляция к которому могла бы стать отражением последовательной теоретической позиции, обеспечивающей столь же последовательную государственную политику. Но предварительно обозначим, что далее под ценностями будет пониматься предельно широкий круг явлений, значимых для индивида и общества, а под традициями – любая регулярная социальная практика прошлого. Таким образом, эти понятия будут использоваться в значениях, приближенных к обыденным, а проблемы, связанные с их точным определением, останутся за рамками данного параграфа.

Ценности прошлого или ценности настоящего?

Первая проблема, которая возникает при обсуждении традиционных российских ценностей, связана с особенностями истории нашей страны: в XX веке на этих землях дважды рушились старые ценностные порядки и возникали новые. Так, получив власть в 1917 г., большевики не просто разрушили все прежние государственные институты, но и радикальным образом отказались от ценностей, доминировавших в царской России (патриархальная большая семья, православная вера, монархическое правление и т.п.). Сторонники "старых ценностей" либо уехали из страны, либо подверглись репрессиям. После этого выросло несколько поколений людей, для которых устои Российской Империи были анахронизмом. Но в 1990-х гг. была отвергнута уже коммунистическая идеология, и связанные с ней ценности. Выросли поколения, для которых устои советского общества (включая культ производительности, стремление к радикальному уравниванию и чрезмерная приверженность коллективу) – такой же анахронизм, как для коммунистов – царская Россия. Правда, если коммунисты, захватив власть, стали преследовать своих идеологических противников, то в 1990-е годы никто коммунистов не преследовал, поэтому смена поколений происходит более-менее плавно. Но она всё же происходит. И эта ситуация приводит к тому, что те ценности, которые свойственны современному российскому обществу, зачастую не совпадают ни с ценностями царской России, ни с ценностями советской России. В этих условиях стремление сохранить национальную самобытность может вступать в противоречие с традицией, отвергнутой дважды за столетие. Очевидно, например, что современные россияне гораздо менее религиозны, чем жители Российской Империи, но и в отличие от большинства населения Советского Союза редко разделяют коммунистические идеалы; исследования также показывают, что нынешние россияне в большей степени придерживаются индивидуалистических ценностей, чем их

предки¹. Соответственно, первый вопрос, на который следует ответить в рамках теоретического обоснования государственной политики защиты традиционных ценностей, таков: действительно ли те ценности, которые подлежат защите, являются традиционными, или же это совершенно новые ценности?

Ценности и антиценности

Второй вопрос связан с тем обстоятельством, что любому обществу свойственны как позитивные, так и негативные характеристики, причем их классификация в качестве таковых не всегда очевидна. Например, описывая современное российское общество, исследователи нередко утверждают, что ему свойственны достаточная высокая толерантность к коррупции²; правовой нигилизм³, политическая пассивность и апатия⁴, неразвитость гражданского общества и частной инициативы⁵ и т.д. Причем нередко данные характеристики рассматриваются как глубоко укоренившиеся в силу объективных причин в истории и культуре российского народа. Обращаясь к предшествующим периодам истории, можно привести и другие примеры. Например, в начале XX века государственная власть в России пришла к чёткому осознанию неэффективности сельской общины как хозяйственной единицы и необходимости во благо нормального экономического развития страны разрешить крестьянам свободный выход из общины (на хутор или на отруб). Однако многие крестьяне не приняли эту реформу, видя в общине ценность, достойную сохранения⁶. В советский же период

¹ Магун В.С. Эволюция базовых ценностей российского населения, 2006–2021 годы // Социологические исследования. 2023. №12; Магун В.С., Руднев М.Г. За пределами «человека советского»: россияне в европейской ценностной типологии // Демонтаж коммунизма. Тридцать лет спустя / Коллективная монография; под ред. К. Рогова. М., 2021.

² Максименко А.А., Дейнека О.С., Крылова Д.В., Духанина Л.Н. Отношение россиян к коррупции // Вестник Санкт-Петербургского университета. Социология. 2020. Т. 13. Вып. 4. См. также: результаты социологического исследования ВШЭ 2018 г.: <https://www.mk.ru/social/2018/10/16/issledovanie-pokazalo-cto-rossiyane-vse-uvazhitelnee-otnosyatsya-k-korrupcii.html> (дата обращения 20.08.2024).

³ Захарцев С.И. Правовой нигилизм в России // Мониторинг правоприменения. 2015. №2 (15).

⁴ Давыборец Е.Н. Электоральная культура в России: становление, развитие, особенности // Вестник Забайкальского государственного университета. 2015. № 5(120). С. 59, 61.

⁵ Висханова П.Г. Гражданское общество в России: особенности становления // Аграрное и земельное право. 2017. №12 (156).

⁶ Фёдоров В.А. История России 1861-1917. М., 2000. С. 264; Козлов С. Проснувшаяся деревня: столыпинские аграрные реформы в Центрально-Нечерноземной России. 1907-1914 гг. // История. 2007. № 12. С. 22.

истории многие граждане видели большую ценность в плановой экономике и распределительных механизмах, мешавших экономическому развитию и приводивших к застою. Таким образом, традиционными могут оказаться ценности устаревшие, которые вовсе не следует защищать. Причем сама оценка традиции как достойной продолжения или, наоборот, устаревшей, связана с моральными позициями, относительно которых в обществе существуют серьезные разногласия. Вообще, ценности остаются актуальными лишь если они постоянно переосмысливаются в соответствии с новыми реалиями, и в этом смысле традиция постоянно "изобретается"¹. Так какую же именно часть традиции мы желаем сохранить? Или, иными словами: какую именно традицию мы хотим изобрести?

Ценности нации и ценности населения

Следующий вопрос можно сформулировать таким образом: чьи именно традиционные ценности? В современном российском политическом дискурсе говорится о "российских ценностях", но такая характеристика теоретически может относиться либо к российской нации, либо к российскому государству (т.е. по сути ко всему населению, проживающему на его территории). Применительно к современности эти два аспекта неразличимы, поскольку постоянно проживающее в России население и рассматривается обычно как российская гражданская нация. Однако когда мы обращаемся к традиции, то должны принимать во внимание, что история нации и история государства не совпадают ни содержательно, ни хронологически. Рассмотрим поэтому оба указанных варианта.

Если мы говорим о ценностях, традиционно распространенных у населения того или иного государства, то в попытке отыскать точку, с которой необходимо начинать изучение таких ценностей и их эволюцию, мы упираемся в вопросы о понятии государства и о правопреемстве государств, поскольку только через ответы на эти вопросы можно понять, где берет начало рассматриваемое государство. Дело в том, что если на смену прежним властным отношениям и структурам приходят радикально новые, то есть если на месте старой политики (государства и т.п.) рождается новая, то важно понять, имеется ли между ними какая-то связь. Применительно к нашему случаю вопрос стоит так: где именно берет начало Россия как государство? Так, современное российское государство образовалось 12 июня 1990 года, когда была принята Декларация о государственном суверенитете РСФСР. Позже, 25 декабря

¹ Фишман Л.Г. Соблазн готовых ответов // Россия в глобальной политике. 2023. Т. 21. № 2.

1991 года, РСФСР была переименована в Российскую Федерацию. При этом власти Российской Федерации неоднократно позиционировали данное государство как "продолжателя" СССР. С 2020 г. статус Российской Федерации как правопреемника СССР закреплён в Конституции (статья 67.1). Однако статус самого Советского Союза как правопреемника Российской Империи вызывает куда больше вопросов¹. Проблемы при этом связаны не только различными трактовками исторических фактов, но и с неразвитостью международного права начала XX века (юридическое понятие и критерии правопреемства государств сложились далеко не сразу). В связи с этим, исследуя традиционные ценности населения российского государства, мы должны понять, а имеет ли государство Российская Империя какое-либо отношение к государству Российская Федерация? Если нет, то точка отчета, с которой мы начинаем исследование традиционных ценностей «населения российского государства», относится к 1917 году, но если да, то эту точку можно сдвинуть ещё на два столетия в прошлое. Заметим также, что публично-политические образования Древности и Средних Веков могут не удовлетворять современным определениям государства как такового. Так, например, такие характеристики современного государства, как четкие границы, административный аппарат, система законодательства, система налогообложения, правоохранительная система и т.д., вряд ли относимы к полициям (публично-правовым образованиям), существовавшим до Нового Времени. Так или иначе, изучение традиционных российских ценностей как ценностей населения, подконтрольного некоторой публичной властью, которую мы обозначаем как «российскую», должно предвлекать обоснование того, что Древнерусское государство, Московия, Российская Империя, СССР и Российская Федерация действительно должны рассматриваться как правопреемники.

Традиционные российские ценности можно также рассматривать как принадлежность и характеристику российской нации. Однако в этом случае приходится ставить вопрос о том, когда именно данная нация возникла. В рамках доминирующего сегодня конструктивистского подхода основными историческими факторами, повлиявшими на формирование национальной идентичности, являются развитие печати и грамотности, утверждение единых языковых норм, становление общих рынков, урбанизация, появление избирательных прав, государ-

¹ См.подр.: Томсинов В.А. Дело о мемориале цесаревича Николая Александровича в Ницце (статья четвертая) // Вестник Московского университета. Серия 11. Право. 2011. №4.

ственных праздников и единого понимания истории, но самое главное – деятельность конкретных лиц, осуществляющих политику «нациестроительства». Принимая во внимание эти факторы, можно утверждать, что становление великорусской нации происходило в период с XVII по начало XX века (примечательно, что это тот период истории, когда российское государство устремилось к Западу, а сознание масс постепенно секуляризировалось). Но при этом русские (великорусы) – даже когда в их число включались принявшие православие неславянские этносы – противопоставлялись иноверцам (напр., татарам), а о единой гражданской нации ("россиянах") в условиях самодержавия говорить не приходилось. В свою очередь большевики, придя к власти, стали продвигать уже гражданскую идентичность "советского народа" (хотя и заложили при этом начала национальной самоидентификации через концепт «дружбы народов»). Этот новый "советский народ" объединял славянское и неславянское, православное и иное население РСФСР с населением других союзных республик, поэтому условий для развития отдельной российской идентичности по большому счету не было. И лишь в 1990-е гг. термин "россияне" закрепился в качестве политнонима (т.е. названия всех граждан Российской Федерации)¹, а в повестку дня вошло формирование общенациональной гражданской идентичности. По всей видимости, можно утверждать, что несмотря на использование термина "россияне" в тех или иных значениях ещё с XVI в., российской нации как таковой в лучшем случае чуть больше 30 лет. Но если так, то говорить о свойственных этой нации ценностных традициях может быть ещё слишком рано.

Ценности элиты и ценности простонародья

Говоря о традиционных ценностях, мы неизбежно обращаемся к истории, будь то история народа или история государства. Однако зачастую исторические источники не позволяют нам с уверенностью говорить о тех ценностях, которые разделялись большинством, ведь до нас дошли только продукты культурного творчества элиты.

Например, древнерусская литература насквозь пронизана христианскими нравоучениями. Но значит ли это, что большинство населения Киевской Руси XI-XIII веков было православным, причем не просто крещенным и формально соблюдающим православные обряды, но и действительно разделяющим основные христианские ценности (такие, как братская любовь даже по отношению к чужакам, прощение

¹ Тишков В.А. Россияне // Большая российская энциклопедия: научно-образовательный портал. URL: <https://bigenc.ru/c/rossiiane-7a69bc/?v=9156986>. – Дата публикации: 29.11.2023

и смирение, подчинение всей жизни цели внутреннего преображения и спасения)? Широко известный феномен двоеверия¹ позволяет в этом усомниться.

В целом, можно сказать, что элита общества – это его локомотив, она задает направление развития, поэтому элита всегда в той или иной степени отличается по своим ценностям от народной массы. Это видно и на примере российской истории. В X веке князь Владимир избрал официальной религией христианство, в XV-XVI веках московские правители принялись строить Православное Царство на самодержавных началах, в XVII веке патриарх Никон изменил дорогие народным массам формальные аспекты православной веры, в XVIII веке Петр I сделал решительный выбор в пользу европейской культуры и регулярного государства, в XX веке сначала большевики повели массы навстречу коммунистическому идеалу, а потом либералы – навстречу демократии и правам человека. Во всех этих случаях речь шла о ценностном выборе. Стоит ли говорить, что народные массы зачастую были не просто чужды новым ценностям, но и активно против них боролись? Церковный раскол и гражданская война – самые яркие примеры.

Но проблема не только в том, что ценности элиты и народных масс различны. В конце концов, очевидно, что сословное, классовое и иное социальное неравенство заставляет людей по-разному смотреть на одни и те же социальные институты и практики. Проблема, скорее, в том, что о ценностях простонародья исторической информации значительно меньше, чем о ценностях элит, а потому беглый взгляд на историю может вообще игнорировать традиции, свойственные большинству членов той или иной общности.

Итак, вопрос, на который мы должны ответить, следующий: традиционные ценности какого именно социального слоя мы хотим заимствовать и защищать, и если речь идет о широких народных массах (простонародье), то насколько нам вообще известны традиции глубокой древности?

Цивилизационные отличия или общечеловеческие ценности?

Последний вопрос, возникающий в связи с проведением политики защиты российских традиционных ценностей, обусловлен позиционированием указанных ценностей в публичном пространстве как цивилизационных, то есть отличающих Россию от других цивилизаций, и определяющих её самобытность.

¹ Живов В.М. Двоеверие и особый характер русской культурной истории // Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002.

Проблема здесь возникает даже не потому, что в науке отсутствует консенсус относительно понятия цивилизации и его эвристической ценности, а потому, что трактовка традиционных ценностей как самобытных и составляющих основу общенациональной гражданской идентичности заставляет подчеркивать именно такие ценности, которые отличают Россию от других стран. В свою очередь общечеловеческие ценности, разделяемые также и россиянами, могут быть не менее значимыми, но уже не укладываются в указанную трактовку.

Однако, если мы обратимся к перечням традиционных ценностей, содержащихся в вышеупомянутых стратегиях национальной безопасности Российской Федерации (2015 г. и 2021 г.) и Основах государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей (2022 г.), то обнаружим, что подавляющее большинство традиционных ценностей из указанных перечней являются в сущности, общечеловеческими, или, по крайней мере, легко могут быть истолкованы в качестве таковых (особенно жизнь, достоинство, права и свободы человека, крепкая семья, созидательный труд, служение Отечеству и ответственность за его судьбу, патриотизм, гражданственность, высокие нравственные идеалы, гуманизм, милосердие, справедливость, взаимопомощь и взаимоуважение). Даже такие традиционные ценности, упомянутые Президентом России, как приоритет духовного над материальным и коллективизм, вполне могут быть рассмотрены как общечеловеческие, в зависимости от того, как понимать духовность, и в каком отношении ценность коллективизма будет находиться с ценностью прав и свобод человека. В любом случае, такие признаки российской цивилизации, как авторитарная власть и православная вера, выделяемые известными представителями т.н. цивилизационного подхода (Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер, А.Дж. Тойнби и др.) в рассматриваемых стратегиях не упоминаются. Напротив, в них подчеркивается традиционная многоконфессиональность России; упоминание же среди традиционных ценностей прав и свобод человека можно рассматривать как тезис о необходимости защиты демократических устоев.

Таким образом, встает вопрос: защите подлежат только те традиционные российские ценности, которые выражают самобытность России и российской нации, или также те, которые разделяются всей человеческой цивилизацией?

Заключение

Я считаю верным тезис о том, что ценности могут и должны подлежать государственной защите. Не оспаривается мной и то, что

для преодоления кризиса идентичности может быть задействована политика памяти¹. Однако для того, чтобы подвести под политику защиты традиционных российских духовно-нравственных ценностей теоретическое обоснование, и сделать эту политику последовательной, приходится дать аргументированный ответ на ряд вопросов:

- 1) если традиция оборвалась, а современные ценности противоречат традиционным, то следует ли отдавать приоритет именно возрождению традиционных ценностей?
- 2) должны ли мы продолжать и защищать все духовно-нравственные ценности, свойственные конкретному (современному или историческому) обществу, или же некоторые следует отбросить как "неправильные"?
- 3) чьи именно традиции нам следует продолжать и защищать: всех жителей российского государства (независимо от их идентичности) на разных этапах истории данного государства, или же традиции, свойственные русскому народу или единой российской нации (с момента их появления)?
- 4) на традиции какого именно социального слоя нам следует опираться, с учетом того, что обращение к истории зачастую вскрывает ценностный антагонизм элиты и простонародья, причем ценности последнего не всегда хорошо известны?
- 5) защите подлежат только те ценности, которые выражают самобытность России и российской нации, или также те, которые имеют статус общечеловеческих?

Если говорить прямо, то я не верю, что на эти вопросы может быть дан вразумительный ответ, который станет убедительным основанием для политики защиты традиционных российских ценностей. С какой стороны не посмотри, сущность этих ценностей оказывается сомнительной: если мы обращаемся к истории, то не понятно, к какой и чьей именно истории, если говорим о традициях, то не понятно, о каких и чьих именно традициях и т.д. К тому же не понятно, почему традиционный уклад всё ещё должен сохранять для нас ценность, и действительно ли он способен стать фактором сплочения, а не разлада.

Когда государство заявляет о защите «традиционных российских ценностей», то оно, как мне представляется, пытается через слово «традиционный» привлечь на свою сторону многовековую историю («славных предков»), а через слово «русский» – обратиться к патристическому чувству и обосновать государственное единство, в то

¹ См., напр.: Гапоненко Л.Б. Конструирование национальной идентичности в контексте политики памяти // Дискурс-Пи. 2020. №3 (40).

время как слово «ценности» открывает простор для идеологизации общества. Иными словами, государство даже не пытается ответить на пять вопросов, которые перечислены мной выше, ему достаточно самого бессодержательного клише «традиционные российские ценности», которое оно использует в качестве «пустого знака», в которое в зависимости от целей можно вкладывать различное содержание.

В заключение отмечу, что если защита тех или иных ценностей направлена на то, чтобы обеспечить формирование и актуализацию общенациональной гражданской идентичности, то ответы на ценностные вопросы целесообразно искать посредством широких общественных дискуссий, в том числе с участием децентрализованных ценностно мотивированных акторов¹. Установление же ценностей президентскими указами приводит к тому, что сплывающий эффект политики защиты ценностей оказывается ниже, чем мог бы быть.

¹ Панкевич Н.В. Децентрализованные ценностно мотивированные сообщества: к обновлению и институциональному развитию государственной политики единства // Антиномии. 2023. №2.

ГЛАВА ВТОРАЯ: о том, почему обращение к истории не способно пролить свет на традиционные российские ценности

В этой главе я широкими мазками пройдуся по тому, что обычно называется российской историей, чтобы показать, как в рамках этой истории сосуществовало множество противоречащих друг другу традиций, воплощавших самые разные ценности. Из этого разнообразия традиций я делаю вывод, что даже если и возможно выделить какие-то общие ценности, свойственные каждой из этих традиций, то наверняка данные ценности окажутся не столько «российскими», сколько общечеловеческими. Представлять же дело таким образом, что якобы издревле существовала единая в ценностном отношении общность, пронесшая свои единые ценности сквозь века, означало бы выдавать желаемое за действительное.

Сначала я анализирую базовые ценности, свойственные элите и простому народу политий, обозначаемых как Древнерусское государство, Русское государство, Российская Империя, СССР и Российская Федерация. Я показываю, что на протяжении истории ценности элиты и простого народа практически никогда не совпадали. При этом власть неоднократно осуществляла радикальную ценностную трансформацию, избирая поочередно христианство, светскую культуру модерна, коммунизм и либерализм в качестве ценностной основы дальнейшего политического курса (причем во всех этих случаях ценности заимствовали с Запада). Избранная элитой ценностная платформа рано или поздно – в зависимости от активности власти – укоренялась также и в народе, однако активное насаждение властью новых ценностей всегда встречало серьезное сопротивление. При таких обстоятельствах, как я полагаю, традиционные ценности, защищаемые нынешним российским государством, неизбежно представляют собой идеологический конструкт, объединяющий различные традиции как лоскуты.

Более того, отказ нынешней правящей элиты формулировать новые идеи и ценности, вместо этого обращаясь к традиции, и одновременное использование риторики традиционных ценностей для противопоставления Западу, является несколько нетипичным с точки зрения российской истории, в которой элиты, отвечая на вызовы времени, либо предлагали совершенно новые ценности, либо сменялись элитами, которые способны это сделать. Так, например, попытки правителей Московской Руси на правах Третьего Рима построить Царство Правды

в конечном итоге обернулись Смутой, а самодержавие российских императоров – Революцией 1917 г.

Особо хочется подчеркнуть две мысли. Во-первых, простой народ на протяжении всей рассматриваемой истории никогда не считал ценностью абсолютизм и несвободу, во-вторых, он (в отличие от интеллектуальной и властной элиты) никогда не был склонен к мессианскому восприятию собственной традиции (т.е. не считал, что ему свыше поручена или уготована какая-то особая миссия, «русская идея» и т.п.).

Политика российского государства, направленная на защиту традиционных российских духовно-нравственных ценностей и имеющая целью укрепление гражданского единства, зачастую трактуется как предполагающая демонстрацию исторического единства российской нации. Поэтому я особо останавливаюсь на вопросе о том, когда именно появилась российская нация.

Согласно преобладающему сегодня конструктивистскому подходу, нации представляют собой искусственно формируемые социальные общности, определяющим признаком которых является самоидентификация их членов. Сторонники данного подхода полагают, что на формирование национальной идентичности особое влияние исторически оказывали такие факторы, как складывание единого рынка, индустриализация и урбанизация, развитие книгопечатания, а впоследствии периодической печати и других СМИ, выработка единых языковых норм, распространение образования, появление представительных органов и наделение населения избирательными правами, установление общих праздников, выработка общего исторического нарратива и продвижение националистической идеологии.

Анализ указанных факторов применительно к российской истории показывает, что первые предпосылки для формирования единой российской нации стали появляться лишь в XVII веке. К началу XX века можно говорить о складывании единого русского этноса; впоследствии большевики приложили усилия для складывания других этносов внутри Советского Союза. Однако единая российская гражданская нация ни при царском режиме, ни при большевиках ещё не сложилась. В Российской Империи этому препятствовало чёткое разделение русских и инородцев, православных и иноверцев. В СССР, в свою очередь, усилия были направлены на формирование советской, а не российской гражданской идентичности. Отсюда, отчет зарождения российской нации следует вести от Декларации о государственном суверенитете РСФСР 12.06.1990 г., в которой различные народы РСФСР отразили

своё желание политического единства и где впервые упоминается термин «многонациональный народ». Но в таком случае довольно сложно говорить о традиционных ценностях российской нации, поскольку первые признаки зарождения указанной нации появились лишь несколько десятилетий назад, и сейчас всё ещё идёт процесс складывания единой российской нации.

1. Ценностные дихотомии российской истории

В связи с избранием действующей российской власти курса на сохранение и укрепление традиционных российских духовно-нравственных ценностей возникает вопрос об источнике, носителях и содержании таких ценностей. На первый взгляд, этот вопрос излишен, так как ясно, что источником этих ценностей является традиция (история), носителями – российские граждане (и их предки), а перечень ценностей определен в Указе Президента РФ от 09.11.2022 N 809 "Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей". Однако подобный ответ порождает множество проблем, обозначенных ранее в первой главе.

В данном параграфе будет рассмотрена лишь одна из них. Эта проблема заключается в том, что единение вокруг общих ценностей представляет собой крайне нетипичную ситуацию в истории, поскольку любое общество характеризуется социальным расслоением, при этом общенациональная идентичность и совпадение ценностей различных социальных слоев свойственны лишь обществам последних двух столетий, преодолевшим феодальную раздробленность и объединенных общими рынками, вставшими на путь индустриализации и урбанизации, в которых развиваются средства массовой информации, действуют единые стандарты в области языка и образования, проводится определенная политика в области культуры и имеется выборное политическое представительство. Иными словами, досовременные общества представляют собой мозаику различных культур, ценностей и традиций. При этом история, которая пишется интеллектуальной элитой по заказу элиты правящей, нередко отражает ценности элит прошлого в большей степени, чем ценности простого народа (хотя бы потому, что исторические источники гораздо чаще касаются именно деятельности элит).

Вот почему мне показалось уместным осуществить краткий обзор эволюции доминирующих ценностей элиты и простого народа в

ходе истории, выявить динамику развития и взаимосвязь указанных ценностей. Я покажу, что ценности элиты и простого народа существенно отличались на протяжении практически всей российской истории, причем функция элиты всегда состояла в переосмыслении устаревших и продвижении новых ценностей, позволяющих выработать ответы на вызовы времени. Произведенный мной анализ, как мне кажется, позволяет сформировать более многогранный взгляд на «традиционные российские ценности», избежав подмены реальных традиций различными идеологическими искажениями, и одновременно переосмыслить пути укрепления общегражданской идентичности современными политическими элитами.

По моему мнению, очень важно в стремлении сплотить российскую нацию не заниматься переписыванием истории, не вытеснять неужодные страницы истории под предлогом защиты «исторической правды», и не заниматься «черри-пикингом», т.е. выдергиванием из истории исключительно тех фактов, которые вписываются в выгодный кому-либо нарратив. И в первую очередь, надо понимать, что существование фундаментальных ценностных принципов (констант) российской цивилизации, которых сегодня рассказывают школьникам и студентам, в высшей степени сомнительно. В действительности ценностных традиций внутри российского государства множество, и различие ценностей народа и элиты – это лишь одно из различий, которое мы можем провести. Когда же речь заходит о гордости за свою историю, впору задуматься, а какие именно исторические события каждому из нас следует считать именно «своей» историей.

Ценности народа и ценности элиты в Древней Руси.

Анализ представляется необходимым начать со времени крещения Руси, так как именно в этот период получила широкое распространение письменность, а потому увеличилось количество источников, по которым можно судить о мировоззренческих отличиях тех или иных слоев древнерусского общества.

Те ценности, которые продвигаются в подавляющем большинстве письменных источников Древней Руси, проще всего охарактеризовать как христианские. Так, в древнерусских текстах мы встречаем пропаганду идеалов любви, кротости, взаимопомощи, щедрости, милосердия и т.д. При этом крайне важным является противопоставление земной и небесной правды, впервые осуществленное митрополитом Иларионом в знаменитом «Слове о законе и благодати». Иларион различает Ветхий Завет (закон) и Новый Завет (благодать) как соответ-

ственно свечу и солнце, гаранты оправдания и спасения¹. Через эти метафоры и сравнения им провозглашается новая религиозно-нравственная цель – попадание в Царствие Небесное, и эта цель – очевидно – требует не столько внешней обрядовости, сколько преображения души. В свою очередь преображение души подразумевает полную отдачу себя в руки Господа. И поскольку Господь в христианском учении рассматривается как личность, постольку значение имеет «живое общение» человека с Богом, а не только конкретные заповеди. Всё это – важные особенности христианского мировоззрения, обуславливающего конкретные христианские ценности. Древнерусская христианская элита устремлена к небесному, а не земному.

В свою очередь «мирские» ценности, такие как воздаяние по заслугам, справедливый суд, порядок в доме и в стране, отходят на второй план. Древнерусские учителя нравственности, например, призывают нас прощать своих обидчиков². Предполагается, что даже если над преступником не свершился земной суд, от Божьего суда всё равно никому не уйти. Причем последний может свершиться как в течение жизни преступника, так и после его смерти. Нас это, в общем-то, волновать не должно: Богу виднее. В конечном счете, для христианских авторов важно не восстановление справедливости, а раскаяние преступника, возвращение его на путь истинный, поскольку это необходимо для спасения души. Эта цель явно контрастирует с целями наказания, которые обычно преследуют правопорядки: исправление преступника для них также важно, но лишь для того, чтобы преступник не совершал новых преступлений, а не для того, чтобы он обрёл жизнь вечную, причем наказание обычно преследует и множество иных целей (например, общая превенция); отсюда, с юридической точки зрения правосудие должно свершиться не когда-нибудь в будущем (и уж тем более не через загробные муки ада), а чем скорее, тем лучше. Иными словами, правопорядки озабочены земными, а не потусторонними проблемами.

Со сказанным связано также и то, что в представлениях древнерусских книжников Бог может «наказывать» и праведников, только в этом случае речь идёт не столько о наказании, сколько об испытании. Предполагается, что испытания, данные по силе, способны закалить праведника в истинной вере, а потому полезны. В этом также проявляется пренебрежение земным и нацеленность на небесное. С мирской

¹ Слово о законе и благодати митрополита Киевского Илариона // БЛДР. Т. 1. С. 30.

² Поучение Владимира Мономаха // БЛДР. Т. 1. С. 458; Из Изборника 1076 года // БЛДР. Т. 2. С. 470-471.

точки зрения, нет никакого смысла причинять страдания людям, которые соблюдают некоторые социальные условности, и не отличаются девиантным поведением. Но с религиозной точки зрения страдания праведников также могут быть необходимы. К тому же, у каждого есть обязанность защищать истинную веру, а это порой требует страданий и жертвенности.

В результате ситуация, когда праведник вознагражден, а грешник – наказан, становится нетипичной. Земная жизнь полна несправедливостей, но Бог вовсе не обязан их исправлять; более того, сам человек (если только он не наделен властными полномочиями, не является, например, князем или главой семьи) должен обращать внимание не столько на эти несправедливости, сколько на перспективу Страшного Суда. В том, что торжество справедливости переносится на Страшный Суд, есть своя логика, ведь важно не то, что делал индивид в течение жизни, а то, в каком духовном состоянии он подошел к её завершению, какой нравственный выбор он сделал, раскаялся ли он в грехах, и преобразилась ли его душа¹.

Любопытно в связи с этим, что хотя праведный суд предстал в древнерусской литературе важной «земной» ценностью, но взятки начинают осуждаться в ней сравнительно поздно (лишь к 15 веку). Возможно, это связано с тем, что до 16 века в Московской Руси существовала система кормлений, при которой должностные лица, осуществлявшие, в том числе, и судебные функции, жили за счет «корма» от местного населения, а потому различные «посулы» судье могли восприниматься как нечто само собой разумеющееся. Псковская судная грамота 1397 г. содержит указание князьям и посадникам «тайные посулы не имати»². Значит ли это, что нетайные (открытые) подношения судье были разрешены? Остается только гадать.

Другой любопытный пример связан с тем, что даже ценность соблюдения договоров, присяги или клятвы («крестного целования»), которая для древнерусской литературы является одной из центральных, обосновывается именно в религиозном ключе: суть здесь не столько в «мирской» значимости соблюдения обещаний, сколько в религиозном акте целования креста; сама же по себе клятва рассматривалась церковниками как неизбежное зло, допускающееся в исключительных случаях, ей никогда не придавалось абсолютного значения, а

¹ См. подр.: Шавеко Н.А. Правда: социально-правовой и религиозно-нравственный идеал Древней Руси (XI-XVII вв.). М., 2022. С. 31-53.

² Российское законодательство X-XX веков. Т. 1. М., 1984. С. 332.

во многих нравоучительных произведениях она даже прямо осуждалась¹.

После такого обзора древнерусской литературы следует вспомнить, что вся она представляет собой продукт творчества элиты древнерусского общества: людей грамотных, православных, принадлежащих к высшим сословиям, а порой и прямо обслуживающих интересы власти (как в случае с летописанием). Грамотность же на Руси была распространена в основном в городской среде, особенно в кругу богатых горожан, княжеско-боярской верхушки, купечества и ремесленников, однако в сельской местности население было почти сплошь неграмотным (и такое население составляло подавляющее большинство). И если задаваться вопросом о том, каких ценностей придерживался простой народ, то следует вспомнить, что распространение христианства на Руси затянулось на несколько веков, а сами церковно-учительские произведения, конечно же, не распространялись в широких народных массах. Тезис о насильственном характере крещения Руси является дискуссионным, однако упоминания в летописях волхвов, поднимающих восстания (Суздаль в 1024 г., Ростовская земля и Новгород в 1071 г.), и жалобы летописца (1068 г.) на то, что места языческих игрищ заполнены людьми, а церкви стоят пустыми², показывают, что в XI веке христианство ещё только начало распространяться в русских землях. Первоначально церковь была озабочена тем, чтобы внедрить собственные порядки хотя бы в верхи общества. Кроме того, нельзя отрицать такой феномен, как двоеверие, то есть сочетание языческих и христианских верований в мировоззрении и практиках крещеного человека. Особенно сильно данный феномен проявлялся в XII-XIII вв., однако отдельные проявления двоеверия дошли и до наших дней (крещенские купания, масленица, различные суеверия и т.п.). Наконец, даже когда христианские догмы и традиции достаточно сильно укрепились в сознании масс, это ещё не обеспечило авторитет церковных проповедников. Народ ценил праведников, святых, мучеников и юродивых, отрешившихся от прелестей «земного мира», однако «мог относиться к своему приходскому священнику или монахам расположенно-го поблизости монастыря критически и даже с юмором»³.

¹ Стефанович П. С. Крестоцелование и отношение к нему церкви в Др. Руси // Средневековая Русь. М., 2004. Вып. 5. С. 86-113.

² БЛДР. Т. 1 С. 211

³ Долгов В.В. Быт и нравы Древней Руси. Миры повседневности XI-XIII вв. СПб., 2017. С. 413.

Но если ценности народа слабо соответствовали тем, что пропагандировались церковниками, то какими же они были? Выяснить это не так просто: свидетельства приходится выискивать буквально по крупицам из летописей, нравоучительных произведений и правовых актов древности, а также невербальных источников, созданных, как правило, самой элитой. Вот почему при реализации политики сохранения и укрепления традиционных ценностей нельзя забывать, что ценности простого народа известны нам гораздо меньше, чем ценности элиты.

Есть также несколько иных способов познания традиционных ценностей жителей Древней Руси. Один из них – это изучение апокрифов, то есть произведений на религиозную тему, не входящих в церковный канон. На Руси апокрифами назывались отречённые (т.е. запрещенные церковью) книги. Несмотря на свою запрещенность, эти книги пользовались популярностью, и имели широкое распространение, поэтому через них можно попытаться проникнуть в глубины народного сознания. Другой путь – анализ устного народного творчества (былин, песен, сказок, пословиц и т.д.). Однако нельзя забывать, что, например, первые записи былин осуществлены различными энтузиастами («собираателями») лишь в XIX веке, поэтому сложно установить, какой вид былины имели в прежние века; дискуссионным является также вопрос о периоде возникновения былин¹. Наконец, можно изучать древнерусские еретические движения, однако далеко не факт, что они находили распространение именно в простом народе (например, ересь жидовствующих пользовалась популярностью среди представителей правящей элиты).

Таким образом, духовно-нравственные ценности древнерусского человека не так-то просто реконструировать. Тем не менее, ориентируясь на указанные источники, можно выделить одну характеристику народных воззрений, значимую в рассматриваемом контексте: простой житель Древней Руси гораздо больше обращал внимание на «земную» справедливость, чем церковный книжник. Об остром переживании социальной несправедливости свидетельствуют, например, знаменитый духовный стих «Голубиная книга» (XV в.), повествующий о том, как правда-справедливость улетает на небо, а кривда остается в земном мире, а также апокриф «Об Адаме и Еве», обыгрывающий тему закре-

¹ См. подр.: Долгов В.В. Русский героический эпос как источник реконструкции элементов сознания народа древней руси XI-XIII веков: к вопросу об эпической картине социального быта // *Magistra Vitae*: электронный журнал по историческим наукам и археологии. 2008. № 15 (116). С. 15-22.

пощения крестьян¹. В свою очередь в былинах осуждается власть, притесняющая простой народ, и восхваляется, с одной стороны, сильное и независимое отечество, с другой стороны, индивидуальная свобода (впрочем, в поступках богатырей нередко перерастающая в произвол, т.е. «волю»). В целом оказывается, что крестьянские ценности в большей степени сконцентрированы на «земных» проблемах, а не на идее спасения.

Более того, в самом христианстве народ в первую очередь стал усваивать обрядовую, а не сущностную сторону. Что касается последней, то понятно, что во многих отношениях христианские и нехристианские ценности совпадают (забота о старших, трудолюбие и т.п.). В конце концов, само христианство на Руси выражалось не только в призыве отринуть всё «земное» в угоду «небесному», но и в концепции мирского благочестия, или «малых дел», стремящейся примирить высокие религиозные идеалы с повседневной практикой². Однако даже в этом отношении ценности широких народных масс могли существенно отличаться от христианских. Например, если христианство проповедует братскую любовь и равенство всех людей, то для древнерусского человека ключевым было разграничение на «своих» и «чужих», а также «представление, что чужак – не в полной мере человек»³. В.В. Долгов отмечает: «У древнерусского горожанина было более чем достаточно причин относиться к другим городам не только как к чужим, но, иногда, и как к врагам, не предаваясь размышлениям о теоретическом братстве и единстве»⁴. И действительно, исследователи отмечают распространенный в Древней Руси обычай разорения в межволостных войнах храмов и монастырей противника⁵. В свою очередь идея единения русских земель свойственна как раз произведениям элит.

Надо сказать, что определенный антагонизм наблюдался также между ценностями князей и бояр с одной стороны и духовенства с другой. Повесть временных лет показывает преображение князя Владимира после крещения, христианские добродетели Ярослава Мудрого и приверженность христианским идеалам Владимира Мономаха. Вместе с тем, процесс христианизации был длительным и непростым, поэтому

¹ Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М., 1977. С. 14,

² Долгов В.В. Быт и нравы Древней Руси. Миры повседневности XI-XIII вв. СПб., 2017. С. 413-416.

³ Там же. С. 304.

⁴ Там же. С. 290.

⁵ Курбатов Г.Л., Фролов Э.Д., Фроянов И.Я. Христианство. С. 293.

даже среди правящей элиты сохранялись языческие обычаи, а политические реалии (междоусобицы, необходимость жёсткого управления) часто вступали в противоречие с евангельскими заповедями. Некоторые князья, как, например, Святополк Окаянный, чьи действия прямо противоречили христианской морали, демонстрируют, что формальное крещение не всегда меняло ценностные установки. Таким образом, приверженность христианству у древнерусской элиты росла со временем, но была неравномерной. На этот процесс влияли личные убеждения, инерция языческих традиций, а также суровые политические реалии. Тем не менее, столкновение двух ценностных основ налицо, и проводником одной из этих основ стала правящая и интеллектуальная элита древнерусского общества.

Ценности народа и ценности элиты в Русском централизованном государстве.

В XV веке происходят существенные изменения в ценностной ориентации элит. Это обуславливается, в том числе, и внешнеполитическими событиями: в 1439 г. заключается предательская с точки зрения Москвы «Флорентийская уния» католической и православной церквей, а в 1453 г. турки захватывают Константинополь. Падение Константинополя на Руси рассматривается как логичное следствие предательства греками истинной веры. В свою очередь 1480 г. сбрасывается монгольское иго, и это рассматривается элитой Московского княжества как подтверждение своей правоты. В этом контексте возникает идея Москвы как Третьего Рима, развитая старцем Филофеем. Государство начинает рассматривать себя как защитника истинной веры и воплоителя великой миссии. Отсюда – жестокие наказания еретиков, за которые активно выступал Иосиф Волоцкий. Он же писал, что царь лишь «естеством» подобен человеку, «властию же подобен есть вышнему богу»¹. И отсюда же – попытки жестко регламентировать всю социальную жизнь и даже повседневный быт через установление «правильных» канонов. В середине XVI века принимается Стоглав – сборник решений т.н. Стоглавого собора, в котором подробно регламентируются и унифицируются церковные порядки. Тогда же протопопом Сильвестром пишется Домострой – произведение, которое столь же подробно регламентирует домашний быт и устройство семьи. Одновременно архиепископ Новгородский Макарий (впоследствии – митрополит Московский и всея Руси) составляет Великие Четьи-Минеи – массивный сборник нравоучительных текстов (житий, пропо-

¹ Послания Иосифа Волоцкого. / Ред. А.А. Зимин, Я.С. Лурье. М., Л., 1959. С. 184.

ведей и т.д.) на каждый день: унифицируется теперь не только то, как ты живешь у себя дома, но и то, что и когда ты должен читать. Д.С. Лихачев пишет: "Раньше все земное было незначительно, а значительным считалось лишь то, что свидетельствовало о вечности. Теперь выявилось обратное – земное стало значительным, как содержащее в себе вечное, божественную волю, вечное же находило себе выражение в мелочах..."¹.

Понятно, что раз государство мнит себя воплостителем великой миссии, то оно и требует беспрекословного подчинения себе. Отсюда – постоянное «закручивание гаек», и, в конечном счете, – деспотизм Ивана Грозного, сажавшего своих приближенных на кол при малейшем признаке измены. Для Ивана Грозного важно уже не «крестное целование», а беспрекословное подчинение: к «целованию» он приводит силой. Андрей Курбский пытался возражать против такой практики, заявляя, что присяга или клятва, данная под принуждением, недействительна², но времена изменились: ценность соблюдения обещаний в лучшем случае перенесена во внешнеполитическую сферу, внутри же государства основная ценность – это покорность. В какой-то момент стремление к абсолютной власти стало самоцелью: любое неповиновение жестоко наказывалось. Те, кто призывал царя править с опорой на Думу, оказались в опале (напр., тот же Андрей Курбский). Но впоследствии оказалось, что без согласия подданных (по крайней мере, элиты общества) никакого Царства Правды построить невозможно. В результате идея «третьего Рима» пришла к своему собственному отрицанию: Иван Грозный оставил страну в полнейшей экономической разрухе, да и ещё без адекватного наследника, что в итоге привело к Смуте.

Окончательным же крушением идеи построения Православного Царства стал спровоцированный реформой патриарха Никона церковный раскол, который со всей очевидностью продемонстрировал, что население не считает правильным, когда власть начинает навязывать ему новые религиозные стандарты. Более того, как отмечает М.В. Черников, в среде раскольников царь и впоследствии император потеряли легитимность, поскольку из-за измены православию уже не защищали истинной Правды³. Церковный раскол при этом – это раскол не только

¹ Лихачев Д.С. Литература "государственного устройства" // БЛДР. Т. 10. С. 9.

² Третье послание Курбского Ивану Грозному // Памятники общественной мысли Древней Руси: В 3-х т. Т. 3: Московская Русь. М., 2010. С. 248.

³ Черников М.В. Философия правды в русской культуре. Дисс. на соиск. учен. степ. д. филос. н. Воронеж, 2002. С. 128-130.

среди простого народа, но и раскол среди элит (очевидный пример – боярыня Морозова).

Надо сказать, что среди интеллектуальной элиты рассматриваемого периода изначально существовал и другой угол зрения на цели и задачи государства. Так, многие русские публицисты (Иван Пересветов, Ермолай-Еразм и др.) отстаивали идеал воздаяния по заслугам, тем самым защищая интересы нарождающегося дворянского сословия, и выступая против преимуществ родовой знати. Государством Правды для них было не государство христианского обряда, а государство, где воплощена «земная справедливость»; впрочем, во имя так понимаемого социального идеала они признавали необходимость сильной царской власти. Типичным при этом становится противопоставление веры (обрядов и ритуалов) и правды (сущностной справедливости). Впрочем, после Смутного времени распространение получит новоевропейская (секулярная) мировоззренческая парадигма, а власть сама теряет интерес к идее построения Царства Правды.

Если же мы обращаемся к ценностям простого народа, то резонно спросить: насколько близки были ему концепция «Москва – третий Рим», идея построения Царства Правды и тезис о беспрекословном подчинении царской власти? Очевидно, что все эти теоретические построения были крайне далеки от простого крестьянина, хотя бы потому, что до него они не доходили, а если бы и дошли, то у него хватало забот и без осмысления абстрактных идей. Но по культуре и поступкам простого народа можно косвенно судить о том, что он вряд ли бы принял указанные идеи.

Является Москва третьим Римом или нет – народу, вероятнее всего, было бы безразлично. К тому же, в XVII веке получили распространение различные секты, демонстрирующие, что понимание народом истинной веры (причем именно сущностной её стороны, а не обрядовой, как у раскольников) зачастую не совпадает с пониманием её верхами общества. Так, религиозному движению лесных старцев 1620-1630 гг. были свойственны строгий аскетизм, критика официальной церкви и стремление уйти от еретического и греховного мира в ожидании конца света. Во второй половине XVII в. крестьянином Даниилом Филипповичем основана секта хлыстов (христоверов), которая не признавала не только священников и церковную обрядность, но и священные книги, провозглашала строгий аскетизм (в т.ч. самобичевание – отсюда и их название), благодаря которому можно добиться вселения в себя Христа.

Любопытно в этом отношении, что частым персонажем русских былин является князь Владимир, и этот персонаж в них не столько отрицательный, сколько бесцветный и незначимый. Народ видит ключевыми акторами богатырей, а не князя. Последний может лишь в случае необходимости призвать богатырей и дать им наказ, но неподобающее отношение князя может заставить богатырей отвернуться от него, и тогда опоры у князя уже не останется¹. Таким образом, из анализа фольклора можно сделать вывод, что правитель в народном сознании занимает совсем не ту роль, которую себе отводили московские князья и цари. К тому же, «бунташный» XVII век ясно показал, что если царь ведёт неугодную политику, народ вполне может указать ему на это. Правда, «мирской суд» оправдывался лишь над теми царями, которые по той или иной причине считались «не настоящими» (Борис Годунов, Василий Шуйский, королевич Владислав и т.п.). Бунты против царской власти при этом обычно возглавлял тот, кто выдавал себя за «настоящего» царя (Лжедмитрий, а впоследствии и Емельян Пугачев, выдававший себя за Петра III). Даже Степану Разину, который ни за кого себя не выдавал, большую поддержку со стороны крестьянства обеспечил тот факт, что под Самарой казачий атаман объявил, что с ним идут патриарх Никон и царевич Алексей Алексеевич. Таким образом, в народном сознании сама по себе царская власть была священной. В сказках и исторических песнях народ связывает с царской властью сильное и независимое государство. И всё же, не посягая на царскую власть (если царь был законным), народ считал возможным высказывать ему свою позицию и декларировать свои интересы посредством челобитных, а также критиковать отдельные решения власти. Практика земских соборов также воплощала идею о том, что решения власти должны иметь опору в различных социальных слоях. Если же власть была антинародна, а бунт при этом бесперспективен, народ выбирал бегство (например, в Дикое поле, где образовалось казачество).

Таким образом, народ, хотя и ценил сильную царскую власть (что само по себе уже контрастирует с предшествующими периодами, когда во многих землях власть князя была крайне ограниченной, в том числе со стороны избиравшего его веча), но при этом оставлял за собой право критики данной власти и бегства от неё.

Но если власть и народ не приходят к согласию относительно религии, то, возможно, они придут к согласию относительно ценностей, касающихся социального устройства? В этой связи следует

¹ Былины. / Сост. В.И. Калугин. М., 1991. С. 216-217.

вспомнить о том, что XVI-XVII вв. – это время закрепощения крестьян (от Судебника Ивана III до Соборного уложения). Иными словами, время, когда между властью и народом начинает разверстываться настоящая пропасть. Об этом писали ещё нестяжатели, выступавшие как против суровых наказаний для еретиков, так и против эксплуатации крестьян монастырями. Не случайно также старообрядцы и сектанты, уходившие в леса, строили свои общины на началах равенства. "Староверие, – утверждает А.И. Клибанов, – в своих общемировоззренческих чертах представляло собой апологию соборности, мира как большой семьи, обнимавшей узами родства людей, живую и неживую природу, и бог был "большаком" этой семьи. "Семья" являлась предельно изравненной, одинаковость всех ее составляющих ставилась условием принадлежности "семье". Изравнение распространено было и на самого "большака": бог тоже не был "единоличником", не единым в трех лицах богом православной ортодоксии, но светом "равночестных", "равновластных", "равноестественных" и "равносущественных" Отца, Сына и Духа. Так толковал Троицу Аввакум"¹. По мнению указанного исследователя, староверие "дало религиозную теорию противопоставления мира равенства – миру господства, мира труда – миру тунеядства, мира бедных – миру богатых, мира правды – миру лжи, мира Христа – миру Антихриста"². А.И. Клибанов отмечает "монастырский коммунизм" Выгорецкой обители, отрицание государственной и церковной власти Федосеевской общиной близ Невеля, в которой также действовали правила общности имущества и обязательности труда. Действительно, протопоп Аввакум в литературе называется решительным идеологом равенства и критиком всей феодальной верхушки общества, которая, как он полагал, погрязла в неправдах; в народе, как отмечается, Аввакум прослыл защитником «мужицкой правды»³. Однако нельзя забывать, например, что в старообрядческих общинах патриархальный уклад не только сохранился, но и усилился⁴. Так или иначе, начала равенства и братства, равно как и непризнание всякой иерархии свойственны также сектантским общинам того времени; против холопства и за равенство всех людей выступали в 16 в. еретики

¹ Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М., 1977. С. 91.

² Там же. С. 92.

³ Робинсон А.Н. Творчество Аввакума и Епифания, русских писателей XVII века // Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания: Исследование и тексты. М., 1963. С. 29, 39.

⁴ Русские. М., 1999. С. 620.

Матвей Башкин и Феодосий Косой. Кроме того, нельзя не упомянуть феномен казачества, зарождающегося в рассматриваемый период в связи с растущим социальным гнетом. Казачий круг и крестьянская община, которые сами управляют своей землей и в которых все равны – вот в чем был народный идеал, вот чего народ требовал от государства через бунт. В то же самое время приближенные к власти публицисты, такие как Иван Пересветов, Федор Карпов или Еромолай-Еразм, в части социальных реформ говорят лишь о том, что каждый должен получать по заслугам, имея в виду, что приоритет должен отдаваться дворянам – служилому сословию, а не боярам (положение которых связано с родовитостью, а не с личными заслугами), и во имя так понимаемой справедливости отстаивают необходимость сильной царской власти. Об интересах крестьян упоминает разве что Еромолай-Еразм¹, но всё же интеллектуалы того времени не имеют ничего против закабаления крестьян. Таким образом, в социальных воззрениях элиты и простой народ, очевидно, расходились.

Вместе с тем приходится, по-видимому, признать, что социальный гнет оказал на ценности простого народа негативное влияние. Например, в былинах мы встречаем не только прославление трудолюбия и свободы, но и мечты о внезапном обретении богатства (Садко, Микула Селянинович), мечты о материальном изобилии и легенды «земном рае» («Сказание о рахманах»), и надежды на «доброе барина». В этом можно увидеть ощущение безысходности и неверие в социальные изменения (равно как и в упомянутых ранее Голубиной книге и апокрифе «Об Адаме и Еве»). Одновременно в сказках и исторических песнях идеализируется Иван Грозный как борец с боярами, «крестьянский царь» и защитник бедняков, то есть все надежды начинают возлагаться на «доброе царя». Дополняют эту картину свидетельства иностранцев, в XVI веке заново открывающих для себя Московию, о нравах русского народа. Барон Сигизмунд Герберштейн в своих «Записках о Московии» пишет о русских: "Этот народ находит больше удовольствия в рабстве, чем в свободе. Ведь по большей части господа перед смертью отпускают иных своих рабов на волю, но эти последние тотчас отдают себя за деньги в рабство другим господам"². Схожие описания приводит английский мореплаватель Ричард Ченслор. Но раболепие перед царем он объясняет банальным «великим страхом», а самозакабаление бедняков – крайней нуждой. Ченслор утверждает,

¹ Казакова Н.А. Крестьянская тема в памятнике житийной литературы XVI в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XIV. 1958. С. 241.

² Герберштейн С. Московия. М., 2008. С. 172.

например, что некоторые русские столь бедны, что ценят пребывание в тюрьме за казенный счет выше нищенской свободы¹. Еще один иностранец, поэт и дипломат Джильс Флетчер, писал, что простой русский бедняк у себя дома является тираном по отношению к домочадцам, потому что сама власть ведет себя тиранично по отношению к нему, и специально держит народные массы в невежестве². Надо сказать, что ко схожим выводам много позже пришел Н.И. Костомаров. Согласно его исследованию жизни русского народа в XVI-XVII столетиях, последний не ценил свободу, а основой порядка видел страх: хороший муж бьет жену, хороший хозяин – своих слуг³. Ко всем этим свидетельствам, безусловно, следует относиться критически (на то есть причины, которые здесь нет возможности обсуждать), однако всё же представляется, что даже во лжи можно разглядеть долю правды. Здесь же стоит упомянуть популярные⁴ (но, в сущности, недоказуемые) спекуляции относительно негативного влияния золотоордынского ига на характер и ценности русского народа (якобы иго способствовало культивированию раболепия, несамостоятельности, правового нигилизма и т.д.).

Таким образом, мы наблюдаем многостороннее ценностное противоборство. С одной стороны, строгая регламентация всех сфер общественной и личной жизни с целью воплощения православного идеала, с другой – воззрения на социальную справедливость, не связываемые с какой-то конкретной религией, причем различающиеся у интеллектуальной элиты (неравенство и подчинение) и простого народа (равенство и свобода). С одной стороны – апология абсолютизма для реализации масштабных социальных проектов, с другой – восприятие власти царя лишь как гаранта свободы, стабильности и безопасности. С одной стороны, твёрдая приверженность обрядам и ритуалам («вере»), с другой – противопоставление веры и правды. С одной стороны – секулярные тенденции и индивидуализм, с другой – религиозный сектантский фанатизм и коллективизм.

Ценности народа и ценности элиты в Российской Империи, СССР и современной России.

¹ Первое путешествие англичан в Россию в 1553 году // Журнал для чтения воспитанникам военно-учебных заведений, Том 21. № 83. 1839. С. 295.

² О государстве Русском. Сочинение Флетчера. Изд 3-е. СПб., 1906. С. 5-129.

³ Костомаров Н.И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. СПб., 1860. С. 105, 115-116 и др.

⁴ Напр.: Селеверстов Р. Е., Ткач Е. Н. Российский менталитет: основные черты и объективные факторы их формирования // Миссия конфессий. 2024. №76. С. 139; Ки Ён Су. Особенности русского мировоззрения // Коммуникология. 2014. №2. С. 215.

Ценностные приоритеты народа и элиты, а также и их противоречия в более поздние периоды истории закреплены в гораздо большем количестве исторических источников, что, с одной стороны, требует более объемного анализа, но, с другой стороны, делает общие тенденции настолько ясными, что здесь можно ограничиться максимально кратким обзором.

Итак, отличия в ценностях элиты и глубинного народа в период Империи лишь возрастали. Петр I сделал резкий поворот в сторону Европы, всячески приобщая дворянство к светской европейской культуре (включая бритье бород и иные требования к внешнему виду, практику ассамблей и т.д.), и с этой целью активно развивая образование, книгопечатание и искусство, а также поставив церковь под жесткий контроль государства. Но поскольку реформы в области культуры затрагивали в основном лишь дворянство (около 1% населения) или горожан (не более 5% населения), постольку можно констатировать, что указанные реформы затронули очень небольшую прослойку населения. Следует также отметить, что XVIII век в целом – это время расцвета дворянства и, одновременно, превращение крепостничества в аналог рабства. Во многих произведениях народного творчества показывается тяжелое положение крепостных (напр. Плач холопов). Короче говоря, культурные традиции элиты и народа в это время пошли разными путями. Православие как общая религия в век секуляризации уже не могло заполнить этот разрыв: сознание элиты было слишком светским, а религиозные практики народа (включая старообрядцев, сектантов и т.п.) – далеко не всегда каноническими. Впрочем, популярное в элитах масонство также представляло собой попытку искать религиозную правду вне официальной церкви. Важный момент состоит в том, что теперь элита даже не пыталась распространить свои установки среди народа, и этим ситуация отличалась от предыдущих эпох. В этом смысле культурный раскол между передовым светским дворянством и традиционным религиозным крестьянством не привел к таким последствиям, как прежде раскол церковный, но к XIX веку – веку национализма – вылился в то обстоятельство, что «собиратели» былин и других продуктов устного народного творчества, а также авторы-«бытописатели» вдруг обнаружили, насколько уникальной и необычной является культура простонародья. Даже на рубеже XIX-XX веков, когда в Российской Империи начала развиваться политика памяти, закрепляющая военные подвиги «маленького человека»¹, ценностный

¹ Напр.: Лапин В.В. Имя маленького человека на борту большого корабля // Маленький человек и большая война в истории России: середина XIX – середина XX в. СПб., 2014

раскол всё ещё оставался серьезным. Элита и народ жили в разных мирах: это были два параллельно существующих общества, мало что имеющих друг с другом.

Одновременно нельзя забывать, что ещё со времен покорения Иваном Грозным Казанского и Астраханского ханств и народов Поволжья, и последующей колонизации Сибири, в состав Российской Империи вошло большое количество нерусского и неправославного населения. В советской историографии указывалось, что это население ущемлялось в правах и дискриминировалось, в частности методом кнута и пряника приобщалось к православной вере. Это, с одной стороны, свидетельствует о наличии ценностного раскола, с другой стороны, о тенденции на его силовом преодолении. В данной парадигме религиозно-национальный гнет рассматривается как один из факторов революции и как благодатная почва для большевистской агитации. Сегодня историки предпринимают попытки оспорить приведенную точку зрения. Так, Б.Н. Миронов пишет, что религиозная и языковая ассимиляция долгое время не являлась целью Российской Империи, и что «господствующий» народ не поглощал побежденных¹; национальные движения, по мнению данного автора, являются реакцией на процессы модернизации, предполагающие, в том числе, и русификацию². В любом случае, говоря о тех ценностях, которых придерживалось население Российской Империи, нельзя не учитывать тот факт, что треть этого населения согласно переписи 1897 г. не относилась к православным и не владела русским языком. Отсюда, ценностный раскол существовал не только между дворянством и крестьянством, но и между русским/православным и инородческим/иноверческим населением; национальные движения – тому подтверждение. Об этом ещё будет сказано ниже, при анализе понятия российской нации.

Революция 1917 г. радикально изменила описанный расклад. Большевики стали продвигать свою идеологию среди всех слоев населения, для чего ввели обязательное образование и охотно прибегали к репрессиям. Вообще, период 1920-1930-х гг. – от гражданской войны до коллективизации – можно рассматривать как время народного протеста против навязывания новой системы ценностей. Но в результате трагичных событий советской истории произошло необычное явление: власть и народ стали придерживаться одинаковых (коммунистических,

С. 15-27.

¹ Миронов Б.Н. Управление этническим многообразием Российской империи. СПб., 2017. С. 425.

² Миронов Б.Н. Российская модернизация и революция. СПб., 2019. С. 163-171.

советских) ценностей. Не последнюю роль в этом сыграла милитаризация сознания и формирование образа врага¹.

Однако уже к концу XX столетия указанные ценности как минимум отчасти дискредитировали себя, поскольку не удовлетворяли вызовам времени, что привело к появлению новой – либерально-ориентированной элиты. Ценности, продвигаемые последней, были поддержаны народными массами, жаждущими перемен и соответствующим образом проявлявшими свою волю на выборах и референдуме о принятии новой конституции.

Обсуждение и выводы.

К 2010-м гг., сыграв на распространенном у российских граждан чувстве рессентимента, власть стала предпринимать попытки частично отказаться от либеральных ценностей, заменив их «традиционными». Проблема в том, что общая для элиты и простого народа «традиция» охватывает период не более чем в полтора века, и даже в этот по историческим меркам небольшой период мы наблюдаем сначала массовую приверженность советским, а потом массовую приверженность либеральным ценностям, то есть две противоположных традиции. Поэтому сегодняшнее апеллирование к неким «традиционным ценностям» не может быть обойтись без их активного конструирования. Вновь сконструированной «общей традицией» может стать сочетание наилучших практик и установок советского и постсоветского периода (но тогда надо понимать, что эта «общая традиция» как бы закрывает глаза на другие традиции, которые не вписываются в общую картину). В ином смысле об «общей традиции» говорить вообще некорректно, поскольку в более ранние периоды истории мы имеем целую палитру не связанных между собой и даже противоречащих друг другу традиций; сконструированные на их основе «традиционные ценности» представляют собой идеологический конструкт, объединяющий различные традиции как лоскуты. Конечно, сказанное не исключает возможность конструирования общих ценностей различными путями, речь идет лишь о некорректности обозначения их как «традиционных российских ценностей».

В эпоху массовых обществ мы привыкли, что ценности элиты и ценности народа не сильно отличаются, причем сам народ достаточно монолитен в своих основных ценностях. Однако политика по сохранению и укреплению традиционных духовно-нравственных ценностей должна принимать во внимание, что так было не всегда. В действи-

¹ Сениянская Е.С. Психология войны в XX веке: исторический опыт России. М., 2008.

тельности можно выделить множество различных, противоречащих друг другу ценностных традиций, причем разграничение ценностей элиты и простого народа будет одним из основных. Предшествующий анализ напоминает нам, что в Древней Руси соперничали языческие и христианские традиции, и это не сводилось к обрядовым отличиям, но выражалось также в общем понимании смысла жизни и в отношении к другим людям. И хотя в итоге христианство утвердилось на русской земле, но на смену указанному противостоянию пришло соседство европейских, индивидуалистических и светских ценностей с патриархальным, коллективистским и набожным сознанием, причем низкий процент воцерковленных людей в современной России, приверженность населения демократии и правам человека, а также равенству мужчины и женщины по сути говорит о том, что ценности первого типа в настоящее время доминируют. Предшествующее изложение также напоминает, что элиты нередко пытаются навязать народу определенную иерархию, которой народ явно оппонирует: на абстрактном уровне ему был ближе принцип «один за всех, и все за одного» (общинный порядок), а не «каждому по заслугам» (использовавшийся для оправдания превосходства дворянской элиты).

Тот факт, что ценности элиты (а именно они, в первую очередь, описываются в учебниках по отечественной истории) не совпадают с ценностями простого народа, конечно, не должен оттенять того факта, что и в самом народе вовсе не было ценностного единства. Выше было упомянуто противостояние официального православия со старообрядцами и сектантами, а также с иноверцами вновь присоединяемых территорий. Это было сделано потому, что религия является сердцевиной мировоззрения и источником базовых ценностей, и не упомянуть её нельзя. Но ценностные различия, безусловно, не сводятся к религиозным вопросам. Смутное время, Пугачевский бунт и Гражданская война – все эти исторические события демонстрируют, насколько сильно отличались интересы различных слоев населения, что, как представляется, также тесно связано с отличием в ценностных установках. Тем не менее, изучение частных ценностных различий тех или иных непривилегированных (не относящихся к элите) социальных групп – предмет уже другого исследования.

Что можно отметить в предлагаемом здесь контексте, так это тот факт, что на протяжении истории элиты, пытаясь ответить на стоящие перед страной вызовы, постоянно вырабатывали новые ценностные порядки. Сначала это были христианские ценности, потом – ценности светской культуры, далее – коммунистические, и, наконец, либераль-

ные ценности. Причем во всех случаях новые ценности заимствовались у европейцев, что показывает тесную связь России с европейской культурой. История также показывает, что хотя первоначально новые ценности могут встречать сопротивление глубинного народа, но с течением времени всё-таки утверждаются в нём. Сколько именно для этого потребуется времени – зависело от того, насколько активно новые ценности насаждались, но именно активное насаждение и встречало резкое сопротивление народа. Так или иначе, следует подчеркнуть активную роль элит в формировании ценностей и ориентацию этих элит на Европу. В этом контексте политика действующей российской власти несколько нетипична: вместо предложения и продвижения новых ценностей власть пытается опереться на традицию, а вместо ориентации на Европу – обособиться от неё. Нельзя сказать, что в ходе истории власть не предпринимала схожих попыток. Идея Москвы как третьего Рима или известная формула графа Уварова «самодержавие, православие, народность» – это примеры опоры элит на существующую традицию. Однако в конечном счёте подобная стратегия оказалась скорее неудачной: в первом случае она закончилась Смутой, во втором – Революцией 1917 г. Впрочем, в обоих случаях проблема была не столько в ценностях, сколько в ошибках, допущенных самодержавной (никем не контролируемой) властью.

В этой связи стоит также отметить, что простой народ, ценя сильную власть и признавая монархию как таковую, никогда не видел ценности в абсолютизме и несвободе. Скорее, он воспринимал их как данность, к которой необходимо приспособиться, но эта данность, очевидно, также влияла на его мировоззрение, характер и ценности (не всегда в лучшую сторону). Не случайно славянофилы, высоко ценя самобытную народную культуру, выступали против самодержавия и крепостничества (и в этом они были едины с западниками). Кроме того, простой народ Московской Руси и Российской Империи, в отличие от интеллигенции, по-видимому, никогда не был склонен к мессианскому восприятию собственной традиции. Эти противоречия между народом и элитой также следует иметь в виду при проведении политики «сохранения и укрепления традиционных российских ценностей».

2. Когда появилась российская нация?

Задача выработки консолидирующей общегражданской идентичности, стоящая перед современным российским государством, предполагает демонстрацию исторического единства российской

нации, поскольку, во-первых, чувство общей исторической судьбы является одним из факторов, формирующих эту нацию, а во-вторых, одним из способов формирования общей идентичности действующей властью избрано сохранение и укрепление традиционных российских ценностей, что также можно трактовать как отсылку к истории российской нации. Но с какого момента начинать эту историю, и когда российская нация зародилась? Ответом на данный вопрос я и займусь в данном параграфе. Моя цель состоит в том, чтобы показать, что российская нация появилась лишь недавно и по сути ещё не имеет своей традиции, а значит, не вполне корректно говорить о традиционных российских ценностях как об общих ценностях представителей российской нации.

На сегодняшний день существует два основных подхода к понятию нации: примордиалистский и конструктивистский. Примордиалисты считают, что (1) нации – это социально-биологические общности, что (2) они возникают естественным путем, в процессе длительного постепенного складывания, и (3) отличаются по таким характеристикам, как происхождение, язык, культура, религия, традиции, обычаи, ментальность и т.д. Конструктивисты же полагают, что (1) нации – это социальные общности, говорить об общем биологическом происхождении их членов некорректно; (2) нации создаются не естественным путем, а путем целенаправленных усилий деятелей культуры и государственных деятелей, поэтому (3) главный признак нации – это не общее происхождение, язык или культура различных людей, а их самоидентификация в качестве некоторого единства.

В литературе отмечается, что в рамках российской науки национализм осмыслялся традиционно в рамках примордиалистской исследовательской парадигмы¹. Вместе с тем, конструктивистский подход сегодня является более распространенным². Поэтому, несмотря на все ограничения последнего, в качестве методологической основы мной будет использован именно он. Представляется, что это позволит по-новому взглянуть на формирование российской нации (и русского народа как его этнической основы), подчеркнув при этом роль модернизационных процессов. Сама по себе указанная методологическая

¹ Морозова П.А. Национализм в современном политическом процессе: отечественные и зарубежные исследовательские стратегии // Вестник ВолГУ. Серия 4. История. Регионоведение. Международные отношения. 2011. №2. С. 141.

² Примордиализм // Большая российская энциклопедия: научно-образовательный портал – URL: <https://bigenc.ru/c/primordializm-d5b58a/?v=7824182>. – Дата публикации: 18.11.2022. – Дата обновления: 14.07.2023.

установка не отрицает возможность применения к российской истории примордиалистского подхода, однако способна продемонстрировать проблемы, с которыми сталкивается тезис об историческом ценностном единстве, и тем самым актуализировать вопросы о том, что именно считать «российскими» ценностями, насколько эти ценности являются «традиционными» и существуют ли более оптимальные, чем политика сохранения и укрепления «традиционных российских ценностей», способы выработки консолидирующей общегражданской идентичности.

С точки зрения конструктивизма (Б. Андерсон, Э. Геллнер, Э. Хобсбаум и др.), как представляется, можно выделить следующие основные предпосылки возникновения современных наций:

- 1) Преодоление феодальной раздробленности и формирование единых рынков, что усиливает экономические и иные связи между населением государства.
- 2) Индустриализация и урбанизация, поскольку только в городах люди отрываются от своих локальных корней и попадают в тот «котел», где формируются их общие устои и идентичность.
- 3) Развитие книгопечатания, а затем периодической печати и других средств массовой информации и коммуникации, и связанное с этим формирование единых языковых норм и «воображаемого сообщества».
- 4) Развитие образования, так как единое образование является сплачивающим опытом, порождает схожее мировоззрение и ценности.
- 5) Появление представительных органов и наделение населения избирательными правами, так как избирательный процесс способствует чувству принадлежности к единому коллективу.
- 6) Установление общих праздников, написание общей истории («колониализация прошлого») и пропаганда националистических идей, вследствие чего у людей возникает ощущение, что у них есть общие скрепы и что все они – часть единого целого (миф об общей исторической судьбе).

Перечисленным факторам те или иные представители конструктивизма придают разное значение. Так, например, Э. Геллнер делает акцент на индустриализации, тогда как Б. Андерсон – на развитии печати¹. Кроме того, в разных странах этих факторы могли играть неодинаковую роль. Тем не менее, во имя полноты картины, применительно к России представляется учесть каждый из них. Также следует отме-

¹ Шишков В.В., Хорошев С.В. Распавшийся нарратив: постимперский дискурс о национальном государстве в России // Среднерусский вестник общественных наук. 2021. №1. С. 90.

тить, что приведенный перечень (за исключением последнего пункта) разделяется не только собственно конструктивистами, но и представителями так называемого эволюционно-исторического направления примордиализма, в рамках которого, с одной стороны, нация рассматривается как социальная, а не биологическая общность, с другой стороны, среди факторов нациестроительства на первый план выдвигаются объективные исторические условия, а не интеллектуальные усилия политических и культурных элит.

Так или иначе, проанализируем, в какой исторический период перечисленные факторы возникают и начинают играть значимую роль применительно к России. При этом я буду исходить из того, что поскольку термином нация обозначают всех жителей той или иной страны, постольку о нации можно говорить лишь если перечисленные выше признаки (грамотность, доступ к печатной продукции, право голоса, связь с городской культурой и т.д.) распространяются на большинство жителей, либо хотя бы на большинство глав семей, способных транслировать новые ценностные установки на членов своей семьи. До этого термином нация можно обозначать лишь более узкие группы людей, что будет отличаться от современного словоупотребления: так, например, в конце XVIII в. Д.И. Фонвизин называл нацией российское дворянство¹. Итак, применительно к России перечисленные факторы выглядят следующим образом:

1. *Общий рынок, индустриализация и урбанизация.* Первые предпосылки складывания общего рынка в Московском государстве относятся к XVII веку. Тогда же формируется сельскохозяйственная и промысловая специализация отдельных регионов страны (с Юга – пшеница, с Каспия – рыба, с Урала – соль и т.д.). К тому же времени относится появление общероссийских ярмарок (Макарьевская, Ирбитская, Свенская и др.). Однако индустриализация в России набрала обороты только в середине XIX века, и по сравнению с передовыми странами Запада Российская Империя по части индустриализации всегда находилась в роли догоняющего. То же самое касается и урбанизации. К 1913 году в городах жили 19% населения², остальные проживали в деревнях и селах, а значит – придер-

¹ Миллер А. Приобретение необходимое, но не вполне удобное: трансфер понятия нация в Россию (начало XVIII – середина XIX в.) // *Imperium inter pares: Роль трансферов в истории Российской империи (1700—1917): сборник статей* / Ред. Ауст М., Вульпиус Р., Миллер А. М., 2010. С. 45.

² Ёлшина А.А. Процесс урбанизации в России: история и тенденции // *Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Экономика и право.* 2015. № 5-6. С. 7.

живались своих локальных традиций и устоев. Для сравнения: в то же самое время доля жителей городов в общем населении составляла в Англии – $\frac{3}{4}$, в Германии – $\frac{1}{2}$, во Франции – $\frac{2}{5}$ ¹.

2. *Печать*. Начало книгопечатания в Московском государстве относится ко второй половине XVI века (притом, что изобретение книгопечатания Гутенбергом – это середина XV в). Однако ещё на протяжении всего XVII века печатались в основном церковные книги². За пределы церкви книгопечатание стало активно выходить лишь при Петре I. Помимо учебной литературы печатались, например, проповеди Феофана Прокоповича, знаменитого апологета самодержавия. Тогда же, при Петре I (с 1703 г.), стала регулярно выходить первая российская газета – «Ведомости» (в Европе, как считается, периодическая печать зародилась в 1605 г.). В 1756 г. при Московском университете появились «Московские ведомости», а в 1811 г. – «Казанские известия» (первая газета за пределами Москвы и Санкт-Петербурга). Первая же частная газета – «Северная пчела» – появилась только в 1825 г., но практически сразу же, после восстания декабристов, стала носить консервативно-охранительный характер, являясь инструментом государственной пропаганды. Поначалу тиражи газет и книг были небольшими. Но к началу XX века произошли кардинальные изменения. Российская пресса в это время стала одной из мощнейших в мире. В 1914 году всего в стране выходило 916 газет и 1351 журнал на 35 языках народов Империи³. В 1913 г. было издано 34 тыс. книг (как в США, Великобритании и Франции вместе взятых, и примерно столько же, как в Германии)⁴.
3. *Грамотность*. Количество читающей публики, конечно, определялось распространением грамотности. И тут надо сказать, что т.н. берестяные грамоты показывают достаточно высокий уровень грамотности в Древней Руси, но из-за монголо-татарского ига эта традиция была утрачена. Показательно, например, что в конце XVI в. из 22 бояр, подписавших грамоту об избрании Годунова на царство, не знали грамоты четверо⁵. Начиная с XVII века ситуация по-

¹ Чикалов Р.А. Новая история стран Европы и Северной Америки (1815-1918). Минск, 2013. С. 19.

² Печатное дело // ЭСБЕ. Т. XXIIIа (1898): Петропавловский — Поватажное. С. 527

³ Галин В. Капитал Российской империи. Практика политической экономии. М., 2015. С. 15.

⁴ Там же. С. 14.

⁵ Грамотность // ЭСБЕ. Т. IXа (1893): Гравилат — Давенант. С. 547.

степенно налаживается: если во времена Ивана Грозного грамотными были в основном представители духовного и приказного сословия, то теперь их было немало среди дворян и посадских людей. За вторую половину XVII столетия Печатный двор издал 300 тысяч букварей, 150 тысяч учебных Псалтирей и Часословов, многие учились по рукописным азбукам, прописям и арифметикам. Но подавляющая масса населения оставалась неграмотной. За весь XVIII век средний уровень грамотности достиг лишь 2-6% среди женщин и 4-8% среди мужчин, в 8-10 раз уступая европейским странам и в 3-5 раз Японии и Китаю; на народное образование Россия в 1796 г. тратила 1,7% бюджета, или 1,17 млн руб., тогда как на содержание императорского двора – около 7 млн руб.¹. К началу XIX века в России было только 315 народных училищ, в которых обучалось 19 915 учащихся². Лишь в XIX веке система образования в России начинает активно развиваться. В итоге, по данным всеобщей переписи 1897 г., грамотным был уже каждый пятый, что существенно ниже уровня грамотности западных стран в тот период (например, в 1886-1887 гг. в России 2/3 рекрутов были неграмотны, тогда как во Франции таковых было менее 10%)³, однако в последующие годы число грамотных всё больше увеличивалось. Как представляется, вкупе с развитием печати, это позволяет говорить об общем информационном пространстве для значительной доли населения империи. Обязательное же школьное образование было установлено только большевиками в 1918 г. (Положение ВЦИК от 16 октября 1918 г. «О единой трудовой школе РСФСР»).

4. *Язык*. При ответе на вопрос, когда появился русский язык, следует различать древнерусский, церковнославянский, старорусский и собственно русский языки. Относительно ранних периодов истории сведения о языке весьма скудны. Так, о дописьменном периоде развития древнерусского языка известно очень мало, к тому же письменным языком в Древней Руси был церковнославянский, а не древнерусский. При этом некоторые исследователи отрицают существование единого древнерусского языка⁴, хотя большинство

¹ Ханин Г.И. Надо ли восхищаться Екатериной II? // Всероссийский экономический журнал ЭКО. 2011. Вып. 3 (441). С. 186.

² Калинина Е.А. 2012. Школьная реформа Александра I и «Положение об училищах» 1804 года // Труды исторического факультета Санкт-Петербургского университета. №11. С. 201.

³ Грамотность // ЭСБЕ. Т. IXа (1893): Гравилат — Давенант. С. 538-539.

⁴ Shevelov G.Y. A Historical Phonology of the Ukrainian Language. Heidelberg, 1979. 809 p.

всё же признаёт таковой, одновременно выделяя в нём ряд диалектных зон (количество которых неодинаково у различных авторов). Правда, становление такого языка относят лишь к XI веку¹. Так или иначе, в XIV в. по политическим причинам древнерусский язык распадается². Различные диалекты развиваются далее самостоятельно и постепенно складываются в севернорусское и южнорусское наречия. Одновременно усиление и расширение Великого княжества Московского привело к распространению существовавшего там диалекта, сочетающего в себе черты обоих наречий, в качестве разговорного койне (т.н. старорусский или великорусский язык). Единого литературного языка в тот период не существовало³. В официальных документах стала использоваться архаизированная версия старорусского языка, подчеркивающая величие Московского царства. Лишь в XVII веке на базе старорусского языка начинает складываться литературный русский язык. Сфера применения церковнославянского языка постепенно сужается и к петровскому времени ограничивается лишь богослужениями. Расцвет литературы в XVIII-XIX вв. приводит к стандартизации языковых норм и утверждению т.н. русского национального языка (что нередко связывается с именами М.В. Ломоносова и А.С. Пушкина).

5. *Избирательные права*. Первый парламент (Государственная Дума) появился в Российской Империи только в 1906 году в результате революции. До этого существовала традиция самоуправления (народное вече) в Новгороде, Пскове и других городах, но она прервалась в эпоху доминирования Москвы. С середины XVI века по середину XVII века существовала традиция созыва земских соборов. Но земские соборы созывались лишь в период слабости царской власти, особое значение получив во время Смутного времени. Как только власть укрепились, земские соборы перестали созываться. Республиканские идеи вынашивали, например, некоторые декабристы в начале XIX, однако тогда эти идеи были чрезвычайно далеки от сознания подавляющего большинства населения. Рефлексия правящей элиты над Великой Французской революцией

¹ Бранднер А. Проблематика периодизации истории русского языка: происхождение русского литературного языка // Opera Slavica. 1993. Vol. 3, Iss. 2. P. 28.

² Филин Ф.П. Происхождение русского, украинского и белорусского языков: историко-диалектологический очерк. М., 2006. С. 81.

³ Русский язык // Лингвистический энциклопедический словарь / Гл. ред. В.Н. Ярцева. М., 1990.

поначалу породила размышления о конституции, но в конечном итоге выбор был сделан в пользу консервации. Лишь поражение в Крымской войне 1853-1856 гг. вскрыло настоятельную необходимость реформ, которые провел Александр II в 1860-1870-е гг. Так, в 1861 г. отменяется крепостное право. Поскольку в литературе подчеркивается ключевая роль воинской повинности в распространении избирательных прав¹, стоит также отметить, что всеобщая воинская повинность была введена в Российской Империи в 1874 г. Таким образом, предпосылки для предоставления избирательных прав сложились всего за три десятилетия до того, как таковые были действительно предоставлены. В то же время в западных странах институт выборов и представительства имеет многовековую историю, и даже если принимать во внимание, что на более-менее широкие слои населения избирательное право там стало распространяться лишь в XIX веке, отставание России налицо (впрочем, это отставание резко обратилось первенством, когда в 1917 г. в России было введено всеобщее избирательное право).

6. *Праздники, история и национализм*. Нерабочие праздничные дни впервые были установлены Государственным Советом лишь в 1897 г. Почти все из них были православные праздники, но «иноверцам» разрешалось заменять эти праздники своими. Едиными для всех были т.н. «царские праздники» (дни рождения и именины членов царской семьи, день коронования и т.п.). Для сравнения, во Франции ещё со времен Великой Французской революции государственные праздники использовались как средство обеспечения народного единства².

Что касается исторической науки, то первым русским историком считается В. Татищев (XVIII век). Историческая наука при этом изначально была построена так, чтобы показать величие российского государства и государствообразующего русского народа.

К 1830-м гг. относится, с одной стороны, провозглашение теории официальной народности министром народного просвещения графом Сергеем Уваровым, с другой стороны, публикация первого «философического письма» Петра Чаадаева. В обоих случаях отчетливо видна фиксация на особом историческом пути и особых традициях России, которая впоследствии вылилась в спор западников и славянофилов, где

¹ Фишман Л.Г. Происхождение демократии («Бог» из военной машины). Екатеринбург, 2011.

² Иль О. Смех и священное. К истории государственных праздников во Франции // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2015. № 2(100).

представители каждого из противоборствующих лагерей пытались по-своему осмыслить российскую историю. С точки зрения конструктивизма, однако, речь здесь должна идти не об осмыслении, а о создании российской истории. Так, исследуя историю владений династии Рюриковичей-Романовых, западники и славянофилы «опрокидывали» в неё сформировавшиеся лишь в их историческое время представления о русском народе (известной путанице способствовало и многозначное летописное слово «русь»). В результате на базе общей культуры вырабатывалось и представление об общей «исторической судьбе». Причем о последней следует говорить применительно не только к прошлому, но и к будущему, ведь именно на представлениях о будущем основывались политические разногласия западников, славянофилов и официальной власти, тогда как в отношении прошлого они разделяли общее понимание того, что «русская» история и культура имеет свои уникальные особенности. Основываясь на представлениях об уникальности русского народа, интеллигенция Российской Империи к концу XIX века увлеклась размышлениями о «русской идее»: нередко русский народ воспринимался как народ-богоносец, хранящий истинную веру (т.н. мессианизм)¹, и в любом случае некритично принималась мысль о том, что у русского народа есть некоторое религиозное предназначение. Впрочем, все эти интеллектуальные брожения, никак не затрагивающие подавляющее большинство населения Российской Империи, представляют собой скорее внешнее выражение объективных процессов формирования общей идентичности, чем сознательное конструирование нации. Первые русские националистические политические организации, появившиеся лишь на рубеже XIX-XX веков (в т.ч. т.н. черносотенцы), также не имели достаточного влияния на широкие массы населения², чтобы стать катализатором этнического самоопределения. Российскому государству, в свою очередь, теория официальной народности нужна была лишь как противопоставление формуле «свобода, равенство, братство», а не как идеологическое обоснование политики нациестроительства (как раз наоборот, термин «народность» должен был вытеснить приобретшее революционный потенциал понятие «нации»³. Так или иначе, если и говорить о роли политических и куль-

¹ История философии: Запад – Россия – Восток. Книга третья: Философия XIX – XX вв. 2012. / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, А.М. Руткевича. М., 2012. С. 293-298.

² Иванов А.А., Казин А.Л., Светлов Р.В. 2015. Русский национализм: основные вехи исторического осмысления // Вестник РХГА. №4. С. 153.

³ Миллер А. Указ.соч. С. 60.

турных элит в формировании национального самосознания, то применительно лишь к XIX веку.

Какие же выводы можно сделать по результатам такого беглого взгляда на историю?

Представляется, что изложенное свидетельствует о том, что первые предпосылки для формирования русского народа появились в XVII веке, а окончательно он сформировался только на излете Российской Империи¹, когда уже определились нормы национального языка, развилась периодическая печать и книгопечатание, население стало более-менее грамотным и получило минимальные политические права, а интеллектуальная элита стала активно осмыслять феномен русскости. На самом деле, многие факторы, с которыми конструктивисты связывают рождение нации, появились лишь в СССР: всеобщее обязательное образование, всепроникающие средства массовой информации и коммуникации, торжественное празднование множества памятных дат и, наконец, полноценная индустриализация. До XVII-XIX вв. корректнее говорить о других видах идентичности, причем не просто потому, что этническая идентичность не была актуализирована, а потому, что русского народа как такового не существовало (существовала скорее область господства православной религии, поэтому и слово «русский» зачастую означало скорее религиозную, чем этническую принадлежность). Причем к тому же периоду (XVII-XIX вв.) относится формирование и развитие концепции триединого русского народа (великорусы, малорусы, белорусы), то есть этногенез украинцев и белорусов шел параллельно этногенезу русских, а обретение ими собственной государственности в первой четверти XX века (в конечном счете, в виде УССР и БССР) ускорило этот процесс. Про подавляющее большинство остальных народов Российской Империи можно сказать то же самое. С позиций конструктивизма сложно говорить о существовании множества народов, населяющих современную Россию, в период до прихода к власти большевиков, потому что, как правило, именно большевики дали этим народам письменность, унифицировали их языки, организовали обучение на национальных языках, даровали этим народам политическую автономию и т.д., то есть в сущности сформировали эти народы как таковые. Понятно, что этнические и языковые различия существовали на протяжении веков и даже тысячелетий. Но эти отличия накапливались от местности к местности более или менее плавно

¹ Жданко Т.А. Этнические общности и этнические процессы в дореволюционной России// Современные этнические процессы в СССР / Под. ред. Ю. В. Бромлея. Институт этнографии имени Н. Н. Миклухо-Маклая. М., 1975. С. 56.

(за исключением, пожалуй, религиозных отличий). Четкое же разграничение культурных признаков различных народов и формирование их уникального самосознания – это заслуга большевиков.

Но нас здесь интересует не столько русский народ (этнос), сколько российская нация. Под народом я имею в виду совокупность людей, объединенных, в первую очередь, языком и другими культурными признаками (такими как, например, хозяйство и быт, ценности и религия, обычаи и традиции и т.д.), а под нацией – совокупность людей, характеризующихся, в первую очередь, общим политическим самосознанием. Поскольку народ, как правило, исторически выступает основной для формирующейся нации, постольку сказанное выше о русском народе имеет значение и при анализе происхождения российской нации. Что касается последней, то применительно к ней действует тот же самый перечень факторов, который был рассмотрен выше, однако следует сделать несколько поправок, касающихся социального состава населения Российской Империи. Во-первых, существовало четкое разграничение правового статуса православных и иноверцев. По переписи 1897 г. православных и старообрядцев было 69,9%. Во-вторых, не менее серьёзное разграничение было между теми, кто владеет русским языком (по переписи 1897 г. они составляли всего 44,31% населения, а с учетом малорусского и белорусского языков – 66,8%), и теми, кто не владеет. Эти данные показывают, что треть населения государства не относилась к титульному этносу, не разделяла многие его ценности и не имела с ним равного правового статуса. Управление территориями компактного проживания такого населения осуществлялось особыми способами в зависимости от местных обычаев и образа жизни¹. В таких условиях нельзя говорить о предпосылках складывания единой гражданской нации, даже с учетом отмены крепостного права и постепенного нивелирования сословных различий. Соответствующие предпосылки появились лишь при наделении широких слоев населения избирательными правами в результате революции 1905-1906 гг. Но в 1917 г. к власти пришли большевики, а в 1922 г. был образован Советский Союз, и началось централизованное формирование не российской нации, а интернационального советского народа². В итоге, российская нация начала складываться лишь после распада СССР, когда, во-первых, нерусское население в подавляющем большинстве уже владе-

¹ Фадеичева М.А. Этническая политика в Российской Империи XIX В. «Положение об Инородцах» // Антиномии. 2003. №4.

² Фадеичева М.А. Концептосфера национальной политики позднесоветского периода: возможности актуализации // Антиномии. 2014. №2. С. 99.

ло русским языком как родным, во-вторых, религиозные отличия стали менее значимыми, в-третьих, правовой статус людей выравнился, в-четвертых, было провозглашено всеобщее избирательное право. Началом формирования российской нации можно считать Декларацию о государственном суверенитете РСФСР 12.06.1990 г., которой различные народы РСФСР провозгласили своё желание политического единства (что можно рассматривать как свидетельство общего самосознания), и в которой впервые упоминается термин «многонациональный народ», перекочевавший впоследствии в Конституцию РФ 1993 г. При этом, конечно, формулировки правовых документов можно рассматривать только в качестве отдельных (необязательно достаточных) признаков существования нации. Но важно зафиксировать, что эти признаки появляются только после краха сначала Российской Империи, а потом и Советского Союза, в рамках которых вместо политики строительства российской нации осуществлялась поддержка совершенно иных идентичностей. Кроме того, важно подчеркнуть, что сам по себе факт возникновения нового государства не свидетельствует о появлении новой нации. Однако возникновение Российской Федерации, по крайней мере, создало необходимые предпосылки для выработки новой, российской идентичности.

Таким образом, российская нация имеет крайне непродолжительную историю: она существует в лучшем случае с 1990 г., до этого об «историческом единстве» (в ценностном плане) говорить следует весьма осторожно¹. Соответственно, традиционными ценностями российской нации могут считаться только те ценности, которые существуют в постсоветский период; фактически это не столько традиция, сколько ценности, вырабатываемые здесь и сейчас теми же самыми поколениями людей, при которых и появились первые признаки российской нации. В свою очередь, отсылки к более ранним периодам при характеристике российской нации и её ценностей являются некорректными, поскольку в этом случае следует говорить уже не об истории и

¹ Любопытно в этом отношении мнение А. Аузана, который в одной своей книге (впервые вышедшей в 2011 г.) писал, что в России нация до сих пор не сложилась из-за продолжительного имперского прошлого, «и сейчас мало кто может перечислить, причем так, чтобы с ним не заспорили, три-четыре национальные особенности, которые конституируют русских как нацию». См.: Аузан А. Экономика всего. М., 2017. С. 154. Но уже в 2022 г. в другой своей книге он заявляет: «Бесспорно, нация сложилась, у нее есть черты, которые несильно колеблются от региона к региону, несмотря на то, что и история, и религия вроде бы должны были единство картины нарушать». См.: Аузан А.А. Культурные коды экономики: как ценности влияют на конкуренцию, демократию и благосостояние народа. М., 2022. Гл. 4.

ценностях российской нации, а об истории каких-то иных феноменов и о ценностях каких-то иных субъектов. Соответственно, об общих духовно-нравственных ценностях представляется корректным говорить либо как о российских, либо как о традиционных, но вряд ли существуют какие-то ценности, которые корректно было бы обозначать как «традиционные российские» (т.е. как традиции, присущие российской нации). О традиционных духовно-нравственных ценностях можно говорить в других смыслах: например, как о ценностях, которых придерживались предки современных россиян, или как о ценностях, которые были свойственны разнородному населению российского государства в предшествующие периоды истории. Но в таком случае непросто доказать, что эти ценности были свойственны большинству соответствующих субъектов и в этом смысле являются общими.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ: о том, почему нам стоит меньше обращать внимание на «цивилизационные особенности» России

В данной главе я попытаюсь покритиковать популярные среди российской интеллигенции суждения о «цивилизационных особенностях» России с двух сторон.

Во-первых, я покажу, что почти все те характеристики, которые приписывались России основоположниками так называемого «цивилизационного подхода», не свойственны современной России. Поэтому если раньше и существовала какая-то «российская цивилизация», то она вряд ли имеет какое-то отношение к современной России. Безусловно, любой культурной общности свойственно развиваться. Однако когда в результате такого развития от первоначального объекта практически ничего не остается, то возникает резонный вопрос: какое значение для нас сейчас должен иметь этот первоначальный объект?

Проведем аналогию. Какое значение для моей теперешней жизни имеет тот факт, что в детстве мне нравились футбол и динозавры, и должны ли эти факты как-то учитываться мной при построении планов на дальнейшую жизнь? Я думаю, что для одних людей действительно важно во взрослой жизни осуществить детскую мечту, но другие сильно изменились, поэтому для них увлечения детства являются в лучшем случае лишь приятными воспоминаниями. Но никакой необходимой связи тут нет. И точно так же, как взрослый человек не связан тем, что в детстве был пристрастен к футболу и динозаврам, так и общество в целом никак не связано с теми характеристиками, которые были свойственны ему когда-то очень давно. Более того, у нынешних россиян нет и не может быть никаких воспоминаний о, например, позапрошлом веке, поскольку они в нём не жили; некие образы, выполняющие функции воспоминаний, могут разве что навязываться им государственной политикой памяти. Соответственно, для россиян культурные особенности царской России в теории должны иметь ещё меньшее значение, чем для индивида – его детские увлечения, если только государство не заставляет их думать иначе.

Более того, из моего анализа будет следовать, что «цивилизационное» прошлое должно интересовать россиян лишь постольку, поскольку содержит в себе нечто вроде «детских травм», которые нам придётся проработать, чтобы прийти к процветанию. Речь идёт об авторитаризме, ресурсном проклятии и т.п. факторах, образующих «эф-

фект колеи» (path dependence), а во взаимном влиянии друг на друга – ещё и «порочный круг».

Считающиеся основоположниками «цивилизационного подхода» к осмыслению истории Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер и А.Дж. Тойнби предложили, помимо прочего, свое собственное видение цивилизационных особенностей России. Взгляды указанных авторов во многом не совпадают, однако если обобщить их, то особенности России сводятся к следующему: 1) Автократия; 2) Традиционность устоев; 3) Коллективизм в сознании и на практике; 4) Особый характер русской души. Я, в свою очередь, буду доказывать, что в современном российском обществе многие из указанных характеристик отсутствуют. Так, несмотря на то, что большинство жителей России считают себя православными, роль религии в их жизни далеко не определяющая, а значимость религии для граждан сравнительно прежних исторических эпох низка. В духовном плане россияне соответствуют типичным характеристикам современного общества. Коллективизм также не может рассматриваться как типичная характеристика современного российского общества, по крайней мере в том смысле, что коллективная ответственность уже давно считается анахронизмом, коллективный труд (в объединениях, подобных сельской общине или колхозу) практически отсутствует, гражданское общество неразвито, а большая семья сменилась малой нуклеарной. Несмотря на то, что крепкая семья называется россиянами ключевой ценностью, статистика разводов не соответствует этим заявлениям; в любом случае патриархальная модель семьи ушла в прошлое. В качестве характеристик современной России, соответствующих взглядам представителей «цивилизационного подхода», можно называть разве что автократию (хотя при этом не должна выноситься за скобки разница между царским самодержавием, советским политбюро и нынешним политическим режимом) и отдельные черты экономики (завязанность на природные ресурсы). При этом утверждения об особом характере русской души как раньше, так и теперь зачастую не подтверждаются убедительными верифицированными данными. Таким образом, даже если современную Россию и корректно было бы характеризовать как отдельную «цивилизацию», то вряд ли верно делать это через отсылку к особым (самобытным, уникальным) традиционным ценностям и вообще к традиции как таковой. Как вариант, можно рассматривать традиционные российские духовно-нравственные ценности, продвигаемые нынешней властью, в первую очередь не как неизменные характеристики нашего прошлого, через

которые раскрывается уникальность России, а как ориентир для будущего, то есть как утверждение новой цивилизационной модели.

Во-вторых, в этой главе я покажу, что некоторые характеристики, которые рассматриваются как ключевые для «российской цивилизации», нередко оспаривались в рамках интеллектуальной традиции того самого общества, которому они приписывались. С этой целью я прибегну к сравнительному анализу социально-политических взглядов русских мыслителей и интеллектуалов Великого княжества Московского и Московского царства в период с возвышения Москвы и окончательного оформления централизованного государства в конце XV в. и вплоть до восшествия на престол Петра I и превращения России в империю. Этот период важен потому, что зачастую именно он (т.е. уже не Киевская, а Московская Русь) рассматривается как точка зарождения «российской цивилизации».

Указанный анализ будет осуществляться в контексте считающейся традиционной для «русской ментальности» идеи правды. Надо сказать, такой ракурс обусловлен не только тем, что основные социально-политические идеи рассматриваемого периода вращались вокруг понятия правды, но и потому, что в представлениях о правде я лично разбираюсь несколько больше, чем в других вопросах, но я надеюсь, что этот субъективный момент не сильно повредит научной истине, и ключевые особенности политико-правовой мысли мной не будут упущены.

Методологическая особенность предлагаемого на суд читателя исследования заключается при этом в сосредоточении внимания на трёх ценностях, которые обычно считаются традиционными для русской культуры: самодержавии, православии и коллективизме. Я покажу, что наряду с указанными ценностями во множестве произведений отстаивается и то, что можно назвать контрценностями (ограничение власти царя, принижение значимости религиозных ритуалов при одновременном возвышении «мирских» ценностей и, наконец, индивидуализм). Тем самым я попытаюсь продемонстрировать сложность и неоднозначность «русской» традиции политической философии, и необходимость её защиты от идеологических искажений и фальсификаций, что особенно актуально в сегодняшней ситуации активных дискуссий о признаках и существо российской цивилизации. Я предлагаю, в частности, рассматривать, с одной стороны, взгляды, присущие самой власти и тем мыслителям, на которых она опирается, и, с другой стороны, оппонирующие взгляды, выражаемые либо противниками власти, либо – в типичном случае – теми, кто обращается к ней с опре-

деленными политическими советами. Официальная точка зрения рассматриваемого периода оправдывает абсолютную единоличную власть, а также построение Православного Царства, т.е. строгую регламентацию всех сфер жизни человека на основе религиозного идеала. Оппонирующие точки зрения исходят из того, что власть монарха должна быть ограничена благом подданных, справедливостью и законом, царю должны быть присущи христианские добродетели, неправедных царей можно и нужно свергать, при этом государство не должно увлекаться религиозным миссионизмом, регламентировать внешние проявления религиозности своих подданных, а вместо этого должно обратиться к идеалу светской справедливости, будучи терпимым к инакомыслящим. Кроме того, я буду утверждать, что в политико-правовой мысли рассматриваемого периода отсутствуют убедительные свидетельства того, что образованная элита тогдашнего общества исповедовала строго коллективистские, а не индивидуалистические идеалы.

1. Россия в трудах основоположников «цивилизационного подхода» vs современная Россия: сравнительный анализ

Понятие «цивилизационного подхода» многогранно, но обычно под ним понимают представление, согласно которому развитие человечества происходит в рамках и под определяющим влиянием больших культурных общностей, именуемых цивилизациями. Своим акцентом на культурных факторах и, как правило, циклическим восприятием истории цивилизационный подход противопоставляется формационному подходу, черпающему свои основания в философии К. Маркса. К основоположникам цивилизационного подхода обычно относят Д.Я. Данилевского, О. Шпенглера и А. Тойнби¹. Все три автора в своих трудах дали подробную характеристику множества цивилизаций, в том числе и той, к которой они относили Россию. Ниже будут исследованы взгляды основоположников «цивилизационного подхода» на «цивилизационные» особенности России. Эти особенности далее будут сопоставлены с культурными характеристиками современной России. Актуальность такого сравнительного анализа обуславливается современным позиционированием России как отдельной цивилизации, покоя-

¹ Усмонов А. Историческая наука и цивилизационный подход // Ученые записки Худжандского государственного университета им. академика Б. Гафурова. Гуманитарные науки. 2012. №1(29). С. 140.

шейся на некоторых традиционных ценностях. Целью исследования, в свою очередь, является проблематизация такого позиционирования, как с точки зрения соответствия современной России тем ценностям, которые ранее выделялись цивилиazionистами, так и с точки зрения привлекательности их возрождения и/или сохранения. Однако вопрос о привлекательности будет подробнее рассмотрен в следующей главе.

При этом необходимо сразу оговориться, что речь здесь не будет идти об оспаривании самой возможности применения цивилизационного подхода к анализу российского общества, или же об оспаривании наличия у современных россиян ценностных традиций, достойных сохранения и укрепления. Цель данного параграфа гораздо более скромная: показать, что для вышеуказанного позиционирования России явно недостаточно обращение к её характеристикам в трудах основоположников цивилизационного подхода, а также обозначить некоторые вопросы, которые нуждаются в дальнейшей научной проработке.

Безусловно, к настоящему моменту цивилизационные исследования продвинулись далеко вперед, а потому критика первопроходцев может не без основания показаться слишком легким и неактуальным занятием. Однако данный параграф практически не содержит такой критики: к трудам основоположников цивилизационного подхода мы будем обращаться в первую очередь потому, что в них содержится более или менее обстоятельная характеристика современной им «русской цивилизации». Таким образом, не стоит самостоятельной задачи покритиковать концепции Данилевского, Шпенглера и Тойнби.

Проблема же видится в том, что в современной отечественной литературе, как отмечают исследователи¹, цивилизации чаще всего понимаются в качестве «ставших» (неизменных), а не «становящихся» исторических структур. При таких обстоятельствах факт культурных изменений, как представляется, требует дополнительного осмысления и концептуализации. Это проявляется и на примере характеристики России как отдельной цивилизации, зарождение которой относится к далекому прошлому. Соответствующей проблемы не возникало бы, если бы цивилизация (русская, в частности) понималась как некоторое макроуровневое социокультурное образование без привязки ко многовековым «константам», «культурным кодам» и т.д. В этом случае цивилизация могла бы стремительно изменяться, оставаясь собой (как изменяется любое общество, при этом оставаясь тождественным самому себе). Но именно сочетание цивилизационного позиционирования с

¹ Гранин Ю.Д. "Цивилизационный подход". Становление и эволюция // Проблемы цивилизационного развития. 2020. Т.2. №2. С. 80-81.

традиционными (т.е. сохраняющимися в ходе истории) ценностями и иными культурными характеристиками с учетом исторических реалий нуждается в дополнительном теоретическом обосновании. В этом случае определение цивилизации через данные культурные характеристики неизбежно приводит к выводу, что с их утратой прекращает существование и цивилизация как таковая. Так, например, российскую цивилизацию следует признавать существующей лишь постольку, поскольку сохраняется некий набор культурных (в т.ч. ценностных) её особенностей. Однако, как будет показано ниже, те уникальные черты России, которые можно было выделить во времена Данилевского, Шпенглера, а затем и Тойнби (и которые данные авторы выделяли), к настоящему времени по большей части утрачены. Соответственно, приходится либо обосновывать наличие некоторых констант, которые указанными авторами замечены не были, либо искать иные способы определения российской цивилизации.

Россия в трудах основоположников «цивилизационного подхода».

Н.Я. Данилевский в своем фундаментальном труде «Россия и Европа» (1869) использовал не понятие цивилизации, а понятие культурно-исторических типов (КИТ). По его мнению, уникальность каждого культурно-исторического типа может быть охарактеризована с точки зрения достижений в четырех областях: религия, политика, экономика и собственно культура (которая включает науку, искусство, технику). Применяя данные критерии к славянскому культурно-историческому типу, Данилевский указывает на следующее:

- 1) В религиозном плане славянский КИТ отличается православной верой, при этом «религиозная деятельность русского народа была по преимуществу охранительно-консервативной»¹, а религия в целом играет существенную роль;
- 2) В политическом отношении Русское государство в ходе истории постепенно расширялось, но, по мнению автора, всё же якобы не является «завоевательным»², при этом у России никогда не было колоний в том смысле, что поселенцы Сибири всегда сохраняли тесную связь с Москвой, а потому государство оставалось единым (Западу же свойственны тенденции к децентрализации и плюрализму); в свою очередь русский народ обладает высоким уровнем политического сознания, имеет способность и привычку повиноваться, уважать власть и доверять ей, лишен какого-либо власто-

¹ Данилевский Н.Я. Указ.соч. С. 578.

² Там же. С. 33-58.

любия, и не считает необходимым вмешиваться в то, в чем считает себя некомпетентным, однако способен и к бунту, например если сомневается в том, что царь – законный, или если недоволен крепостным гнётом;

- 3) экономически Россия характеризуется земледелием и ресурсодобывающими отраслями, а также общинным укладом (на Западе же развиты промышленность, торговля и индивидуализм);
- 4) в культурном плане «совершенное до сих пор русским и другими славянскими народами в науках и искусствах – весьма незначительно в сравнении с тем, что сделано двумя великими культурными типами: греческим и европейским», чему причиной «сравнительная молодость» славянских народов, «недавность вступления на поприще исторической деятельности и неблагоприятные в этом отношении обстоятельства их развития»¹. Так или иначе, Данилевский полагает, что в отличие от западной культуры, которая характеризуется стремлением к индивидуализму, рационализму и материальному прогрессу, русская культура ориентирована на коллективизм, духовность и нравственность.

О. Шпенглер, характеризуя Россию (русско-сибирскую, ещё якобы только зарождающуюся культуру) во втором томе «Заката Европы» (1922), говорит о псевдоморфозе – восприятии Россией внешних западных форм, чуждых исконной «русскости», что порождает такие дихотомии, как религия-светскость, крестьянство-города/буржуазия, внеисторичность-историчность и т.д. (Здесь он по сути вторит Данилевскому, согласно которому «прививка» элементов чужой цивилизации ни к чему хорошему не приводит.) Чуждыми России по Шпенглеру оказываются «поздние искусства и науки, просвещение, социальная этика, материализм», также «государство с его цивилизованной дипломатией, судопроизводство и администрация» (в этом смысле и Петр I и Ленин – западники, чуждые всему русскому).

Носителем же русской души Шпенглер считает Достоевского: «Такая душа смотрит поверх всего социального. Вещи этого мира представляются ей такими маловажными, что она не придает их улучшению никакого значения»². С антибуржуазным характером русской души автор связывает и преимущественно аграрное хозяйство страны.

Истоки особого духовного опыта и миропонимания русских Шпенглер усматривает в православии и пространственном сознании.

¹ Там же. С. 593.

² Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. М., 1998. С. 197-201.

Так, широкая территория и протяженность российского государства, по Шпенглеру, формируют особую "пространственную душу", стремящуюся преодолеть расстояния и границы, смиренную и стойкую, но склонную к рабству¹. (И поскольку русский человек всегда смотрит вдаль, а не вверх, Шпенглер даже заявляет: «Русский астроном – ничего более противоестественного быть не может»²). Шпенглер считает, что русская душа «самоотверженным служением и анонимно тщится затеряться в горизонтальном братском мире», и якобы не стремится господствовать над чужим³. Влияние православной веры, в свою очередь, определяет глубокую духовность россиян, стремление к созерцательной жизни и осознанию вечных ценностей. По сравнению с западноевропейской культурой, ориентированной на рационализм и материализм, русский человек живет ощущением божественного присутствия и внутренней гармонии; «мышление деньгами» для него грех⁴.

Одной из черт русской души, согласно Шпенглеру, является чувство общинности и солидарности: люди объединены крепкими социальными связями, основанными на взаимопомощи и поддержке (семья, община), что резко отличает русскую культуру от западного индивидуализма. Так, рассуждая о русском мироощущении, утверждает, что для него «не существует никакого «я»», приводя в пример фразу из Достоевского: «Все виноваты во всем»⁵.

Кроме того, выражением «русскости» Шпенглер называет «примитивный московский царизм»⁶.

Интересно, что в более позднем труде «Годы решений» (1933) Шпенглер стал воспринимать большевиков уже не как европейцев, а как азиатов (вторых золотоордынцев), «отвоевывающих» Россию после того, как её аннексировала Европа в лице Петра I⁷.

¹ Spengler O. Das Doppelantlitz Russlands und die Deutsche Ostprobleme. / Spengler O. Politische Schriften. München, 1933.

² Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. М., 1998. С.307.

³ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М., 1993. С. 489.

⁴ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. М., 1998. С. 528.

⁵ Там же. С. 307. См. также: Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М., 1993. С. 490.

⁶ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. М., 1998. С. 197.

⁷ Spengler O. Jahre der Entscheidung. I. Teil. Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung. München: Verlag C.H. Beck, 1933. S. 43.

Существует заметное сходство между взглядами Данилевского и Шпенглера на Россию: «Они сходно определяют коренную черту западной и русской культуры, но так как своя культура каждому из них ближе и дороже, то насильственность как коренную черту западной культуры, по Данилевскому, Шпенглер смягчает до воли к власти, а терпимость как главную характеристику русской культуры..., противопоставляя, как и Данилевский, стремлению к господству, снижает до безвольности»¹.

Наконец, А. Тойнби в своем «Постижении истории» (1934-1961) выделяет православно-христианское, или византийское общество, расположенное в Юго-Восточной Европе и России. Однако его характеристика данного общества существенно отличается от шпенглеровской. Так, вестернизацию, предпринятую сначала Петром I, а затем и большевиками, он рассматривает как сознательный и добровольный акт, представляющий собой рациональный ответ на западную угрозу, а не как нечто чуждое (при этом он также отмечает роль православной церкви как хранителя достижений античной, т.е. по сути западной, философии и науки). Кроме того, мыслитель скептически относится к утверждению, что цивилизационные особенности определяются природной средой. Так, «гипотеза, согласно которой своеобразие православного христианства – продукт русских лесов, рек и зимы, может быть опровергнута указанием на то, что аналогичные условия не породили цивилизации в Канаде»², хотя природные условия, безусловно, определяют экономический уклад; территориальную экспансию Тойнби вообще интерпретирует как признак упадка.

Впрочем, Тойнби согласен с мыслью, что Россия лишь внешне копирует западные образцы. Так, петровские реформы, в конечном счете, привели лишь к укреплению крепостничества и царизма, что в перспективе стало тормозом развития; советский проект также очень сильно отклонился от первоначальных западных коммунистических идей (умерев в 1975 г., Тойнби не застал кризис плановой экономики, также в итоге ставшей тормозом развития). Особенность русской культуры Тойнби видит в том, что она использует западные ереси, заявляя при этом о своем духовном (идеологическом) первенстве (православие против католичества и протестантства, коммунизм против капитализма)³.

¹ Горелов А.А., Горелова Т.А. «Закат Европы» О. Шпенглера и возможность заката мира // Знание. Понимание. Умение. 2016. №1. С. 35-36.

² Тойнби А. Дж. Постижение истории. М., 2010. С. 104.

³ Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад. М., 2011. С. 257-261.

По мнению Тойнби, одной из ключевых характеристик право-славной цивилизации является церковь, подчиненная государственной власти и обеспечивающая её стабильность и легитимность¹. Британский историк пишет, что для русского человека «церковь может быть хоть христианской, хоть марксистской, лишь бы она служила интересам государственного управления»². Укрепляя авторитет монархов, православие тем самым препятствовало развитию гражданского общества и демократии. В заключительных томах «Постижения истории» (написанных в разгар холодной войны) он едко отмечает терпимость русского народа к царизму и коммунизму, которые суть тоталитаризм. Правда, он признает, что такое положение дел – это отчасти следствие давления извне.

Подводя итог краткому изложению взглядов Данилевского Шпенглера и Тойнби относительно той культурно-исторической общности, ведущую роль в которой занимает Россия, можно сформулировать следующие особенности таковой:

- 1) Автократия;
- 2) Традиционность устоев;
- 3) Коллективизм в сознании и на практике;
- 4) Особый характер русской души (ориентированность на нематериальное и вечное, созерцательность, смирение и покорность, стойкость и т.п. качества).

Следует отметить, что каждый отдельный автор обращал внимание лишь на некоторые из указанных признаков, а приведенный перечень является обобщением взглядов трёх авторов в той части, в которой они не противоречат друг другу.

Отмечу также, что у Данилевского и Шпенглера присутствует утверждение, что русские не склонны к завоеваниям и присвоению чужого (Тойнби, наблюдая расширение Восточного блока, уклонился от такой оценки). Хотя в целом я не ставлю перед собой задачу оценить обоснованность взглядов основоположников цивилизационного подхода на Россию, но в этом отношении подчеркну, что указанное утверждение представляется мне в корне не верным³. Кроме того, с учетом

¹ Тойнби А. Дж. Постижение истории. М., 2010. С. 330-331; Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад. М., 2011. С. 169-171.

² Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад. М., 2011. С. 173.

³ Авторам подобных утверждений хочется задать вопрос: как из Киевской Руси или из маленького Московского княжества возникла Российская Империя, СССР или Российская Федерация? Часто встречающиеся сегодня тезисы о мирном вхождении множества народов в состав российского государства попросту не соответствуют действительности: миром ли покорилась Казань? мирно ли был присоединен Кавказ? с миром ли Ер-

того, что рассматриваемые авторы жили в разное время, некоторые характеристики России, такие как аграрный характер экономики или доминирование православной веры, которые выделял Данилевский, для более поздних авторов, очевидно, уже утратили актуальность (Тойнби, например, пытался найти общие черты православной веры и веры в коммунизм, и нашёл эту общность в тесной связи с государством)

Ещё одной особенностью России, согласно всем вышеуказанным авторам, является то, что она внешне похожа на Запад, постоянно взаимодействует с ним, но при этом сущностно отличается от западных стран. Эта двойственность не случайна, однако является не столько культурной особенностью России, сколько следствием самой методологической установки представителей цивилизационного подхода, заключающейся в противопоставлении России и Запада как различных цивилизаций. Суть здесь в следующем. Достаточно легко ответить на вопрос, чем Россия отличается от стран Запада. Но не менее легко ответить и на вопрос, чем Польша отличается от Испании, а Испания – от США. В свою очередь такие авторы, как Данилевский, Шпенглер и Тойнби, изначально руководствуются постулатом, согласно которому Россия – это центр особой цивилизации, отличающейся от западной, и уже в подтверждение данного постулата начинают выискивать те или иные особенности России, и одновременно – общие культурные признаки западных стран. Тем самым данные авторы впадают в распространенную предвзятость подтверждения (*confirmation bias*). В действительности же культурных различий предостаточно не только у множества граничащих друг с другом стран, но зачастую и у двух людей, живущих по соседству; вместе с тем, у них будет и немало сходств. Проведение разграничительной линии между двумя культурами нередко является произвольным. И именно такая произвольность, как представляется, и проявляется у основоположников цивилизационного подхода, поскольку они не смогли показать, что те различия России и Запада, о которых они говорят, действительно являются сущ-

как шел в Сибирь? И так далее. Но, как гласит известная поговорка, насильно мил не будешь. Поэтому разговоры о том, что русское/российское государство «облагодетельствовало» другие народы своим завоеванием, а национальный гнет при этом отсутствовал, зачастую основываются на передергивании фактов. Я, в свою очередь, не отрицаю сложности вопросов об условиях присоединения новых земель и взаимоотношениях между русским и другими этносами, но хочу лишь обратить внимание на то, что в попытке выставить Россию в лучшем свете многие исследователи вдруг начинают закрывать глаза на очевидные факты, выпячивая лишь те факты, которые вписываются в их картину мира.

ностными, т.е. имеющими определяющее значение. Так или иначе, поскольку между Россией и Западом имеются также заметные сходства, постольку вышеприведенные авторы обозначают их как внешние, несущественные, случайные и т.п. С учетом изложенного, «внешнюю» похожесть России на Запад и «сущностную» несхожесть с ним следует считать не какой-то особенностью России, а скорее неизбежным следствием самого методологического подхода авторов, предпринимающих попытки отделить Россию от Запада и придать такому делению наибольшую значимость.

Современная Россия.

Итак, выше были перечислены те особенности, которые приписывали России основоположники так называемого цивилизационного подхода. Я не оценивал то, насколько мнения этих авторов соответствовали современной им действительности, а скорее принял за истину то, в чем эти мнения совпадали. Вследствие этого акцент мной был сделан не на сравнительном анализе их мнений, а на обобщении (синтезе) этих взглядов. В результате был получен перечень признаков «российской цивилизации». Но с учетом возросшего интереса к цивилизационному подходу представляется целесообразным проанализировать, насколько вышеуказанные особенности распространены именно в нынешней России. Иными словами, ответить на следующий вопрос: если даже когда-то Россия культурно отличалась от Запада рядом признаков, то насколько эти отличия релевантны современности?

Дело в том, что цивилизация обычно рассматривается как культурно-историческая общность, т.е. как общество, не просто обладающее некоторыми культурными особенностями, но и имеющее особый исторический путь, вследствие чего появляются основания говорить о традиционных ценностях, свойственных этому обществу. Проблема в том, что культурные характеристики изменяются с течением времени, а значит может возникнуть ситуация, при которой культурные границы, разделявшие те или иные общества, начинают проходить совершенно иначе. В этом случае возникает вопрос о корректности прежних представлений о цивилизациях. Чтобы сохранить прежние разграничения (например, противопоставление российской и западной цивилизаций), в новых исторических обстоятельствах приходится выявлять новые культурные особенности. Но тогда мы имеем дело с упомянутой выше предвзятостью подтверждения: желая найти различия двух обществ, мы их обязательно находим, и на этом основании говорим о том, что цивилизационные отличия сохраняются, но одновременно игнорируем вновь возникшие сходства, которые наверняка также будут

существовать. Другой вариант осмысления культурных изменений состоит в том, чтобы признать смерть прежних цивилизаций и возникновение на их месте новых, с новыми границами и новыми характеристиками. Вероятно, в этом ключе следует трактовать позицию Ю.Д. Гранина, согласно которой российская история представляет собой смену «нескольких цивилизационных типов развития», а именно: ««православная цивилизация» Московского царства (XVI–XVII вв.), «цивилизационная псевдоморфоza» империи Романовых в XVIII и середине XIX века, «гибридная цивилизация современного типа» России кануна Первой мировой войны и «советская цивилизация», представлявшая альтернативный Западу тип современного развития»¹. Если так, то Данилевский, Шпенглер и Тойнби застали, по сути, три разные цивилизации.

Ниже будут продемонстрированы культурные изменения, свойственные современной России. Это делается с тем, чтобы показать, что эти культурные изменения проблематизируют само понятие о российской цивилизации как культурно-исторической общности, поскольку если перечисленные выше характеристики российской цивилизации нерелевантны сегодняшнему дню, для сохранения соответствующего понятия мы должны либо впасть в предвзятость подтверждения, выискивая новые отличия России от Запада, либо утверждать, что сегодня существуют совершенно иные цивилизации на месте тех, о которых нам говорили Данилевский, Шпенглер и Тойнби. Если следовать тому же Ю.Д. Гранину, то современная Россия представляет собой не столько цивилизацию, сколько «цивилизационный гибрид» архаики, советского прошлого и западной современности, а ценностно-смысловое ядро новой цивилизации ещё только предстоит сформировать².

Несколько слов о теоретико-методологических предпосылках излагаемого ниже исследования. Я исхожу из того, что любая характеристика той или иной цивилизации на сегодняшний день должна быть подтверждена надёжными эмпирическими данными. Вместе с тем, сложно требовать такого же уровня обоснования от мыслителей предшествующих эпох, ведь сама социологическая наука в те времена ещё не была достаточно развита, а необходимые статистические данные либо отсутствовали, либо были недоступны независимым исследователям. Именно поэтому выше я не был склонен оспаривать те характеристики российской цивилизации, которые назывались основоположни-

¹ Гранин Ю.Д. "Цивилизация" и цивилизационная эволюция России // Проблемы цивилизационного развития. 2021. Т.3. №1. С. 81-98.

² Там же. С. 96.

ками цивилизационного подхода. Однако, когда речь идёт о современной России, нельзя не обращаться к эмпирико-социологическому уровню, иначе исследование попросту потеряет статус научного.

Верования и убеждения. Начнем с православной веры и – в более широком плане – идеологической сферы.

Согласно социологическим опросам (здесь стоит отметить, что данные ФОМ, ВЦИОМ, ИСПИ РАН и признанного российскими властями иностранным агентом Левада-центра порой сильно отличаются, поэтому я буду говорить лишь об общих тенденциях)¹, в самом начале 1990-х гг. православными себя считали около 1/3 жителей России, но уже к 2003-2004 гг. их доля перевалила за 2/3, и с тех пор даже по самым «пессимистичным прогнозам» не была меньше 65% населения, по некоторым же данным иногда достигая 80%. Эти данные, казалось бы, свидетельствуют о возрождении в современной России православной традиции. Но не следует забывать, что количество тех, кто соблюдает все православные посты или регулярно посещает церковные службы, в Российской Федерации навряд ли когда-либо превышало 5% от населения. В то же время, данные того же Левада-центра (которого Минюст РФ считает иностранным агентом) показывают, что количество жителей России, для которых религия играет важную роль в жизни (основную или достаточно значительную) с начала 1990-х гг. увеличивалось, и к 2024 г. впервые в новейшей истории превысило 50%. Таким образом, сегодня мы наблюдаем амбивалентную картину. С одной стороны, большинство жителей России считают себя православными, тем самым наследуя традицию, существовавшую в Древней Руси, Московии и Российской Империи. С другой стороны, 45% сегодняшних россиян отмечают, что религия не играет в их жизни существенной роли. И в этом смысле, в отличие от характеристики, данной России Данилевским и Шпенглером, сегодняшних россиян (или даже только русских) в целом вряд ли можно охарактеризовать как достаточно религиозных.

На самом деле проблемы с этой характеристикой возникли уже применительно к СССР, в котором официальной идеологией стал коммунизм. Однако, в современном российском обществе поддержка коммунистических партий в целом невелика. Популярность социалистических идей заметно выше, по некоторым оценкам им симпатизируют до

¹ См.: Пост приняли // Коммерсант. 18.03.2024. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/6578502>; Празднование Пасхи и религиозные предпочтения россиян // Левада-центр. Аналитический центр Юрия Левады. 27.04.2024. URL: <https://www.levada.ru/2024/04/27/prazdnovanie-pashi-i-religioznye-predpochteniya-rossiyan/>

2/3 населения¹. Так или иначе, представляется очевидным, что коммунизм в современной России ещё в меньшей степени, чем православие, претендует на статус «идеологической скрепы».

Смена православия коммунизмом в своё время заставила Тойнби искать параллели между ними. Но сходство он нашел лишь в тесной связи между государством и религиозно-идеологической сферой общества, т.е. в особом институциональном устройстве (мол, россияне на самом деле верят в «интересы государства», хотя те же славянофилы выступали как раз против «огосударствления» церкви!). Более глубокий анализ можно встретить у Н.А. Бердяева, который в 1930-х гг. обратил внимание на то, что в СССР коммунизм, с его акцентом на социальной справедливости, жертвенности и аскетизме, приобрел религиозное значение, выступив своего рода мессианской идеей, подобно прежней идее Третьего Рима². Так или иначе, сегодня нам следует, как минимум, учитывать действующую Конституцию, защищающую идеологическое многообразие, да и ценности самих россиян, для которых плюрализм мнений давно стал новой нормой. Мессианское предназначение простым народом также рассматривается скорее как маргинальная идея (в отличие от идеи «великой державы», не предполагающей воплощения никакой особой вселенской миссии). Таким образом, современная Россия в любом случае стоит особняком.

Более того, попытки найти такие связи православия и коммунизма, которые бы оправдывали статус России как особой цивилизации, характеризующейся исторической преемственностью ценностей, кажутся мне не слишком убедительными. Конечно, и православие, и коммунизм имеют в основе некоторые общечеловеческие ценности, но этого явно недостаточно. Стоит добавить, что ни православие, ни коммунизм не имеют необходимой связи с мессианским сознанием: такая связь проступала лишь в относительно короткие периоды истории, причем исключительно по инициативе государства. В целом относительно содержания верований наших предков можно констатировать, то они претерпели сильные изменения за последние 150-200 лет, поэтому здесь уместнее говорить о радикальных разрывах традиции (сначала в 1917 г., а потом в 1991 г.), чем о преемственности.

¹ Россияне больше всего симпатизируют социалистической идеологии, на втором месте – консерватизм, на третьем – либерализм. Изучаем идеологические предпочтения россиян // 26.02.2024. URL: <https://siapress.ru/blogs/127518-izuchaem-ideologicheskie-prepdochteniya-rossiyan>

² Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.

Современные россияне придерживаются самых разных верований и взглядов¹, но в целом принадлежат к светской культуре, и допускают плюрализм взглядов. Вопреки Шпенглеру, россияне оказались не чуждыми просвещению, светским искусствам и наукам, социальной этике и материализму, а российскому государству оказались не чужды такие «секулярные» институты, как дипломатия, судопроизводство и администрация. Это, конечно, не означает, что россияне разделяют некую «западную» культуру, и что они не имеют культурных особенностей. Но это показывает, что в духовном плане россияне соответствуют типичным характеристикам современного общества, и противопоставление «модернового Запада» и «традиционной России» совершенно точно не релевантно сегодняшнему дню. Так, согласно знаменитой «культурной карте Инглхарта-Вельцеля», в России секулярные ценности преобладали над традиционными на протяжении всей постсоветской истории (т.е. религиозные убеждения и семейные ценности считаются у нас частным, а не общественно-значимым делом), и по этому показателю Россия находилась на уровне не ниже многих европейских стран².

Коллективизм. Что касается такой характеристики российско-го/русского сознания, как коллективизм, то для определения того, насколько она свойственна современным россиянам, важно уточнить её смысл.

Так, например, одним из главных проявлений коллективизма в Древней Руси можно считать коллективную ответственность (будь то перед Богом или перед земной властью). Однако уже в XVII веке в этой области начинаются изменения, обусловленные как возрастанием значимости индивидуального начала, так и попытками построить эффективное «регулярное государство», и сегодня идея коллективной ответственности по большей части считается анахронизмом.

Другим воплощением коллективизма можно считать коллективный труд и коммунальную собственность. В этом отношении следует констатировать, что если раньше первичной хозяйственной единицей являлась сельская община, а позднее – колхоз, то теперь экономика устроена совершенно иначе, и основными её акторами являются домохозяйства, фирмы и государство, причем частная собственность преобладает. Существенный удар по сельскохозяйственной общине нанесла ещё в начале XX века столыпинская аграрная реформа; что касается

¹ Как живешь, Россия? Экспресс-информация. 52 этап социологического мониторинга, май 2022 года. Отв. ред. В.К. Левашов. М., 2022. С. 69.

² См. <https://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp>

советских колхозов, то они изначально создавались под нужды индустриализации, и по завершению последней, повлекшей также урбанизацию, роль колхозов в экономике изменилась, а с крушением СССР колхозы отжили свой век. Сегодня доминирующим является представление о неэффективности коллективного хозяйства, поскольку оно убивает частную инициативу, и государство учитывает это обстоятельство в своей политике.

Если говорить о некоммерческих общественных организациях (гражданском обществе) как определенной форме коллективизма, то членство в них в России не развито, что обусловлено низким уровнем социального капитала¹, а также политикой российского государства, которое противодействует многим низовым инициативам, предполагающим объединение граждан (поскольку власть имущие боятся роста самостоятельности граждан, а любые несогласованные с ними инициативы воспринимают как потенциальную угрозу). Российское общество вследствие этого чрезвычайно атомизировано. Думается, что развитое гражданское общество вполне можно рассматривать как особую форму «коллективизма». Эта форма свойственна, в первую очередь, западным странам: по уровню развития горизонтальных социальных связей они могут дать России большую фору. Однако в российском общественно-политическом дискурсе именно Запад огульно обвиняется в «индивидуализме». В действительности же в некотором смысле западные страны гораздо более «коллективистичны», чем Россия, так как их граждане больше доверяют друг другу, а власть не препятствует им объединяться для достижения общих целей. В свою очередь тот извращенный коллективизм, который пытается навязать российским гражданам нынешняя власть под видом «традиции», по сути означает лояльность и преданность государству как якобы единственному легитимному «коллективу».

Наконец, ещё одним проявлением коллективизма можно считать т.н. «большую семью». Специалисты отмечают: «В России дольше, чем в странах Западной Европы, задержалась большая, неразделенная семья – расширенная (т.е. состоящая из одной супружеской пары и других, не являющихся супругами родственников разной степени близости, – овдовевших родителей и прародителей, неженатых детей, внуков, правнуков, дядьев, племянников и т.д.) и составная (имеющая в своем составе несколько супружеских пар и, так же как и расширенная семья, других родственников)»². Однако в XX веке, под влиянием ин-

¹ Аузан А.А. Экономика всего. М., 2017. С. 101-103.

² Вишневский А.Г. Эволюция российской семьи. Кризис семейных ценностей с истори-

дустриализации и урбанизации, семья в России стала нуклеарной. По данным Всероссийской переписи населения 2020 г., средний размер домохозяйства составляет 2,2 человека, а средний размер семейной ячейки – 2,7 человека¹. В рамках второго демографического перехода ушла в прошлое и многодетность: по данным той же переписи, среднее число детей, приходящихся на одну женщину – 1,5². При таких обстоятельствах большей семье взяться попросту неоткуда.

Часто также утверждается, что семья в России обладает высокой ценностью. Действительно, если верить данным ВЦИОМ, крепкая семья – это ключевая ценность для 2/3 россиян³. Однако для социологов давно не секрет, что слова людей часто расходятся с их делами. Статистика разводов (по данным того же ВЦИОМ, на 10 браков приходится 8 разводов, и по этому показателю Россия вышла на третье место в мире⁴) как минимум отчасти показывает склонность людей скорее к индивидуализму, чем к уступкам ради общего блага (хотя конечно, разводы обусловлены массой самых разных причин). К тому же, хотя коллективистская модель семьи (когда интересы семьи ставятся выше её отдельных членов) хоть и остается господствующей, но в последние годы всё же утрачивает позиции⁵. Патриархальный характер семьи также давно утрачен, что ставит под сомнение другую черту русской культуры, отмечавшейся основоположниками цивилизационного подхода – традиционный характер (например, равенство мужчины и женщины уже не обсуждается). Современный культ детства также совершенно не свойственен традиционным обществам, где господствуют авторитарные методы воспитания, и в целом детям уделяется мало внимания.

Таким образом, какой бы аспект коллективизма мы ни взяли, он к настоящему времени оказывается утраченным. Тем не менее, если исходить из данных 2010-х гг. нидерландского ученого Г. Хофстеде, выработавшего собственную систему показателей, с помощью которой

ческой точки зрения // Экология и жизнь. 2008. № 7.

¹ Росстат — Итоги ВПН-2020. Том 8. Число и состав домохозяйств. URL: https://rosstat.gov.ru/vpn/2020/Tom8_Chislo_i_sostav_domohozyajstv

² Росстат — Итоги ВПН-2020. Том 9. Рождаемость. URL: https://rosstat.gov.ru/vpn/2020/Tom9_Rozhdaemost

³ ВЦИОМ. Новости: Семья как ценность. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/semja-kak-cennost>

⁴ ВЦИОМ: восемь из десяти браков в РФ в 2024 году распались // ТАСС. 18.12.2024. URL: <https://tass.ru/obschestvo/22702277>

⁵ Семья и дети в России. Специальный доклад Общественной палаты Российской Федерации. Статистический сборник Росстата. М., 2024. С. 15.

возможно составить культурный портрет нации, то российская культура в 2010-х чуть в большей степени коллективистская¹; впрочем, другие исследования примерно за тот же период отдают столь же небольшое преимущество индивидуализму², а некоторые исследователи со ссылкой на European Social Survey объявляют Россию одной из самых индивидуалистических стран в мире³. Думаю, из этого можно заключить, что ни коллективизм, ни индивидуализм в России не занимают доминирующего положения. Дальнейшие исследования, как пишет А. Аузан, показали следующее: «У нас две страны в одной. Коллективистская Россия, К-Россия, и индивидуалистическая Россия — И-Россия. «И» распространен в мегаполисах и от Урала на восток. Максимального значения «И» достигает на Сахалине. «К» доминирует в Поволжье, Южной России и вообще на большей части территории страны, как только мы исключаем из нее мегаполисы, потому что, чем больше город, тем более индивидуалистические там установки»⁴. Не оспаривая результаты этих исследований, со своей стороны хочу подчеркнуть, что коллективизм, о котором идёт речь, не просто соседствует с индивидуализмом, но и сильно отличается от коллективизма предшествующих эпох. Когда мы говорим о коллективизме по методике Хофстеде, имеется в виду лишь то, что люди лояльны не только своей семье, но и более обширным группам.

Автократия. Перейдем теперь к следующей характеристике, даваемой России в рамках цивилизационного подхода, а именно к сильной централизованной авторитарной власти. Здесь также нельзя сказать, что за последние полтора столетия не произошло никаких изменений. Конечно, демократия западного типа в России не прижилась (хотя вечевые республики и земские соборы демонстрируют, что народовластие не чуждо приписываемой нам традиции); российский федерализм также имеет свои проблемы. И всё же нельзя не видеть разницы между самодержавием, властью советского политбюро и нынешней персоналистской автократией. Сегодня большинство россиян, по крайней мере, считают демократию подходящей для России, и им важно,

¹ <https://geerthofstede.com/research-and-vsm/dimension-data-matrix/>

² Латова Н.В. Культурная специфика россиян (этнометрический анализ на основе концепции Г. Хофстеда) // Вестник Института социологии. 2016. №4 (19). С. 162-163.

³ Григорий Юдин. Кто мы — индивидуалисты или коллективисты? // URL: <https://smartpowerjournal.ru/061218>. Вынужден отметить, что Юдин Г. считается российским государством иностранным агентом

⁴ Аузан А.А. Культурные коды экономики: как ценности влияют на конкуренцию, демократию и благосостояние народа. М., 2022.

чтобы в России демократия устоялась ¹, тогда как раньше важным для народа являлись наследственные права царя на престол. Политический плюрализм, многопартийность, свобода слова воспринимаются сегодня массовым сознанием как нечто нормальное, пусть даже в политической практике данные явления всё ещё находят крайне ограниченное выражение.

Согласно данным Хофстеде, в России крайне высокий индекс дистанции власти, т.е. иерархичность обычно ожидается и принимается членами общества. Однако, как мне кажется, это говорит нам не столько о ценностях, сколько о прагматичности россиян: они понимают, чего ожидать в будущем, и с чем бессмысленно бороться, и в этом смысле воспринимают указанные обстоятельства как «норму». Если так, то необоснованным, например, является тезис Н.А. Бердяева² о том, что русский народ якобы желает отдать все силы на построение огромного и мощного государства, а потом вручить себя этой власти. На самом деле доминирование государственной бюрократии над сообществами и индивидами может вообще не быть связанным с желаниями людей, всего лишь подстраивающихся под объективные обстоятельства (и в этом смысле русским присуща скорее мечта «анархичности», о которой Бердяев тоже говорит). То же самое можно сказать, например, о правовом нигилизме, якобы свойственном российскому обществу: во-первых, многие исследования показывают, что в России есть готовность к принятию закона как основного социального регулятора³, во-вторых, известное пренебрежение законом, на мой взгляд, вызвано не столько ценностными установками россиян, сколько их прагматичным пониманием текущих реалий (что закон часто антинародный, что существует он «не для всех», что суды не являются независимыми и т.п.). Выражения типа «суровость законов компенсируется их неисполнением» или «закон что дышло – куда повернешь, туда и вышло» возникли не на пустом месте. Россияне, очевидно, не против правового государства, но они не уважают закон явно несправедливый и/или функционирующий в условиях коррупции. На мой взгляд, подтверждением ска-

¹ О демократии. Подходит ли России такая форма государственного правления, как демократия? // Фонд общественного мнения. 17.12.2020. URL: <https://fom.ru/TSennosti/14519>. За более ранние периоды см., напр.: Самая недемократичная страна. Россиянам демократия нравится только в теории // Газета.ru. 14.01.2008. URL: https://www.gazeta.ru/politics/2008/01/14_a_2553902.shtml

² Бердяев Н. Душа России // Бердяев Н. Судьба России. М., 1990. С. 7.

³ Тихонова Н.Е. Динамика нормативно-ценностных систем россиян и перспективы модернизационного проекта // Вестник Института социологии. 2011. №3. С. 21-23; Лавова Н.В. Указ.соч. С. 174.

занного служит и следующее наблюдение А. Аузана: «Когда в США говорили, что бежал каторжник, то еще до приезда шерифа или появления полиции люди сами брали в руки винчестеры и шли его ловить, а при случае и сами с ним разбирались. В России картина полностью противоположная: в Сибири долгое время выкладывали хлеб, воду и молоко для беглых. Ведь он же несчастный человек, он попал под гнет государственной машины, он, может, вообще не виноват, не душегуб никакой»¹. Таким образом, нельзя говорить о том, что русские принимают навязываемый государственной машиной порядок: напротив, они пытаются всячески его обойти, скрыться от него; демократичность же государства могла бы пробудить и большее уважение к закону.

Не ясно, как сложится дальнейшая судьба демократии в России; по всей видимости, перспективы демократизации в целом туманны. Но в любом случае в научной литературе никакая «цивилизационная предрасположенность» не рассматривается в качестве неизбежной. Так, Р. Инглхарт и К. Вельцель на основе огромного массива эмпирических данных установили, что экономическое развитие, достигаемое в процессе модернизации, позволяет людям сосредотачиваться не на выживании, а на самовыражении, в свою очередь распространение в обществе ценностей самовыражения естественным образом приводит к общественному запросу на демократические права и институты². Согласно проведенным данными авторами исследования, на 2022 г. в России по-прежнему доминировали ценности выживания, а не самовыражения (с этими ценностями, к слову связывается этноцентричное мировоззрение, а также низкий уровень доверия и терпимости). Современная политика российского государства, судя по всему, направлена на культивирование именно ценностей выживания (с этим связаны культ безопасности страны, многодетности семьи, ограничения абортов, запрет гей-пропаганды и т.п.). В свою очередь отсутствие радужных перспектив относительно экономического роста делает возможность вызревания в обществе ценностей самовыражения ещё более сомнительной (хотя сам по себе экономический рост и даже формирование среднего класса ещё не гарантируют доминирования ценностей самовыражения). И всё же, путь демократии для российского общества не закрыт, и при известной государственной политике мог бы реализоваться, поэтому нельзя говорить о том, что неприятие демократии (аполитичность, доверие к власти, вера в доброго царя, принятие

¹ Аузан А.А. Экономика всего. М., 2017. С. 35-36.

² Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия: последовательность человеческого развития. М., 2011

иерархичности и т.п.) является неотъемлемой частью русской/российской культуры. Россия вообще не является в этом отношении особенной: нельзя забывать автократия составляет традицию большинства стран, а демократия западного типа – это феномен в лучшем случае последнего столетия.

Экономические особенности. В экономике России за последние полтора столетия произошли огромные перемены. Если раньше в рамках цивилизационного подхода Россия характеризовалась как аграрная экономика с преимущественно сельским населением, то теперь – благодаря процессу индустриализации и урбанизации – эта характеристика стала полностью неверной. Так, доля сельского хозяйства в ВВП России с 1989 г. по 2024 г. составляла в среднем 5,41%, достигнув минимума (2,74%) в 2024 г.¹; $\frac{3}{4}$ населения России сейчас проживает в городах. Коллективистские (плановые) хозяйственные практики времен Российской Империи и Советского Союза также остались в прошлом, и теперь Россия представляет собой типичное капиталистическое государство со смешанной экономикой. В этом смысле, вопреки Данилевскому, промышленность, торговля и индивидуализм оказались близки россиянам не в меньшей степени, чем европейцам (а Россия, очевидно, лишилась статуса «самой не буржуазной страны в мире», которым её наделял Бердяев²). Ни о какой «традиционности устоев» применительно к экономике (как и к другим сферам, проанализированным выше) говорить не приходится. Пожалуй, единственная экономическая характеристика «русской цивилизации», сохранившая силу – это ресурсоориентированность её экономики (между прочим, тесно связанная с автократией).

Изобилие природных ресурсов, как известно, нередко выливается в проблему «ресурсного проклятия». Ставка на природные ресурсы способна порождать конфликты, связанные с обладанием таковыми (вплоть до социального раскола), делать государство менее связанным населением (гражданским обществом), снижать стимулы к модернизации экономики, развитию человеческого капитала, увеличивать стимулы к повышению государственного долга и т.д.³. Однако есть и противоположные примеры, когда государства, грамотно используя доходы от природных ресурсов, делали вложения в образование и технологии, тем самым избегая «ресурсного проклятия» (например, такие страны

¹ https://ru.theglobaleconomy.com/Russia/share_of_agriculture/

² Бердяев Н. Душа России // Бердяев Н. Судьба России. М., 1990. С. 12, 28.

³ Ховавко И.Ю., Шведов К.И. «Ресурсное проклятие»: обзор точек зрения // Государственное управление. Электронный вестник. 2017. №64.

как Канада или Норвегия очень богаты ресурсами). Следовательно, «ресурсное проклятие» (как и автократия) – это не приговор, т.е. не неизбежная «судьба России».

Тем не менее, вряд ли в обозримом будущем стоит ожидать про-рывов в технологическом развитии и образовании в России, которые могли бы обеспечить диверсификацию и рост экономики. Как показывают исследования Д. Аджемоглу и Дж. Робинсона, превалирование экстрактивных (т.е. неплюралистичных, недемократических) политических институтов снижает шансы на экономическое развитие¹. Другие исследователи отмечают, что серьезнейшее влияние на экономическое развитие имеет социальный капитал (доверие), который в России находится на крайне низком уровне² (во многом, как я думаю, из-за осознанного воплощения государством принципа «разделяй и властвуй»). Наконец, Г. Хофстеде обнаружил корреляцию между экономической отсталостью, коллективизмом и дистанцией власти³. Все эти факты не только неутешительны, но и прямо связывают экономические успехи с устройством власти.

Таким образом, мы имеем своего рода «эффект колени» и одновременно «замкнутый круг»: автократия душит гражданское общество и личные свободы, не сильно заботится об образовании и технологиях (разве что о технологиях, которые могут быть использованы армией и силовиками), пресекает политическую самостоятельность среднего класса и терроризирует малый бизнес, а вместо социального контракта, основанного на экономическом развитии, продвигает социальный контракт, основанный на традиционализме и антизападничестве, а также на экстрактивных институтах, и всё это вместе снижает вероятность экономического роста, преодоления трайбализма и мышления в рамках дихотомии свои/чужие, укрепления ценностей самовыражения, и, в конечном счете, перехода от автократии к демократии. Указанные явления нередко безответственно называются «цивилизационными особенностями» (и именуются духовностью, соборностью, доверием к власти, природными богатствами и т.п.), хотя, во-первых, сегодняшняя

¹ Аджемоглу Д., Робинсон Дж. Почему одни страны богатые, а другие бедные. Происхождение власти, процветания и нищеты. М., 2020.

² Aghion Ph., Algan Y., Cahuc P., Shleifer A. Regulation and distrust. 2009. URL: https://scholar.harvard.edu/files/shleifer/files/regulation_trust_qje.pdf.

³ Hofstede G. Dimensionalizing Cultures: The Hofstede Model in Context. *Online Readings in Psychology and Culture*, 2(1). 2011. Впрочем, А.Аузан в вышеприведенной книге считает, что и индивидуализм, и коллективизм могут служить экономическому развитию, а вот свойственное россиянам «избегание неопределенности» практически ставит крест на таковом.

Россия в ценностно-культурном плане сильно отличается от Российской Империи и Советского Союза (секуляризация сознания, религиозное многообразие и снижение роли православия, возрастание индивидуалистических тенденций, отрицание множества форм коллективизма, запрос на демократию и плюрализм, смешанная экономика с превалированием сферы услуг и т.п. – всё это обсуждалось выше), в которых, те характеристики, которые свойственны современной России, вовсе не являются её неизбежной судьбой (выражением некоей «души народа», т.е. глубинных ценностей, всегда сохраняющихся на протяжении истории), а зависят в первую очередь от политической воли элит.

Особая русская душа. В заключение следует прокомментировать широко распространенный у сторонников цивилизационного подхода (а равно у огромного количества русских философов) тезис об особой «русской душе». На мой взгляд, суждения о «русской душе» зачастую слишком аморфны, чтобы их можно было бы проверить эмпирически. Если же они формулируются более или менее четко, то применительно к современным россиянам, как правило, не подтверждаются надежной социологией. Например, сложно утверждать, что русские более «духовны», чем «материалистичные» европейцы: и потому, что в этом утверждении мало конкретики, и потому, что оно – если попытаться его конкретизировать в том или ином направлении – скорее всего будет противоречить множеству объективных данных¹. Не случайно Н.А. Бердяев, отмечая якобы свойственные русским устремленность к вечному и «правдоискательство», приводит и контрпример: материалистические установки купцов, крестьян, западноориентированной интеллигенции, чиновников и т.д.² Иными словами, на практике в русских людях есть и то, и другое; нельзя утверждать, что русским мало

¹ В этом контексте можно было бы рассмотреть часто звучащие среди либерально-демократической оппозиционной общественности утверждения об «имперском сознании» россиян, которые якобы готовы отказаться от централизованной канализации в пользу выгребных ям, лишь бы Россия стала «великой». Однако даже если бы эти утверждения оказались верны, они не свидетельствовали бы об особой духовности русского народа, поскольку, как говорил Сесиль Родс, империя – это вопрос желудка. Ленин В.И. Империализм как высшая стадия капитализма. Популярный очерк. М., 1952. С. 136. Иными словами, «имперское сознание» свидетельствует не об особой духовности (пренебрежении к материальному ради некоторой идеи и т.п.), а о тоске по утраченному государственному величию, которое, в свою очередь, обеспечивало безопасность и процветание, т.е. как раз «материальные» ценности. Между прочим, пустые полки магазинов в позднем СССР, сыгравшие не последнюю роль в распаде этой страны, также свидетельствуют о значимости материального для советского человека.

² Бердяев Н. Душа России // Бердяев Н. Судьба России. М., 1990. С. 14.

свойственны материалистические установки. Сам Бердяев, конечно, видел в этой двойственности характеристик русского народа особую загадку русской души, но был справедливо раскритикован Е.Н. Трубецким, считавшим, что речь должна идти не о противоречивости русской души, а о противоречиях во взглядах самого Бердяева¹. Таким образом, на практике гипотезы, связанные с особым духовным сознанием русских, могут и не подтвердиться. То же самое касается и ранее приведенного суждения Шпенглера об устремленности русской души вширь, а не вверх: само по себе это утверждение практически бессодержательно (равно как и схожее суждение того же Бердяева о том, что у русских «религиозность равнинная, а не горная»²), когда же оно конкретизируется тезисом о противоестественности «русского астронома», то оборачивается курьезом³. В свою очередь тезис, что современные русские в меньшей степени, чем другие народы, склонны к завоеваниям и присвоениям чужих территорий, я вынужден оставить без комментариев.

Конечно, есть и несколько интересных научных наблюдений, которые коррелируют с распространенными среди философов суждениями о «русской душе». Так, например, по данным Г. Хофстеде, российская культура на шкале маскулинности (напористость, следование плану, ориентация на достижения и т.п.) / феминности (адаптивность, компромисс, забота и т.п.) характеризуется в большей степени феминностью, и это коррелирует с представлениями Розанова и Бердяева о русской душе как о «бабьей»⁴, тезисом И.А. Ильина о «созерцательности» русской души, усмотрением В.С. Соловьева в самопожертвовании основной характеристики русской души, а также с утверждениями Данилевского и Шпенглера о терпимости/безвольности русских. Впрочем, по Хофстеде, хоть у россиян и превалирует феминность, но нельзя сказать, что она полностью доминирует над маскулинностью. К тому же, я бы не связывал феминность в смысле Хофстеде (в 2024 г. он переформулировал этот критерий как «отсутствие стремления к достиже-

¹ Трубецкой Е.Н. Старый и новый национальный мессианизм // Русская идея. М., 1992. С. 249-253.

² Бердяев Н. Душа России // Бердяев Н. Судьба России. М., 1990. С. 11.

³ Русские философы-космисты (Федоров, Циолковский и др.), авиаконструкторы (Можайский, Сикорский и др.) и, наконец, сам факт того, что советский народ первым покорил космос – всё это показало, насколько умозрительными могут быть суждения о «русской душе».

⁴ Бердяев Н. О вечно бабьем в русской душе // Бердяев Н. Судьба России. М., 1990; Розанов В.В. Возле «Русской идеи» // Русское слово». 1911. 19 июля. № 165. URL: http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1911_vozle_russkoy_idei.shtml

ниям и успеху») с преклонением перед внешней властью или стремлением раствориться в коллективе. Современная наука всё же старается оперировать более или менее формализованными критериями, поддающимися установлению и проверке, и избегать спекулятивных суждений.

В качестве примеров современных подходов к межкультурным исследованиям ценностей можно рассмотреть упомянутые выше подходы, предложенные, с одной стороны, Р. Инглхартом и К. Вельцелом, с другой стороны, Г. Хофстеде. Так, при использовании методики Хофстеде (состоящей из шести показателей) становится абсолютно наглядным¹, что по многим ценностям Россия и восточноевропейские страны отличаются как от Западной и Центральной Европы, так и от Китая, то есть имеют свои уникальные особенности (например, мы в большей степени коллективисты, чем европейцы, но более индивидуалистичны, чем китайцы; у нас более высокий, чем у соседей, уровень феминности и дистанции власти и т.п.). Но очевидным становится также и другое. Например, что долгосрочная ориентация и сдерживание индивидуального поведения свойственны как России, так и Китаю; одновременно по показателям дистанции власти и маскулинности Китай очень близок Европе, а по степени избегания неопределенности россияне довольно близки европейцам (причем и те и другие далеки от США). При этом по большинству показателей Европа (даже если исключить восточноевропейские страны!) вовсе не едина; зачастую для европейцев и американцев типичные показатели отличаются. Как мне кажется, всё это наглядно демонстрирует недостатки «цивилизационного подхода», в рамках которого предпринимаются попытки обособить чёткие ценностные отличия по линии Запад-Россия-Китай: в действительности ценностные различия хотя и существуют, но по каждому из таких различий граница проходит по-разному². Что касается культурной карты Инглхарта-Вельцеля³, то в ней предлагается два измерения, в рамках одного из которых (традиционные vs секулярно-

¹ <https://geerthofstede.com/culture-geert-hofstede-gert-jan-hofstede/6d-model-of-national-culture/>

² В рамках оперирующего схожими показателями проекта GLOBE выделяются такие культурные кластеры, как англоязычные культуры, Германская Европа, Латинская Европа, Северная Европа, Восточная Европа (включая Россию), т.е. Европа не является единой. При этом в рамках одного культурного кластера оказываются, например, Индия и Иран, или же Китай вместе с Японией (и «восточноазиатскими тиграми»), хотя у сторонников цивилизационного подхода эти страны обычно рассматривались как разные цивилизации.

³ <https://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp>

рациональные ценности) Россия, наряду с другими православными странами, близка как Западу, так и «восточноазиатским тиграм», Японии и Китаю, но в рамках другого (ценности выживания vs ценности самовыражения) в разной степени от них отстает. По результатам этих измерений страны на «культурной карте» обычно условно группируют в «цивилизационные группы», правда здесь Индия оказывается в одной группе с буддистскими странами, Африка объединяется с исламским миром, Китай – с Японией и «восточноазиатскими тиграми», Запад раскалывается на католиков, протестантов и – отдельно – на англоязычные страны, а Прибалтика занимает совершенно особое место, причем нередко страна может быть ценностно ближе к странам из другой группы, чем из своей собственной (в этом и заключается условность такого деления). Таким образом, и в этом случае традиционно выделяемые «цивилизации» не очевидны, но вместе с тем остается возможность говорить об особенностях свойственных россиянам ценностях вне привязки к цивилизационному дискурсу. Особо следует отметить, что при применении обоих указанных подходов кросскультурные ценностные различия являются весьма подвижными, поэтому каждая новая волна исследований даёт новые результаты.

Выводы.

Подводя итог вышеприведенному двустороннему анализу, можно заключить следующее.

Во-первых, особые характеристики России у представителей цивилизационного подхода не слишком объемны и конкретны. Демонстрация особенностей российской истории, к которой часто прибегают соответствующие авторы, сама по себе не говорит о культурных особенностях как таковых. Кроме того, характеристики России в трудах Данилевского, Шпенглера и Тойнби зачастую не совпадают. Но если суммировать взгляды трёх указанных авторов в той части, где между ними отсутствуют противоречия, то вполне возможно составить перечень культурных (в широком смысле) особенностей той «цивилизации», к которой они причисляют Российскую Империю и Советский Союз. Этот вывод, конечно, не должен удивлять: культурные особенности можно найти абсолютно у любой страны.

Во-вторых, те характеристики России, которые отмечаются основоположниками цивилизационного подхода, к настоящему моменту во многом утрачены. Иными словами, даже если раньше можно было говорить о некоей культурно-исторической общности, характеризующейся традиционными ценностями, формами социальной жизни и другими устоями, то относимость современной России к этой культурно-

исторической общности находится под сомнением: многие традиции попросту прервались в процессе модернизации, и возврат к ним вряд ли будет привлекательным в глазах подавляющего большинства граждан (в этом смысле современную Россию, вероятно, продуктивнее осмыслять именно в рамках теории модернизации, чем цивилизационного подхода).

Пожалуй, не более привлекательно выглядят и те отдельные характеристики социальной, политической и экономической сфер современного российского общества, которые всё ещё сохраняют «традиционность». Впрочем, дискуссии о привлекательном образе будущего – предмет отдельного исследования (здесь я только обозначаю проблему).

По результатам предшествующего анализа можно предположить сказать, что даже если современную Россию и корректно характеризовать как отдельную «культурную общность», то вряд ли верно делать это через отсылку к особым (самобытным, уникальным) традиционным ценностям и вообще к традиции как таковой.

Одним из способов позиционирования России как цивилизации со своими ценностными константами, уходящими вглубь веков, могло бы стать развитие философии истории Ф. Броделя, в рамках которой цивилизации определяются как наиболее стойкие из человеческих ассоциаций, основывающиеся на некоторых ментальных структурах, и соотносятся с «временем большой длительности»¹. Впрочем, нельзя не отметить, что в своей «Грамматике цивилизаций»² данный автор при описании российской истории, к сожалению, избегает четкой артикуляции тех структур, которые – по его же собственному замыслу – должны служить отличительным маркером цивилизации, отличающим её от включенных в неё, но менее долговечных исторических обществ. Заметим, что ещё в 60-е гг. XX века П. Сорокин обрушился с критикой на цивилизационный подход, указывая, в том числе, на такие его недостатки, как отсутствие четких критериев для вычленения цивилизаций и единого основания для классификации, а также наличие трудностей с датированием зарождения и гибели цивилизации³ (Сорокин 2023). Современные разработки понятия российской цивилизации, как представляется, должны учитывать указанную критику. Однако вряд ли взгляды Броделя свободны от неё.

¹ Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология истории. / Под общ. ред. И.С. Кона. М., 1977. С. 114-132.

² Бродель Ф. Грамматика цивилизаций. М., 2008. С. 500-545.

³ Сорокин П. Социологические теории сегодня. Сыктывкар, 2023. С. 182-236.

Вместе с тем, с учетом того, что по крайней мере те традиционные российские духовно-нравственные ценности, которые определены в Указе Президента Российской Федерации от 09.11.2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей», являются по большей части ценностями современными, перспективным может оказаться другой способ рассмотренных в настоящей статье теоретических трудностей. Этот способ заключается в том, чтобы понимать указанные традиционные ценности не столько как константы, определяющие идентичность российской цивилизации в прошлом, сколько как ценности, которые манифестируются здесь и сейчас, на современном этапе истории, в качестве тех, которые должны стать традиционными для будущих поколений. Безусловно, можно найти проявления указанных ценностей и в российской истории, однако в этом случае мы уже не должны доказывать, что они присутствовали и определяли идентичность России на протяжении всего её существования. При таком подходе отпадает необходимость выявлять и обосновывать в качестве ключевых характеристики России, общие для времен Данилевского, Шпенглера, Тойнби, а также для нашего времени, поскольку речь идёт скорее о цивилизационном проекте будущего развития, о закладывании новых традиций.

2. Идеал правды в Московской Руси

Основоположники «цивилизационного подхода» (Данилевский, Шпенглер, Тойнби и др.), подчеркивая исторические и культурные особенности России, на разный манер упоминали одни и те же отличительные черты российской цивилизации, а именно: в политическом отношении – авторитарные методы управления (самодержавие, тоталитарный строй), в духовном отношении – православная религия, в социальном отношении – особая преданность коллективу (семья, община, государство и т.п., в общем – соборность). Конечно, каждый из этих авторов по-разному расставлял акценты. Например, Данилевский был озабочен противопоставлением православия католичеству и протестантизму, тогда как Шпенглер говорил скорее об устремленности русской души к вечному, чем о конфессиональных отличиях; в свою очередь Тойнби, писавший уже во времена СССР, видел духовную основу России скорее в некотором стремлении к духовному первенству, а также в особом меланхоличном характере русской души. Однако в целом авторитаризм, особые формы духовности и коллективизм – это то об-

шее в трудах различных приверженцев цивилизационного подхода, что, по их мнению, характеризует Россию. К слову, С. Хантингтон – автор нашумевшей концепции «столкновения цивилизаций» – также видел особенности России в православной религии, отсутствии индивидуализма, а также в особых государственных формах (сращивание церкви и государства, отсутствие верховенства права и традиции представительных органов власти, развитого гражданского общества и т.п.)¹. Любопытно также, что взгляды всех перечисленных авторов весьма близки знаменитой триаде ценностей графа С.С. Уварова (православие, самодержавие, народность).

Поскольку ранее я уже высказался об обоснованности самого цивилизационного подхода и о взглядах конкретных его представителей на культурные особенности России, в этом параграфе я позволю себе сосредоточиться не на этих вопросах, а на истории социально-политической мысли. Я рассмотрю период Русского централизованного государства (с возвышения Москвы и окончательного оформления централизованного государства в конце XV в. и вплоть до восшествия на престол Петра I). Выбор временного диапазона обусловлен тем, что, несмотря на коррективы, внесенные Смутой, а также постепенный переход в XVII столетии к новоевропейской мировоззренческой парадигме, рассматриваемый период всё же представляет собой единый этап в российской истории, в ходе которого активизировалась общественно-политическая мысль и начали формулироваться особые проекты социального устройства.

Я проанализирую, как в социально-политической мысли Русского государства проявлялись вышеназванные ценности: самодержавие, православие и коллективизм. Сделаю я это в контексте представлений о «правде», поскольку идеалы того времени выражались, как правило, через это понятие. При этом речь не будет идти об особенностях «русской ментальности», «российского мировоззрения» и т.п. сомнительных конструктов: хотя бы потому, что социально-политическая мысль, выраженная в письменных источниках рассматриваемого периода – это продукт, прежде всего, образованной элиты тогдашнего общества, который может не совпадать с самосознанием типичного представителя «глубинного народа» (хотя к XVII в. в литературную деятельность, как отмечается, начинает включаться посад и крестьянство²). Тем не менее, социально-политическая мысль – это, безусловно, часть культуры, и её

¹ Хантингтон С. Указ.соч. С. 228.

² Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Часть 1. А-З. Под ред. Д.С. Лихачева. СПб., 1992. С. 4.

изучение может способствовать лучшему пониманию культурных особенностей соответствующего общества. Наконец, отмечу, что мной не будут рассматриваться идеалы, воплотившиеся в эпосе, литературе, верованиях и обычаях неправославных народов Московского царства.

Самодержавие.

Начну с представлений о государственной власти. И здесь сразу же необходимо отметить, что становление централизованного Русского государства сопровождалось изменением взглядов авторов того времени на характер княжеской, а потом и царской власти.

Так, если раньше правда в летописях ассоциировалась с крестным целованием и соблюдением обещаний, то теперь она видится в единоначалии. В свою очередь любое неподчинение, любое посягательство на власть правителя рассматривается теперь как противное правде. Ю.Г. Алексеев описывает этот процесс как противостояние между двумя правдами – старой и новой, и делает это на примере противостояния Москвы и Новгорода¹. В качестве другого примера можно указать на то, что ещё до присоединения Тверского княжества к Москве одна лишь попытка тверского князя установить союз с Литвой воспринимается летописцем как «неправда», то есть как измена². Впоследствии, в летописях XVI века о правде как договоре и крестном целовании говорится уже только в контексте внешнеполитических сношений московских правителей, внутри же страны неправдой зовется действие, совершенное без позволения великого князя³. При завоевании новых городов в ходе русско-литовских войн, казанских походов и Ливонской войны к "правде" принудительно приводятся целые города⁴ и народы ("горные люди", "все люди Казанские" и т.п.)⁵, а не только знать или управленческая верхушка, то есть отныне предполагается полное послушание населения московскому царю. Короче говоря, письменные источники конца XV и XVI в. активно заняты обоснованием централизации и усиления власти монарха. Необходимость этого напрямую связывается со стремлением к правде.

Как правило, в обоснование данной политики утверждается, что без соответствующих мер правда не сможет торжествовать. Победа

¹ Алексеев Ю.Г. Государь вся Руси. Новосибирск, 1991. С. 109-110.

² Псковская первая летопись // ПСРЛ. Т. 4. С. 156.

³ ПСРЛ. Т. 12. С. 96 (эпизод с Иваном Овчиной и Андреем Старицким, 1535-1537 гг.), 146 (эпизод с Иваном Кубенским, 1545 г.); ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 444 (эпизод с казнью Андрея Шуйского).

⁴ ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 304, 305. ПСРЛ. Т. 21. 2-я пол. С. 553. Здесь к правде приводят в т.ч. "черных людей" городов, т.е. простонародье.

⁵ ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 466, 470, 474.

над ханом Ахматом 1480 г. делает Ивана III в глазах летописца богоутвержденным "царем правды"¹. Автор "Казанской истории", в свою очередь, подчеркивает, что Иван Грозный активно боролся против неправды, являясь одновременно беспристрастным и милостивым судьей². Описание присоединения Пскова к Москве в 1510 г. сопровождается в Псковской летописи рассказом о том, что лишь сильная власть московского князя помогла извести неправду³. Софийская первая летопись содержит настоящий пространный панегирик Ивану III Васильевичу как незаменимому защитнику правды⁴. В целом, сами военные успехи московских правителей рассматриваются как подтверждение того, что Бог на их стороне, и это служит дополнительным аргументом в пользу централизации.

Безусловно, одним из главных обоснований единоначалия служило представление о московских правителях как о защитниках истинной веры. Это представление выражалось в идее Москвы как Третьего Рима (Зосима, Филофей), Руси как "Новом Израиле" (Вассиан Рыло) и "Легенде о Белом Клобуке". То обстоятельство, что главными защитниками истинной веры в древнерусских источниках мыслились именно светские правители, а не церковь, определили "геополитические причины: с одной стороны, утрата Византией статуса независимого государства и, с другой стороны, освобождение Руси от татаро-монгольского ига"⁵. Не только избавление от монголо-татарского ига⁶, но и русско-литовские войны⁷, противостояния с казанскими татарами⁸, Ливонская война⁹ – всё теперь трактуется в религиозном ключе, как защита православной веры.

Тот факт, что власть московских князей установлена по правде, обосновывается также апелляцией к их родословной через такие памятники, как Сказание о князьях Владимирских с его легендами о происхождении Рюрика от римского императора Августа и о даре визан-

¹ ПСРЛ. Т. 8. С. 212.

² Казанская история // БЛДР. Т. 10. С. 420, 506.

³ ПСРЛ. Т. 4. С. 287-288.

⁴ ПСРЛ. Т. 6. С. 1-15.

⁵ Черников М.В. Указ.соч. С. 98-99.

⁶ Послание на Угру Вассиана Рыло // БЛДР. Т. 7. С. 396.

⁷ Пискаревский летописец // ПСРЛ. Т. 34. С. 168. См. также: ПСРЛ. Т. 8. С. 288. ПСРЛ. Т. 13. 1-я пол. С. 81.

⁸ Московский летописец // ПСРЛ. Т. 34. С. 224; Казанская история // БЛДР. Т. 10. С. 484.

⁹ Первое послание Ивана Грозного Курбскому // Памятники общественной мысли Древней Руси: В 3-х т. Т. 3: Московская Русь. М., 2010. С. 191.

тийским императором Константином Мономахом царских регалий Владимиру Мономаху, и Степенная книга царского родословия с ее идеей божественного происхождения власти.

В конечном счете идеал самодержавия утвердился настолько, что Иван Грозный в своей переписке с Андреем Курбским считает чем-то самым собой разумеющимся непререкаемую власть царя¹. В Домострое также указывается, что «земному царю» нужно служить верой и правдой и бояться его². Конечно, всё это не означает, что царь действительно был самодержцем, так как на протяжении практически всего рассматриваемого периода решения государя подлежали утверждению Боярской думой, не говоря уже о практике земских соборов. Однако в идейном плане всё больше отстаиваются единоначалие и централизация власти.

Впрочем, до сих пор речь шла, прежде всего, об официальных, то есть исходящих от самой власти и её приближенных, источниках. Другие же источники позволяют усомниться в том, что в рассматриваемый период доминирует ценность самодержавной власти.

Так, тот же Андрей Курбский возражает Ивану Грозному, указывая на то, что приведенный к клятве насильно не может считаться изменником, если впоследствии нарушит эту клятву³. Между прочим, подобный аргумент использовал еще князь Юрий Иванович, понужденный после смерти своего брата Василия III Ивановича присягнуть своему племяннику, будущему царю Ивану IV⁴. В общем, первое возражение против самодержавия, встречающееся в литературе рассматриваемого периода, состоит в том, что власть должна быть принята подвластными добровольно.

Другое возражение связывается с качествами царя. Ещё Иосиф Волоцкий писал, что если царь погряз в грехе, и не соответствует качествам православного христианина, то "такой царь не Божий слуга, но дьявол, и не царь, но мучитель"⁵. Повиноваться ему, согласно Иосифу Волоцкому, не должно, и эта позиция дала основание некоторым исследователям полагать, что «иосифляне первые в русской литературе выставили учение о правомерности сопротивления государственной

¹ Второе послание Ивана Грозного Курбскому // Памятники общественной мысли Древней Руси: В 3-х т. Т. 3: Московская Русь. М., 2010. С. 243.

² Домострой // БЛДР. Т. 10. С. 122.

³ Третье послание Курбского Ивану Грозному // Памятники общественной мысли Древней Руси: В 3-х т. Т. 3: Московская Русь. М., 2010. С. 248.

⁴ Пискаревский летописец // ПСРЛ. Т. 34. С. 167. См. также: ПСРЛ. Т. 8. С. 286.

⁵ Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель / Предисл. митр. Иоанн (Снычев), отв. ред., авт. послесл. О. А. Платонов. М., 2011. С. 207.

власти»¹. И хотя позднее Иосиф Волоцкий несколько смягчил свою позицию, в целом в русле идеи «симфонии властей» он полагал, что государственная власть имеет свои пределы, разделяя определенные функции с независимой церковной властью². Причем идея, согласно которой повиноваться следует лишь благочестивому и праведному царю, была свойственна не только иосифлянам. В Житии великой княгини Ольги, составление которого приписывают Сильвестру, также есть эпизод, показывающий, что если правитель подвержен страстям, и не может управлять собой, то и управлять страной он недостоин³. Показательны в этом отношении и сочинения Максима Грека, где последний отстаивает мысль, что правитель должен уметь побеждать свои склонности и похоти, иначе Бог не будет на его стороне⁴. Очевидно, что церковники в рассматриваемый период видели себя не меньшими защитниками высшей правды, чем царь, и прямо говорили о том, что погрязший в пороке царь не вправе называться царём.

Наконец, ещё один аспект осмысления самодержавия можно рассмотреть на примере таких мыслителей, как Иван Пересветов, Ермолай-Еразм и Федор Карпов. Казалось бы, предлагая различные проекты социального устройства, данные авторы не посягали на власть царя, и даже более того – часто прямо настаивали на сильной единоличной власти. Однако важно понимать, с какой целью. Пересветов уверял, что нужна царская «гроза», но не как самоцель, а во имя правды⁵, в свою очередь правда, по Пересветову, состояла в отсутствии засилья обленившихся вельмож (бояр), в воздаянии по заслугам, а не по признаку родовитости⁶, в свободном труде, а не рабском положении⁷. Пересветов – идеолог зарождающегося дворянского сословия, и самодержавная власть для него немыслима без учета самодержцем интересов этого сословия. В свою очередь уроженец Пскова, близкий царю протопоп Благовещенского собора в Кремле Ермолай-Еразм разделял

¹ Вальденберг В.Е. Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века. М., 2006. С. 188-189.

² Кожаев М.М. Философская доктрина самодержавной власти преподобного Иосифа Волоцкого // Известия ТулГУ. Гуманитарные науки. 2010. №2. С. 6.

³ Книга степенная. Ч. 1. М., 1775. С. 8.

⁴ Сочинения Преподобного Максима Грека в русском переводе. Ч. 1. Нравоучительные сочинения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1910. С. 99-101.

⁵ Сочинения И. Пересветова. М.-Л., 1956. С. 226.

⁶ Челобитные Ивана Пересветова. Большая челобитная // Памятники общественной мысли Древней Руси: В 3-х т. Т. 3: Московская Русь. М., 2010. С. 420-421.

⁷ Сочинения И. Пересветова. М.-Л., 1956. С. 229.

многие идеи Пересветова: как и последний, он являлся противником преимуществ родовой знати (праздных «вельмож»), считал правильным воздаяние по заслугам¹, и весьма критически относился к богатству². Более того, особое внимание Ермолай-Еразм уделяет интересам крестьян³, что породило длинную дискуссию относительно того, чьи интересы выражал Ермолай-Еразм – дворянские или крестьянские⁴. Наконец, еще один известный философ XVI века – боярин Федор Карпов – отстаивает правление на началах правды (идеала справедливости) и закона (принудительного воплощения этого идеала)⁵. С учетом того, что в своих рассуждениях Карпов порой дословно следует за мыслями Аристотеля, а последний, как известно, осуждал тиранию как одну из форм неправильного государственного строя, можно заключить, что Карпов является сторонником не столько самодержавия, сколько монархии с элементами гражданского общества и правового государства, тем самым противопоставляя произвол тирана правовому порядку⁶. К слову, в произведении «Тайная тайных»⁷, представляющем собой сборник цитат Аристотеля, и распространившемся на Руси в XVI в., также содержатся множественные призывы к царю соблюдать законы.

События Смуты, как отмечается в литературе, привели к тому, что отношение к монарху как к наследственному, богоизбранному и не подсудному человеческому суду главе государства стало вызывать очень серьезные сомнения⁸. Действительно, человеческий суд совершился над Годуновым, Шуйским и многими самозванцами (впрочем, во всех этих случаях львиная доля претензий к этим правителям была связана с их правами на престол), а практика земских соборов воплощала идею о том, что власть должна опираться на широкие массы и народное мнение. Так, для неизвестного автора сочинения "О причинах

¹ "Благохотящим царем правительства и землемерие" Ермолая-Еразма // Памятники общественной мысли Древней Руси: В 3-х т. Т. 3: Московская Русь. М., 2010. С. 307, 310.

² Слово о разсуждении любви и правде на побеждении вражде и лже // Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 320 и далее.

³ Казакова Н.А. Указ.соч. С. 245.

⁴ Резванов Р.И. "Правительница" Ермолая-Еразма: pro et contra в идеологии реформационного проекта XVI в // Развитие территорий. 2017. №1(7).

⁵ Послание Федора Карпова митрополиту Даниилу // Памятники общественной мысли Древней Руси: В 3-х т. Т. 3: Московская Русь. М., 2010. С. 411.

⁶ Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 216.

⁷ Тайная тайных // Памятники общественной мысли Древней Руси: В 3-х т. Т. 3: Московская Русь. М., 2010.

⁸ Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. С. 22.

гибели царств" особое значение имеет "единомыслие начальников с подданными"¹. Крепкая власть, полагает он, основывается не на страхе, а на любви подданных; законы, в свою очередь, должны основываться на общественном настроении². Здесь мы видим зачатки демократического идеала. В свою очередь Иван Тимофеев и Авраамий Палицын, описывая события Смуты, выступают против безмолвной рабской покорности несправедливым властителям. Тимофеев в своем «Временнике» обосновывает вполне демократические идеалы, опираясь на уже существующую практику земских соборов³. Отметим также, что "Новая повесть о преславном Российском царстве и великом государстве Московском" – агитационное патриотическое произведение, оформленное призыв современников к вооруженному сопротивлению против иностранных интервентов и Семибоярщины, обосновывает возможность восстания против предателей даже без прямой на то воли государя, по своей «правде»⁴.

Когда Смута была преодолена, авторы XVII в. в целом, как представляется, продолжили прежнюю интеллектуальную традицию. Например, в стихотворениях выдающегося поэта и интеллектуала середины XVII века, приближенного царя Алексея Михайловича – Симеона Полоцкого⁵, можно найти восхваление идеалов справедливого правления, беспристрастного суда, воздаяния по заслугам и т.д. Симеон Полоцкий, в сущности, говорит не просто о незыблемости законов, а именно о правовом государстве, ведь сильная власть, согласно его логике, нужна для того, чтобы обеспечить безопасность общества, равное отношение к бедным и к богатым, к простолюдинам и ко влиятельным людям, а социальное положение человека, в свою очередь, должно зависеть от труда и заслуг. Самоуправство царя резко критикуются в стихотворении "Правды безмestие" (осуждается царь, который убил боярина за то, что тот упрекнул его в пьянстве). А в стихотворении "Истина" царь вообще ставится автором в сложнейшее положение:

¹ Салмина М.А. "О причинах гибели царств", сочинение начала XVII века // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР. ИРЛ (Пушкинский Дом). Т. 10. М.; Л., 1954. С. 332-333, 342.

² Там же. С. 344.

³ Золотухина Н.М. Концепция сословно-представительной монархии в русской средневековой политической теории // Правоведение, 1988. №1.

⁴ Новая повесть о преславном Российском царстве и великом Государстве Московском. СПб., 1907. Стб. 25

⁵ Цитаты из стихотворений взяты по изданию: Симеон Полоцкий. Избранные Сочинения. М.-Л.: Издательство АН СССР, 1953 – 282 с. Некоторые стихотворения можно найти в: Симеон Полоцкий. Вирши. Минск: Мастацкая літаратура, 1990. — 447 с.

следуя букве им же установленного закона, он должен в наказание за прелюбодеяние выколоть оба глаза своему сыну. Народ молит пощадить виновника, но царь непреклонен: за преступление должно следовать наказание ("правды не растлю"). И лишь ввиду исключительности этого случая и просьб народа царь постановляет выколоть сыну один глаз, второй же постановляет выколоть самому себе. Также следует упомянуть Юрия Крижанича, хорватского интеллектуала, который, пребывая в ссылке в Tobольске, написал главный труд своей жизни – «Политику»¹. В этом труде Крижанич, в частности, призывает изменять существующие законы во имя правды, и утверждает, что цари не могут оправдываться тем, что "грабительские и людодерские" законы установлены их предками (разд. 28, п.п. 3-4).

В целом, мы видим, что мыслители XVI-XVII вв., не оспаривая власть царя, указывали на то, что, во-первых, его правление должно быть справедливым, во-вторых, царь сам должен подчиняться законам и правде (а во время Смуты даже отстаивалась возможность сопротивления «неправедному» царю). Кроме того, как утверждает некоторыми исследователями, «для отечественных мыслителей на протяжении почти шести веков до Петра I «советное» начало было необходимой составляющей верховной власти»², т.е. предполагалось, что правитель никогда не принимает решение единолично. Общий вывод состоит в том, что в полемической литературе нет такого безусловного принятия самодержавной власти царя, которое свойственно официальным документам эпохи. И пусть практика земских соборов, в конечном счете, канула в лету, а победила тенденция к самодержавию (притом, что восстановление династического правления и укрепление государства после Смуты вновь возродило веру в его правду), не следует забывать те важные оговорки, которые делали мыслители, писатели и интеллектуалы, отстаивая необходимость монаршей «грозы». «Бунташный» XVII в. – когда народ прямо высказывал власти своё недовольство, а в среде раскольников царь из-за измены православию вообще потерял легитимность³ – тому подтверждение.

Православие.

В XV-XVI вв. "оформляется и получает теоретическую разработку идея государства Правды, которая в русском культурном пространстве воплощается в концепции православного Царства. Филосо-

¹ Крижанич Юрий. Политика. М., 1997.

² Горянин А.Б. Своими путями. Русские демократические традиции. Статья первая // Вопросы национализма. 2010. №2(2). С. 59.

³ Черников М.В. Указ.соч. С. 128-130.

фия Царства... – разъясняет М.В. Черников, – предполагает примат трансцендентного божественного начала, во имя которого должна быть организована земная жизнь, а непосредственная ответственность за реализацию такого устройства возлагается на Царя как помазанника Божьего"¹. Мысля себя «третьим Римом», Русское государство активно воспринимает эту философию, и во имя защиты праведной веры целью начинает активную борьбу с инакомыслием. К началу XVI века относится один из самых ярких памятников религиозной нетерпимости православной церкви – "Слово об осуждении еретиков" выдающегося духовного деятеля Иосифа Волоцкого – где автор выступает за массовые казни еретиков². Причем, как отмечает А.Л. Юрганов, для Иосифа Волоцкого ересь жидовствующих заключается уже в том, что они посмели черпать знания из иных источников³. Обличению еретиков, которые глаголят "на Бога неправду", уделяют особое внимание в это время и летописцы⁴. "От верующего, – резюмирует А.И. Клибанов, – требовалось быть не "христианской" личностью, как в минувшие века, а дисциплинированным адептом церкви, следовавшим всему, чего требовали от него наружное благочестие и внешняя обрядовость"⁵. Такие памятники, как "Стоглав", "Домострой" и "Степенная книга", "Четьи-Минеи" были направлены на унификацию всех сфер жизни и мировоззрения человека в соответствии с идеалом Православного Царства. В отношении "Домостроя" Д.С. Лихачев замечает: "Упорядоченность быта оказывалась почти обрядовой, даже приготовление пищи – почти церковным таинством, послушание – почти монастырским, любовь к родному дому и хозяйствование в нем – настоящим религиозным служением... нарушение домашнего обряда – почти церковный грех"⁶.

Однако сказанное вовсе не означает, что подобные взгляды были свойственны всей верхушке тогдашнего общества. Достаточно сказано, что та же ересь жидовствующих была распространена как раз в кругах правящей элиты⁷. Против жестоких наказаний еретиков выступили так называемые заволжские старцы-нестяжатели (иноки бело-

¹ Там же. С. 44.

² Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель / Предисл. митр. Иоанн (Снычев), отв. ред., авт. послесл. О. А. Платонов. М., 2011. С. 398.

³ Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998. С. 76-77.

⁴ ПСРЛ. Т. 12. С. 224.

⁵ Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 104.

⁶ Лихачев Д.С. Литература "государственного устройства" // БЛДР. Том 10. СПб., 2000. С. 14.

⁷ Зимин А.А. Россия на рубеже XV–XVI столетий: Очерки социально-политической истории. М., 1982. С. 84-85..

зерских и вологодских монастырей), во главе которых стоял Нил Сорский (его последователь – Вассиан Патрикеев – написал сразу несколько полемических произведений против позиции Иосифа Волоцкого по еретикам). Основываясь на евангельском учении о любви и милостыне, на соборе 1490 г. а затем в двух посланиях (1504 и 1505 гг.) нестяжатели требовали гуманного отношения к жидовствующим, предлагая лишь упорных еретиков отлучать от церкви, а раскаявшихся прощать совершенно. И хотя впоследствии в споре между нестяжателями и иосифлянами власть поддержала последних, торжество философии Православного Царства продлилось недолго: во-первых, в литературе продолжали высказываться альтернативные мнения, во-вторых, сама власть сделала многое, чтобы дискредитировать свою философию.

Относительно альтернативных мнений в первую очередь необходимо отметить одного из самых известных мыслителей XVI в. – Ивана Пересветова – который высказывает чрезвычайно смелую мысль о том, что правда первенствует над верой, поэтому вера без правды – ничто. Он иллюстрирует это на двух примерах. Во-первых, он заявляет, что православные греки, которые "читали Евангелие, иные же слушали, но Божьей воли не исполняли"¹, оказались менее угодны Богу, чем магометане турки, которые хотя и не имели истинной веры, но "правду" осуществляли. В этом он видит причину падения Византии. Во-вторых, Пересветов предпринимает попытку критики политических и правовых устоев Московского царства, утверждая, что в нем хоть и есть вера, но нет правды. Данную мысль, он, конечно, излагает чужими устами, а именно от имени неизвестного "москвитянина" Васьки Мерцалова, находящегося на службе у молдавского господаря". По логике автора, "правда" и без "веры" угодна Богу (у турок), но "вера" без "правды" (у Константина) ведет лишь к гибели. Пересветов прямо заявляет, что "Не веру любит Бог, [а] правду"².

На самом деле Пересветов – не единственный, кто высказывает подобную мысль. Она была свойственна, например, взглядам еретиков конца XV в., утверждавших, что "приятным Богу" может стать представитель любого "языка", лишь бы он "творил правду". Вероятно, той же позиции придерживался купец Афанасий Никитин, который в своем "Хождении за три моря" (втор. пол. XV в.) недвусмысленно (правда зашифровано, по-персидски) заявляет: "Мухаммедова вера годится"³

¹ Челобитные Ивана Пересветова. Большая челобитная // Памятники общественной мысли Древней Руси: В 3-х т. Т. 3: Московская Русь. М., 2010. С. 425.

² Там же. С. 422-425.

³ "Хождение за три моря Афанасия Никитина" // БЛДР. Т. 7. С. 374, 375.

(таким образом, главное – моральная чистота, т.е. правда, а не вера как таковая). О том, что Бог любит правду, а не веру как таковую, мы читаем и в "Повестях отца Пафнутия" (конец XV в.), а также в анонимном "Слове о правде и неправде". Пафнутий Боровский, будучи духовным учителем Иосифа Волоцкого, хотя и считал, что не крещенным путь в рай заказан, в своих рассказах изобрел нечто вроде чистилища (где не было ни райских блаженств, ни адских мук) для "милостивого и добродетельного" агарянина (т.е. мусульманина)¹. О том, что спасение прежде всего в делах сказано и в сборнике Соловецкого монастыря XVI в. («Слово св. отец о постах»)². В середине XVI века схожие идеи можно почерпнуть у таких еретиков, как Матвей Башкин³ и Феодосий Косой⁴. Наконец, в "Казанской истории" (написанной во втор. пол. XVI в. сторонником Ивана Грозного) содержится эпизод, когда ногайские мурзы, отвечающие на призыв турецкого султана из Константинополя объединиться с Казанью в борьбе против Москвы, указывают, что их государство существует до сих пор исключительно благодаря помощи московского царя, поэтому помогать единоверцам-казанцам было бы проявлением неправды⁵. Таким образом, и здесь правда оказывается выше веры, но уже "басурманской". Короче говоря, постепенно в литературе проскальзывает мысль о том, что правда важнее веры, причем эта мысль свойственна как еретикам, так и ортодоксальному духовенству и сторонникам действующей власти.

Как этот тезис согласуется с идеалом построения Православного Царства? Конечно, противопоставление веры и правды не следует понимать в том смысле, что религия не важна. А.Л. Юрганов, анализируя контексты употребления слов "вера" и "правда", приходит ко вполне аргументированному выводу, что смысл противопоставления указанных категорий для средневекового человека был не таким, как для современного. Дело в том, что под верой в ту эпоху обычно понимали различные религиозные обряды, ритуалы и таинства, пищевые ограничения и особенности быта, то есть внешнюю сторону той или иной религии⁶. Правда, в свою очередь, ассоциировалась с сутью религиозного учения. Таким образом, противопоставление веры и правды

¹ Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М., 1977. С. 30-31.

² Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Вып. 3. СПб., 1897. С. 63.

³ Зимин А.А. Указ.соч.

⁴ Об умствованиях Косого (из "Многословного послания") // БЛДР. Т. 10. С. 246.

⁵ Казанская история // БЛДР. Т. 10. С. 370.

⁶ Юрганов А.Л. Указ.соч. С. 45.

оказывается противопоставлением формы и содержания религии (при этом вера в Бога как таковая под сомнение вообще не ставится). Отсюда, в той мере, в какой заветы ислама и христианства совпадают, мусульмане следуют правде. А.И. Клибанов, в свою очередь, отмечает, что в сочинениях Пересветова та "вера", которую он противопоставляет "правде", есть формально-обрядовая, внешняя, лицемерная вера, и для Пересветова также важно, чтобы правда осуществлялась с определенным духовным настроем; говоря о правде, он, в частности, неоднократно упоминает сердце¹. Таким образом, речь идет не о принижении религии, а наоборот, о подчеркивании её сути: в контексте правды такие просветители, как Ермолай-Еразм² и Максим Грек³, говорят, в первую очередь, о любви; с правдой у большинства авторов связаны также конкретные социально-политические программы. Но в любом случае противопоставление веры и правды явно контрастирует с государственной философией устройства Православного Царства на Земле, а также с исходящей от сторонников власти религиозной нетерпимостью.

Здесь же следует упомянуть тот факт, что начиная с XIV в. (благодаря Сергию Радонежскому) на Руси получает распространение исихазм – традиция духовной практики, основанная на уединенной молитве, и имеющей целью «обожение» человека, т.е. соединение его с Богом через действие благодати (отсюда распространяются институт старчества, скитское отшельничество, затворничество и т.п.). Получив в 1351 г. официальный статус в Византии благодаря деятельности Григория Паламы, исихазм не успел развиваться там по причине гибели самой империи спустя чуть более чем 100 лет, тогда как в Русском государстве он пустил прочные корни (к его сторонникам относятся Нил Сорский, Максим Грек и др.), и стал отличительной чертой восточного христианства. Однако очевидно, что в рамках исихазма роль церковной организации, канона, литургии и т.п. (т.е. строгой регламентации внешней стороны религии) отходит на второй план, а ключевой становится духовная активность самого человека-богоискателя. И это вновь вступает в противоречие с идеей Православного Царства.

В конце концов, власть сама же и дискредитировала философию Православного Царства. Деспотизм Ивана Грозного, постоянное

¹ Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 227, 235.

² Слово о разсуждении любви и правде на побеждении вражде и лже // Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 319.

³ Сочинения Преподобного Максима Грека в русском переводе. Ч. 3. Разные сочинения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1911. С. 134-135.

«закручивание гаек», подорвали силу и авторитет государства, и привели в итоге к династическому кризису и Смутному времени. А после Смуты никакие притязания власти на вмешательство в личную жизнь и веру подданных уже не считались оправданными. Так, попытки государства осуществить церковную реформу, то есть вновь унифицировать обрядовую сторону религии, привели к Расколу. Как пишет М.В. Черников, на смену христианской стала приходиться новоевропейская мировоззренческая парадигма, ориентированная в большей степени на мирские идеалы¹. Государство в условиях секуляризации сознания становится проводником земной, а не небесной правды. Петр I своими реформами завершил этот переход: власть окончательно переключилась с идеи Православного Царства на идею светской культуры и регулярного государства. Церковь для многих также перестала быть высшим авторитетом в делах религии (помимо старообрядцев можно отметить лесных старцев, хлыстов и др. секты, появившиеся в XVII в.).

Наконец, следует обратить внимание на тот факт, что огромный пласт литературы XVII в. имеет нарочито светский характер. Внимание в них сосредоточено, в первую очередь, на "маленьком человеке", незнатном и небогатом (купеческий сын, спившийся монах и т.п.), а также на вопросах социальной справедливости. Так, главная цель авантюрных повестей второй половины XVII века – развлечение, а не назидание, поэтому зачастую они могут иметь явную католическую окраску (см. Повесть о Петре Златых Ключей), которая уже никого не смущала. Герои этих повестей привлекают читателя не своим, прямо скажем, нехристианским поведением, а смелостью, дерзостью, отвагой, силой и удачей, и хотя, конечно, поведение этих героев вовсе не представляется как правильное, а сами повести переписываются не как "душеполезные", можно, по крайней мере, отметить заметный сдвиг в идеалах людей XVII века в сторону секуляризации. Написание и чтение книг в прежние времена считалось делом душеполезным, а потому строго регламентированным, теперь же это представление устаревает. Даже столь религиозный человек, как протопоп Аввакум, пишет: «Не токмо за изменение святых книг, и за мирскую правду... подобает душа своя положить»². Но если так, то ни о каком Православном Царстве на Земле уже не может быть и речи. Впрочем, взгляды Аввакума – это ещё и примечательно исключение из тенденции воспринимать правду

¹ Черников М.В. Указ.соч. С. 135.

² Сарафанова Н.С. Идея равенства людей в сочинениях протопопа Аввакума // Труды отдела древнерусской литературы / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом). Т. XIV. М., Л., 1958. С. 389.

выше веры (ведь для него как раз церковный обряд был тем, ради чего стоило пожертвовать жизнью).

Таким образом, художественная и полемическая литература XVI-XVII вв. показывает, что христианская религия хоть и воспринимается как высшая правда, но идея, согласно которой государственную политику следует строить на религиозном фундаменте, терпит полное фиаско. Если самодержавие в последующие века всё же продавливается как базовая ценность (и мы видим, например, такие пропагандистские произведения, как «Правда воли монаршей» Феофана Прокоповича), то секуляризацию сознания государство и далее будет вынуждено воспринимать как объективную данность (занимаясь скорее христианизацией нерусских народностей, чем борьбой с сектантством внутри самого христианства). Соответственно, христианский идеал у множества мыслителей и авторов рассматриваемого периода либо вообще не связывается с государством, либо обуславливает лишь «мирскую» государственную политику (т.е. требования «земной» справедливости, в рамках которых этот идеал, в общем-то, совпадает с общечеловеческими ценностями).

Коллективизм.

Теперь я рассмотрю вопрос о том, какое место у писателей и мыслителей XVI-XVII вв. занимает идеал коллективизма. Но для начала отмечу, что философские дискуссии, в рамках которых противопоставляются индивидуализм и коллективизм, зачастую страдают от непряясненности базовых понятий и самого предмета спора. Представляется очевидным, например, что человек практически немислим вне общества, однако и общество абсолютно немислимо без людей. При этом вопрос о том, кто на кого больше влияет – человек на общество или наоборот – некорректен, поскольку в конечном счете речь в любом случае идет о влиянии одних людей на других; вопрос можно ставить лишь о степени и конкретных формах такого влияния. В действительности дихотомия индивидуализма и коллективизма – это вопрос о ценностях, а не о фактах. Так, возможность пожертвовать интересами индивида ради интересов общества (например, на войне) свидетельствует о примате коллектива, защита прав человека в ущерб целому, напротив, говорит об индивидуализме, хотя на практике любое общество сочетает обе эти ценности.

Свидетельствует ли литература Русского государства XVI-XVII вв. о том, что коллектив имеет большую ценность, чем личность? Общий анализ этой литературы показывает, что если XVI в. был эпохой "обобщающих предприятий", когда и власть, и обращающиеся к ней

интеллектуалы разрабатывали свои собственные проекты социального устройства (при этом авторы отстаивали необходимость защиты интересов зарождающегося дворянского сословия, и отчасти даже крестьян, обосновывая это справедливостью принципа «каждому по заслугам»), а период Смутного времени, в свою очередь, дал нам произведения, призывающие к жертвенности во имя защиты Родины и веры, то в XVII в., напротив, в литературных произведениях возрастает роль личностного начала: герои различных повестей, будучи, как правило, незнатными, начинают свои злоключения с того, что нарушают выработанные традицией нормы и устои, при этом особое внимание авторы придают внутреннему миру героев, их мыслям и переживаниям, их желаниям и судьбе, короче говоря – их индивидуальности, и именно это привлекает читателя (см., напр., Повесть о Фроле Скобееве, Повесть о Савве Грудцыне, Повесть о Горе-злосчастии, Повесть о Еруслане Лазаревиче, Сказание о киевских богатырях и мн. др.). Также не следует забывать, что христианская религия сама по себе высоко ставит человеческую личность как «подобие Бога», а в традиции исихазма соединение её с самим Богом занимает особое место, что в целом ориентирует на индивидуализм. Короче говоря, общий вывод относительно литературы XVI-XVII вв. состоит в том, что в ней в зависимости от исторической эпохи и обстановки большее внимание уделяется то индивидуальным, то социальным вопросам, но жертвенность во имя коллектива прямо отстаивается разве что во времена серьезных социальных потрясений (Смута).

Некоторый взгляд на доминирующие ценности рассматриваемого периода может дать анализ института коллективной ответственности. Этот институт – своего рода лакмусовая бумага: там, где круговая порука практикуется, личность «приносится в жертву» коллективу; там же, где круговой поруки нет, налицо тенденция к индивидуализму. И здесь оказывается, что литература предшествующих периодов древнерусской истории полна примеров круговой поруки. Эти примеры есть и в Русской правде (как Краткой, так и Пространной редакций, где община несет ответственность за убийство или браконьерство на своей территории, а семья преступника подвергается «поток и разграблению» наряду с ним самим), и в летописных повествованиях, и в нравоучительных произведениях. Так, в летописях нередко эпизоды, в которых все жители поселения несут ответственность за действия своего князя, а также укрывающихся в этом поселении волхвов и преступников, а купцы несут ответственность и за князя, и за любого из сограж-

дан, причем нередко используются как заложники¹. В свою очередь пожары, засухи, болезни и моры, нашествия и войны трактуются летописцами и духовными назидателями как коллективное наказание «за грехи и неправды» – это т.н. «теория казней Божьих»². Короче говоря, примеров много, и, надо сказать, этот феномен в целом хорошо исследован³. Если же мы обратимся к источникам XVI-XVII вв., то увидим, что примеров оправдания коллективной поруки и в правовых памятниках, и в нравоучительной литературе становится несколько меньше. Конечно, события Смуты всё ещё нередко рассматриваются в контексте коллективной ответственности всего народа за свои грехи, ибо «правда в людях оскудела и воцарилась неправда»⁴, или же за «неправду», творимую царем (Годуновым, Шуйским и др.). Таким образом, восприятие Смуты как «казни Божьей» за грехи самого народа или его царя аналогично мировоззрению Киевской Руси, и примеров такого восприятия Смуты множество (см., напр., Плач о пленении и конечном разорении Московского государства, Сказание Авраамия Палицына об осаде Троице-Сергиева монастыря, Хронограф 1617 г., многочисленные произведения из жанра «видений» и т.д.). Это вполне можно трактовать, как сохранение представлений о допустимости коллективной ответственности. Утверждается также, что в Московской Руси коллективная ответственность за неисполнение обязанности по предупреждению преступлений была возложена на жителей губных округов; и всё же, со временем круговая порука сохраняется лишь для плательщиков податей, причем в XVIII-XIX вв. она всё меньше применяется даже в фискальной сфере⁵. Не случайно также, что в Судебнике 1550 г. и в Соборном Уложении 1649 г. мы не найдем примеров коллективной ответственности за преступления (по Соборному уложению ответственность за ряд преступлений против государства несут также и члены семьи преступника, но только если они знали о преступлении, то есть речь по сути идет о соучастии). В целом в рассматриваемый период мы наблюдаем постепенный отказ законодателя от принципа круговой поруки. Это коррелирует с подчеркиванием старообрядцами личной ответственности каждого перед Богом, а также с особенностями литературы

¹ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.-Л., 1950. С. 212.

² Бувовниц И.У. Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI-XIV вв.). М., 1960. С. 110.

³ Dewey H.W., Kleimola A.M. Russian Collective Consciousness: The Kievan Roots // The Slavonic and East European Review. 1984. №62 (2).

⁴ Русская социально-политическая мысль. XI-XVII вв. Хрестоматия. М., 2011. С. 332.

⁵ Круговая порука // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. Т. XVIa. СПб., 1895. С. 836-839.

XVII века, поскольку герои бытовых повестей (напр., Савва Грудцын, Фрол Скобеев и безымянный герой Повести о Горе-злосчастии), отрекаясь от своего рода-племени и самостоятельно выстраивая свою судьбу, ответственность за свои поступки и свой выбор также несут исключительно сами: если раньше представления о фатуме и судьбе касались зачастую целого рода, то теперь рок преследует исключительно конкретных лиц. Особенности тогдашней беллетристики, являясь одним из примеров секуляризации сознания, демонстрируют постепенное затухание теории «казней Божьих». Таким образом, в целом мы видим пусть слабую, но всё же тенденцию к нормативному неприятию круговой поруки. И это, как представляется, можно трактовать как постепенное утверждение индивидуалистических идеалов.

Сказанное, впрочем, следует соотносить с той мыслью, что самодержавие само по себе есть, по-видимому, выражение идеала коллективизма (в противоположность индивидуалистической основе либерализма), а потому в той мере, в которой мыслители отстаивали необходимость самодержавия, они могут считаться сторонниками коллективизма. Так, проводя аналогии между обществом и организмом, самодержца можно считать «мозгом» общества, задающим цели и средства его деятельности. Эти цели и средства не всегда нравятся отдельным «органам» (группам, слоям и т.п.) общества, но последние в итоге всё-таки вынуждены подчиняться. Таким образом, интересы целого организма при самодержавном правлении довлеют над интересами его частей. Либерализм, в свою очередь, можно представить себе как такое устройство социального организма, в котором каждая «клетка» имеет собственную сферу, где она защищена от предписаний «мозга», преследуя свои собственные цели и избирая для этого средства по своему усмотрению, даже если это препятствует согласованным действиям всего организма (но, конечно, в той мере, в которой это не угрожает самому существованию организма). Иными словами, при либерализме индивидуальные цели гораздо чаще довлеют над коллективными. И здесь приходится констатировать, что в политико-правовой мысли рассматриваемого периода, конечно, вряд ли можно усмотреть даже зачатки либерализма. Однако в этом отношении Русское государство вовсе не было исключением. К тому же, акцент множества авторов на том, что царь должен править «по правде», наряду с активным оппонированием попыткам государства взять под полный контроль идеологическую сферу, можно рассматривать как попытку обозначить ту самую сферу личной свободы.

При этом следует иметь в виду, что в допетровской Руси были широко распространены такие возможности отдельной личности, которые сегодня описываются через категорию прав человека, а именно: право на местное самоуправление, право обжаловать действия кормленщиков, право подавать челобитные царю и направлять своих представителей в земские соборы, право частной собственности (в том числе на землю), право на защиту чести, защиту от произвольного ареста, на справедливый суд и на участие в судопроизводстве¹. Любопытно также, что приглашая на московский престол польского королевича Владислава, тушинцы заключили с ним договор, в котором указали, что «вера есть дар Божий, и ни совращать силой, ни притеснять за веру не годится», а также предусмотрели право «каждому из народа московского для науки вольно ездить в другие государства христианские»². Конечно, наряду с перечисленными правами, существовали крепостное право, наследственная власть царя, произвол царя и его наместников, сословное деление, общинные обязанности, неравноправие в семье и т.п. Но в целом отсутствие полемических произведений, отстаивающих личные свободы, вовсе не говорит о том, что этих свобод в действительности не было.

Выводы.

Итак, в контексте воззрений на правду мной была рассмотрена социально-политическая мысль Русского государства XVI-XVII в. Это рассмотрение было осуществлено применительно к трём базовым ценностям, с которыми в литературе связывается российская цивилизация: самодержавие, православие и коллективизм. Я продемонстрировал, что политико-правовые взгляды образованной элиты тогдашнего общества не являются монолитными. С одной стороны, выделяется официальная точка зрения, оправдывающая абсолютную единоличную власть, а также построение Православного Царства. Эта позиция содержится в летописях, в высказываниях самих монархов, а также излагается авторами, чьи мысли власть взяла на вооружение. С другой стороны, налицо оппозирующие точки зрения, согласно которым власть монарха должна быть ограничена благом подданных, справедливостью и законом, царю должны быть присущи христианские добродетели, неправедных царей можно и нужно свергать, при этом государство не должно увлекаться религиозным миссионизмом, регламентировать внешние проявления религиозности своих подданных, а вместо этого должно

¹ Горянин А.Б. Своими путями. Русские демократические традиции. Статья третья. Права человека в допетровской Руси // Вопросы национализма. 2010. №4(4).

² Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. Т. 3. М., 1988. С. 42.

обратиться к идеалу светской справедливости, будучи терпимым к инакомыслящим. Эти идеи исходят либо от тех, кто прямо противостоит монарху, либо от тех, кто просто обращается к нему с рекомендациями. Одновременно в политико-правовой мысли рассмотренного периода отсутствуют какие-то четкие указания на доминирование в среде привилегированных сословий идеала коллективизма. Вообще, дихотомия индивидуализм-коллективизм тогда попросту не существовала, так как не было самой идеи прав человека. Но это не значит, что мыслители того периода не принимали идеал личной свободы. Скорее, они просто не акцентировали на нём (равно как и на его противоположности) своего внимания.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ, призывающая смотреть в будущее, а не жить прошлым

Основная мысль этой главы заключается в том, что вместо апеллирования к традиции, самобытности, и возвеличивания всего русского или российского, следует в первую очередь думать о будущем, о новых идеях, критически осмысляя настоящее.

Так, современное российское государство с целью укрепления гражданского единства и общероссийской гражданской идентичности осуществляет политику сохранения и укрепления традиционных российских духовно-нравственных ценностей. Однако, как я показываю далее, для того, чтобы достичь этой цели, вовсе не обязательно защищать именно традиционные ценности: защищаемые ценности должны быть обращены в будущее, а не в прошлое. Одновременно та идеология, которую образуют эти ценности, не должна быть дискредитирована историческим прошлым России, поэтому переосмыслению подлежит не только либерализм 1990-х гг. и коммунизм советского периода, но и консерватизм царской России. На Западе в свое время переосмысление либерализма привело к росту популярности республиканизма, и Россия может перенять этот опыт. Республиканская политическая идеология, не отрицающая либеральный тезис о самоопределении личности, подразумевает, что общие ценности должны вырабатываться в рамках широких общественных дискуссий в условиях свободы слова и мнений, а не путём постулирования властью традиций, монополизации исторической правды и принятия различных запретительных норм.

Вместо этого современное российское государство предпочитает обращаться к концептам «национальной идеи» и «русского мира», которые нацелены на воспитание патриотизма, восстановление «былого государственного величия», с одновременной отсылкой к традиционным ценностям. В этой связи я анализирую взгляды относительно т.н. «русской идеи», высказываемые многочисленными мыслителями в дореволюционной России, а впоследствии и в эмиграции (в целом дискуссии о «русской идее» разворачивались в последней трети XIX века и первой половине XX века). Я выделяю следующие основные черты дискурса о «русской идее»: 1) устремленность в будущее; 2) оперирование универсальными ценностями и всемирными задачами; 3) опора на самобытные черты русского народа; 4) религиозный характер; 5) провиденциальный характер. По моему мнению, устремленность в будущее, а не в прошлое, является положительной чертой «русской

идеи». Имеется в виду, что соответствующие философы не столько анализировали историю, сколько предлагали проекты будущего развития России и русского народа (и в этом смысле не предлагали любой ценой сохранять «традиционные ценности»). К положительным чертам «русской идеи» можно отнести и ее критический потенциал: философы, осмыслившие «русскую идею», никогда не удовлетворялись текущими российскими реалиями, и признавали, что далеко не все особенности русского народа достойны восхваления (и в этом смысле их патриотизм не означал некритичное восприятие политики государства). Наконец, у всех апологетов русской идеи предполагалось ненасильственное следование тем или иным идеалом (и этим они отличаются от тех сторонников «русского мира», которые считают своей любой территорию, куда ступила нога «русского солдата»). Тем не менее, мой общий вывод таков, что в том виде, в котором дискурс о «русской идее» существовал ранее, он вряд ли отвечает вызовам сегодняшнего дня. В первую очередь потому, что религиозный и провиденциальный характер «русской идеи», ее завязанность на эсхатологии вряд ли будут одобрены большинством граждан: далеко не всех убеждает сама мысль о том, что у страны или народа должно быть какое-то высшее всемирное предназначение. Кроме того, я обращаю внимание на опасности такого дискурса, в частности склонность многих мыслителей к мессианскому сознанию, которое в нынешних условиях способно привести к росту изоляционистских настроений, ксенофобии и шовинизма. Ориентированность дискурса русской идеи на всемирные задачи, в свою очередь, может использоваться властью в качестве инструмента отвлечения внимания граждан от внутренних проблем (например, при позиционировании России как драйвера перехода от однополярного к многополярному миру). Вместе с тем, хотя дискурс о «русской идее» вряд ли может быть использован для решения стоящих перед нынешним государством задач, проекты будущего России и не сводятся к «русской идее».

1. Традиция и российские духовно-нравственные ценности: проблемы соотношения

Понятие традиционных российских духовно-нравственных ценностей за последнее десятилетие активно вошло в публичный дискурс, а также в нормативно-правовые акты России. Одной из особенностей этого процесса является тот факт, что перечень традиционных ценностей закреплён официально Президентом России. Таким образом, тра-

диционные ценности как бы спускаются «сверху», а не формулируются «снизу»; содержание традиции постулируется, а не вырабатывается в рамках исторической науки. Более того, за пропаганду образа жизни, отличающегося от «традиционного», вводится административное и уголовное наказание.

Между тем, если целью защиты традиционных ценностей является укрепление гражданского единства и общероссийской гражданской идентичности, как об этом заявлено в Основах государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей (далее – Основы), то широкие публичные дискуссии относительно перечня подлежащих защите ценностей и их содержания представляются гораздо более эффективным средством достижения такой цели; в свою очередь наказание «нетрадиционного» поведения также может лишь расколоть и без того неоднородное российское общество. Более того, если государство действительно защищает историческую правду, как об этом заявлено в ст. 67.1 Конституции РФ, а не навязывает свою трактовку истории и свою идеологию, то вопрос о том, что является российской традицией (и свойственными ей идеями и ценностями), должен быть отдан на откуп свободно развивающемуся академическому сообществу. Таким образом, установление «традиционных ценностей» через указы Президента России во многих отношениях (и с точки зрения формулирования ценностей «сверху-вниз», и с точки зрения вмешательства в сферу науки), равно как и их защита с помощью наказания девиантного поведения, представляются сомнительной перспективой.

Но помимо этого может быть проблематизирована сама по себе отсылка к традиции как способ выработки консолидирующей общегражданской идентичности. С этой точки зрения, проблема не только в том, кто определяет содержание традиции, но и в самой значимости традиции для тех целей, которые стоят перед современным российским государством.

Обо всём этом и пойдет речь ниже.

Нужна ли нам традиция?

Традиция – это по определению то, что укоренено в прошлом. Однако отдельные аспекты прошлого могут кануть в лету, и тогда речь идёт о прерванной традиции, не находящей отражения и отклика в настоящем. В свою очередь то, что имело место в прошлом, и продолжается в настоящем, не всегда достойно продолжения в будущем. Поэтому говоря о российских ценностях, я предлагаю разграничивать три вопроса:

- 1) Какие ценности были свойственны российской культуре на протяжении истории (и в этом смысле являются традиционными)?
- 2) Какие ценности свойственны российскому обществу сейчас?
- 3) Какие ценности мы хотим и далее защищать, а от каких ценностей считаем нужным отказаться?

Совершенно очевидно, что ответы на эти три вопроса не совпадают.

Так, прошлое не тождественно настоящему, поскольку Россия – если рассматривать её историю так, как это обычно делается в учебниках – не раз переживала смутные времена, когда рушились старые ценностные порядки, и возникали новые. В XX веке это происходило дважды: сначала большевики искоренили патриархальные устои царской России, а потом либералы отвергли коммунистические догмы. В результате те ценности, которые сегодня разделяют россияне, вовсе не тождественны тем ценностям, которые разделяли их предки. Современные россияне, очевидно, не столь религиозны, как подданные Российской Империи, но и не так верят в коммунизм, как советские граждане. Кроме того, они в большей степени, чем их предки, привержены демократии, индивидуализму и т.д. Об этом уже шла речь выше. Кроме того, в предыдущих главах я пытался показать, что само обозначение той или иной традиции как «русской» весьма проблематично. То, что мы относим к «истории России», во многом определяется идеологическими мотивами. Нередко эта история предстает как череда великих свершений и побед, а неприглядные события затушевываются, с целью создать у адресата соответствующего повествования чувство гордости и сопричастности тому прошлому, которое было ему поведано.

Одновременно настоящее не тождественно будущему, так как те ценности, которые разделяют современные россияне, вовсе не обязательно достойны сохранения в будущем. Это следует уже из т.н. гильотины Юма, то есть тезиса, согласно которому должное не выводимо из сущего. Но в чем же тогда состоит должное? Конечно, споры относительно этого вопроса никогда не прекратятся, однако следует признать, что в современной России чрезвычайно распространены явления, которые претендуют на статус ценностей, недостойных сохранения, то есть своего рода «антиценностей».

Как я уже отмечал ранее, описывая современное российское общество, исследователи нередко утверждают, что нашему обществу

свойственны достаточная высокая толерантность к коррупции¹; правовой нигилизм², политическая пассивность и апатия³, неразвитость гражданского общества и частной инициативы⁴ и т.д., и рассматривают указанные характеристики как своего рода «судьбу России». При этом за скобками зачастую оставляются реальные социальные факторы, обуславливающие подобного рода явления. Например, нормализация коррупции может быть обусловлена неисполнимостью законов, а неисполнимость законов – желанием власти контролировать население и обогащаться за его счет (ведь если закон невозможно исполнить, то никто не защищен от санкции государственной машины)⁵. Другие перечисленные характеристики также могут быть интерпретированы как прямое следствие политики государства, разделяющего, деморализующего и запугивающего собственное население. Поэтому когда то же самое государство заявляет об тех или иных характеристиках русских или россиян, равно как и о «доверии к власти» (и т.п. эвфемизмам, маскирующим автократию) как об их культурном коде, это выглядит как издевка, ведь именно само это государство и делает всё, чтобы сохранить традиционные характеристики (зачастую не столь привлекательные, чем те, о которых провозглашается публично), а сохранить их оно хочет, чтобы сохранить своё доминирующее положение. Вот почему важно всегда иметь в виду возможность «иной России».

Так, например, А.А. Аузан отмечает, что в России традиционно отсутствует уважение к закону (т.е. формальным институтам), не ценится договороспособность и склонность к компромиссу (которые интуитивно считаются как признак слабости), нет должной прагматичности и т.д.⁶. Однако он объясняет наличие соответствующих характеристик «эффектом колеи», который следует понимать как диагноз, а не как приговор⁷. Этот диагноз, с его точки зрения, мешает России нор-

¹ Максименко А.А., Дейнека О.С., Крылова Д.В., Духанина Л.Н. Отношение россиян к коррупции // Вестник Санкт-Петербургского университета. Социология. 2020. Т. 13. Вып. 4. См. также: результаты социологического исследования ВШЭ 2018 г.: <https://www.mk.ru/social/2018/10/16/issledovanie-pokazalo-chto-rossiyanе-vse-uvazhitelnee-otnosyatsya-k-korrupcii.html> (дата обращения 20.08.2024).

² Захарцев С.И. Правовой нигилизм в России // Мониторинг правоприменения. 2015. №2 (15).

³ Давыборец Е. Н. Указ.соч. С. 59, 61.

⁴ Висханова П.Г. Гражданское общество в России: особенности становления // Аграрное и земельное право. 2017. №12 (156).

⁵ Аузан А.А. Экономика всего. М., 2017. С. 39-40.

⁶ Там же. С. 174-176.

⁷ См. подр.: Аузан А.А. Культурные коды экономики: как ценности влияют на конкуренцию, демократию и благосостояние народа. М., 2022.

мально развиваться. При этом автор отмечает, что «модернизационные нации избирают те ценности, которые находятся в формальном противоречии с их предыдущими, с их культурной традицией и инерцией, и которые привносят то, чего нации не хватает, чтобы полноценно ходить, – ведь на двух ногах можно передвигаться гораздо быстрее, чем прыгая на одной»¹. В качестве примера Аузан приводит немецкий *Ordnung* и американский либерализм – характеристики, которые вовсе не были свойственны соответственно немецкой и американской нациям изначально, но были избраны ими в качестве векторов дальнейшего развития². Для России, как представляется, эти замечания в высшей степени актуальны. Многовековые пороки не должны становиться предметом культа: напротив, во имя развития необходимо сформулировать новые ценности.

На мой взгляд, можно спорить о том, какие именно негативные черты свойственны современным россиянам. Однако важно схватить общую идею, которая сохраняется независимо от того, как разрешатся подобные споры. Эта идея может быть сформулирована следующим образом: если мы не хотим иметь общество, где все «пьют и воруют», если мы не хотим, чтобы в нашей жизни господствовал «русский авось», если мы хотим избавиться от бытового хамства, невежества и поведения по типу «моя хата с краю», то – вероятно – должны признать, что не всякая ценность, имеющая широкое распространение в обществе, достойна сохранения.

В итоге напрашивается вывод: формирование общегражданской идентичности и обеспечение единства гражданской нации должны, в первую очередь, ориентироваться на некий идеальный образ будущего, разделяемый подавляющим большинством граждан, которому они захотят следовать, и на те ценности, которые необходимо привить гражданам, чтобы этот образ был реализован. Именно будущее, а не прошлое или даже настоящее, является здесь определяющим. Между тем, как верно подметил В.С. Мартьянов, «актуальная российская политика все чаще превращается исключительно в политику прошлого или политику памяти, утрачивая символические ресурсы настоящего и будущего»³. По мнению указанного автора, пытаясь сплотить россиян вокруг достижений периода СССР (который, между прочим, представляет собой «территориально, культурно и идеологически другое государ-

¹ Аузан А.А. Экономика всего. М., 2017. С. 172.

² Там же. С. 172-173.

³ Мартьянов В.С. Российская элита в поисках нации: политика избирательной памяти // Дискурс-Пи. 2020. №4 (41). С. 58.

ство»), современные политические элиты забывают, что исторические события сами по себе не выражают какие-либо ценности, но интерпретируются в свете ценностей, которые должны предложить нынешние политические субъекты¹. «Дискурс будущего, предлагающий альтернативы настоящему, уходит из активного ядра политической повестки»².

В этой связи представляется не случайным присутствие на протяжении множества лет в публичном пространстве темы официальной идеологии. Идеология – это и система ценностей, и образ будущего одновременно, она выступает своего рода путеводной звездой, по направлению к которой идёт корабль всей нации. Задача построения единой нации, в свою очередь, не решается без формулирования внятных новых ценностей и образа будущего. Сегодня выделяют три основных политических идеологии: либерализм, консерватизм и коммунизм. Поскольку коммунистическая идеология дискредитировала себя политическими несвободами и экономической неэффективностью, которые были свойственны Советскому Союзу, а классическая либеральная идеология – «шоковой терапией» и российским failed state постсоветского десятилетия, постольку для нынешней власти кажется естественным обратиться к консерватизму. Однако проблема в том, что консерватизм исторически также был дискредитирован ещё в 1917 году. Крушение Российской Империи произошло не на ровном месте: консервативная власть просто не смогла ответить на вызовы времени. Соответственно, возврат к консерватизму в историческом плане не менее реакционен, чем возврат к коммунизму или либерализму. Не говоря уже о том, что консерватизм на Западе – это развитие частной инициативы и гражданского общества, а не архаические практики, которые под ним нередко понимаются в России. Архаика же по определению не может быть образом будущего. Но желание разрушить либеральное ядро нынешней Конституции (запрещающей официальную идеологию), – чем, собственно, и был вызван публичный дискурс о необходимости официальной идеологии – без формулирования новой системы ценностей и образа будущего, не может не привести к доминированию архаики.

Итак, в российской истории каждая из трёх основных идеологий уже дискредитировала себя. Современные западные версии либерализма с их гипертрофированной политикой идентичности и мульти-

¹ Там же. С. 60-61.

² Там же. С. 62.

культурализмом также вызывают вопросы. Но есть ли какие-то альтернативы указанным вариантам?

Политика общего блага как ответ на вызовы современности.

Итак, что должно прийти на смену либерализму 1990-х? И здесь, как представляется, стоит обратиться к западному опыту. Дело в том, что в западном академическом сообществе ещё в 1980-х гг. на фоне усиливающегося социального расслоения, возросшего влияния крупного бизнеса на политику, утраты чувства общности и социальных связей, и проистекающих из этого проблем (увеличивающееся число разводов, преступлений, бездомных лиц, заболеваний алкоголизмом и наркоманией и т.п.) возник т.н. спор либералов и коммунитаристов¹. Коммунитаристы, помимо прочего, критиковали рыночную культуру либерализма, и отстаивали необходимость формирования и защиты общих ценностей, которые бы дополняли приверженность общим политическим институтам. Канадский политический теоретик У. Кимлика выделял три вида «коммунитаризма в широком смысле»: 1) собственно коммунитаризм (продвижение общего образа жизни, т.е. «сильной» и всеобъемлющей концепции блага); 2) (гражданский) республиканизм (продвижение лишь гражданских добродетелей, то есть «слабой» и ограниченной концепции блага); 3) (либеральный) национализм (продвижение общей национальной идентичности)². Данная классификация показывает, что коммунитаризм тесно связан с республиканизмом. По крайней мере, в самом республиканизме сегодня также принято выделять два направления – континентальное и итало-атлантическое³ – и эти направления весьма схожи с первыми двумя видами коммунитаризма, обозначенными Кимликой. Республиканизм, однако, сегодня тесно связывается с политическим участием и делиберативными процессами, и в этом смысле означает не просто приверженность общим ценностям и культивирование связанных с ними добродетелей («коммунитаризм в широком смысле»), но и демократический способ выработки этих общих ценностей (хотя исторически республиканизм противопоставлялся демократии). Таким образом, в конце XX века либерализм на Западе активно переосмыслялся. Однако когда в 1990-е гг. распался СССР, в Россию был «экспортирован» тот

¹ Волкова Т.П. Либералы и коммунитаристы: дискуссия о социальной справедливости продолжается // Вестник МГТУ. 2004. №2; Шавеко Н.А. Предшествует ли право благу? (Спор между либералами и коммунитаристами) // Полития: Анализ. Хроника. Прогноз (Журнал политической философии и социологии политики). 2020. №3(98).

² Кимлика У. Современная политическая философия: введение. М., 2010. С. 337.

³ Pettit Ph. On the people's terms: a republican theory and model of democracy. New York, 2012. P. 5-18.

вариант либерализма, который уже вызывал критику в самом Западе, несмотря на относительные экономические успехи рейганомики и тэтчеризма. В итоге, Россия столкнулась с теми же проблемами, что и Запад, только в гиперболизированном варианте, поскольку никаких институциональных и культурных противовесов радикальному рыночному индивидуализму ещё не было выработано. Но если так, то следует осмыслить те способы противодействия кризису либерализма, которые были предложены на Западе, а именно республиканскую идею.

Следует подчеркнуть, что наиболее популярные версии республиканизма на самом деле не отрицают ключевой для либерализма ценности индивидуального самоопределения: фактически речь идёт лишь о некоторой трансформации либерализма, отбрасывании его крайних форм (отказ от восприятия политики как пространства, в котором индивиды пытаются реализовать свои эгоистические интересы, а также критика крайних проявлений экономического неравенства). В этом смысле республиканские идеи, как представляется, сочетаются с «либеральными» главами 1 и 2 нынешней Конституции РФ. Одновременно республиканизм не следует отождествлять с консерватизмом. К. Санстейн, например, указывает, что республиканцы не считают необходимым чтить традиции как таковые, и вообще не воспринимают предпочтения индивидов как данность, выступая за их трансформацию в ходе политической делиберации¹. В этом смысле республиканизм может рассматриваться как критика «консервативного поворота» во внутренней политике России 2010-2020-х гг., но критика продуктивная, предлагающая собственные способы решения тех проблем, реакцией на которые и стал «консервативный поворот».

Выводы.

В заключение следует снова возвратиться к тезису, высказанному в начале данного параграфа, что ценности и идеи, объединяющие нацию, должны вырабатываться в рамках широких общественных дискуссий в условиях свободы слова и мнений, а не путём постулирования властью традиций (что само по себе является вмешательством в сферу науки) и принятия различных запретительных норм (что можно расценивать как посягательство на права человека). Это не только более эффективно в плане спланированного эффекта (1), но и позволяет не смешивать вопрос о фактах (о том, какие культурные особенности имели место раньше или существуют теперь) с собственно вопросом о ценностях (о том, что должно быть, т.е. что действительно значимо) (2), в

¹ Sunstein C. Designing democracy: what constitutions do. New York, 2001. P. 7, 8, 10.

свою очередь при формулировании должного не обращаться к дискредитировавшим себя идеологиям (3). Наконец, это позволяет избежать всех негативных последствий введения государственной идеологии (а эти последствия хорошо известны всему миру по опыту XX века).

Российские духовно-нравственные ценности должны быть обращены не в прошлое, а в будущее, вырабатываться совместно и защищаться посредством совместных социальных практик. При этом легко заметить, что характеристика этих ценностей как «традиционных» оказывается излишней. Вообще, обычно элиты ведут общество к новым идеалам, и это прекрасно видно на примере российской истории: сначала элиты в лице князя Владимира избрали христианство в качестве официальной религии (заметим, эта религия пришла с Запада), потом элиты в лице Петра I избрали курс на построение регулярного светского государства (заметим, снова по европейскому образцу), далее элиты в лице Ленина повели общество навстречу коммунизму (европейской идеологии), и, наконец, в 1990-е годы элиты в лице Ельцина повели народ навстречу западному либерализму. Ситуация, когда элиты, напротив, стремятся «законсервировать» общество, увековечить традицию, как я уже сказал ранее, являются нетипичными, и зачастую показывают неспособность элит найти адекватные ответы на вызовы времени. Это не значит, что политика «консервирования» в принципе недопустима. Но важно понимать её издержки, особенно в современном информационном обществе. Любые попытки установить официальную систему ценностей чреваты тем, что государственный Левиафан перестанет служить народу, эти ценности не разделяющему. К тому же, если мы хотим прорывного развития, то открытость новым ценностям является попросту необходимой. Не стоит также забывать, что когда государство пытается не просто вести общество к новым идеалам, но и придать новому пути некий высший, а потому и не подлежащий обсуждению смысл (будь то идея Третьего Рима или коммунистическая утопия), то это рано или поздно приводит к краху, ибо догмы – пусть даже когда-то они были прогрессивными – неизбежно устаревают, а после очарования идеей неизбежно следует разочарование, но государственные мужи, как правило, не реагируют на это, пытаясь всеми силами удержать власть.

2. Философский дискурс о «русской идее»: основные характеристики

В российском публичном пространстве XXI века всё чаще (особенно после 2014 г.) звучит тема официальной (государственной) идеологии. Нередко высказывается мнение, что Конституция России, запрещающая возведение в такой статус какой бы то ни было идеологии, уже не отвечает потребностям современного российского общества. В других случаях говорят о «национальной идее», скрепляющей общество, но не выхолащивающей в официоз и доктринерство. Представляется, что грань между официальной идеологией и национальной идеей не всегда очевидна, поскольку государство зачастую стремится монополизировать дискурс о национальной идее. Так или иначе, в свете указанных процессов представляется актуальным исследование дискуссий, развернувшихся среди российской интеллигенции в конце XIX – первой половине XX веках вокруг понятия «русской идеи». В частности, необходимо ответить на вопрос: «Что мы можем извлечь из указанных дискуссий на современном этапе, для решения стоящих перед современным российским государством проблем?».

Ниже будут рассмотрены основные характеристики «русской идеи», о которой писали философы, пытающиеся осмыслить модернизационное развитие поздней Российской Империи, Первую мировую войну, Великую русскую революцию и приход к власти большевиков. Термин «русская идея», как считается, впервые введен в 1861 г. Ф.М. Достоевским¹, увидевшим эту идею в служении человечеству ради всеобщего воссоединения всех людей во Христе. Как именно данное «воссоединение» должно осуществиться, и что именно требуется от русского народа, писатель подробно не разъяснил. Однако в уста героев своих произведений он вкладывает мысль о том, что лишь в православии сохранен истинный Христос, а потому лишь русский народ – это народ-богоносец, призванный обновить и спасти мир. В этих воззрениях Достоевского можно наблюдать основные черты последующего дискурса о «русской идее», а именно: 1) устремленность в будущее; 2) оперирование универсальными ценностями и всемирными задачами; 3) опора на самобытные черты русского народа; 4) религиозный характер; 5) провиденциальный характер. Именно эти характеристики и будут раскрыты далее.

Устремленность в будущее.

¹ Валицкий А. Русская идея // Гуманитарные науки. 2012. № 4 (8). С. 92.

Начнем с того, что русская идея понималась всеми её теоретиками как некоторая задача, которую подлежит разрешить, или как цель, которую необходимо достигнуть русскому народу в будущем. Однако одни авторы понимали русскую идею в духе мессианизма, тогда как другие – миссионизма. Разницу между этими подходами сформулировал Н.А. Бердяев следующим образом: «Понятия мессианизма и миссионизма часто смешиваются и подменяют одно другое, хотя между ними существует принципиальное различие. Мессианизм происходит от мессии, миссионизм – от миссии. Мессианизм гораздо притязательнее миссионизма. Легко допустить, что каждая нация имеет свою особую миссию, своё призвание в мире, соответствующее своеобразию её индивидуальности. Но мессианское сознание претендует на исключительное призвание, на призвание религиозное и вселенское по своему значению, видит в данном народе носителя мессианского духа. Данный народ – избранный народ Божий, в нём живет мессия»¹. Многим проповедникам русской идеи была свойственна склонность к т.н. «русскому мессианизму», т.е. представлению, что русский народ избран Богом для «воскресения и обновления всего человечества», и должен явить миру высшую истину. Однако мессианское воззрение на русский народ опасно чрезмерным самомнением («русский народ – богоносец») и часто сопутствующими ему имперскими амбициями. Видя указанные опасности, другие мыслители отстаивали концепцию миссионизма, имея в виду при этом, что у других народов есть свои собственные исторические задачи, поэтому русский народ не возвышается над остальными.

Известный историк русской философии и богослов В. Зеньковский критиковал Достоевского именно в контексте данного разграничения. По его мнению, у Достоевского «чувство освященности России... мешало трезвому взгляду и превращало миссионизм в мессианизм, – как усмотрение всечеловеческих устремлений в русском национальном характере,... создавало идиллический взгляд на Россию, легко перерождалось в ограниченный национализм и сводило все мировые проблемы к русской проблеме»². В противовес этому, утверждает Зеньковский, «должно понять, что во всем христианском мире, а не в одной России, совершается тайна Промысла Божия»³. Надо сказать, что и Н.А. Бердяев, вводя разграничение мессианизма и миссионизма, был склонен скорее к мессианизму, что отразилось в его знаменитом

¹ Бердяев Н. Алексей Степанович Хомяков. М., 1912. С. 209.

² Зеньковский В. Русские мыслители и Европа. Париж, 1955. С. 235-236.

³ Там же. С. 248-249.

эссе «Душа России». С одной стороны, он полагал, что «после явления Христа мессианизм в древнееврейском смысле становится уже невозможным для христианского мира... Одного избранного народа Божьего не может быть в христианском мире. Христос пришел для всех народов»¹. С другой стороны, несмотря на то, что русский народ – не избранный, он, по Бердяеву, уполномочен на «продолжение и восполнение дел, сотворенных всеми народами христианского мира»; мыслитель верил, что «славянская раса идет на смену другим расам, уже сыгравшим свою роль, уже склоняющимся к упадку; это – раса будущего»². Таким образом, получается, что другие христианские народы выполнили каждый свою миссию в предшествующие исторические периоды, их творческий запал угас, и теперь наступает очередь русских; следовательно, по крайней мере в настоящее время русский народ оказывается всё же важнее и лучше других. Немцев, например, Бердяев походя обвиняет в бахвальстве, самомнении и шовинизме, не замечая, что его собственная позиция относительно русского народа имеет те же самые черты. Позиция Бердяева подверглась ожесточенной критике со стороны Е.Н. Трубецкого, по мнению которого бердяевское национальное мессианство являет собой обращение к ветхозаветному образу мыслей, отринутому Новым Заветом: «вопреки Н.А. Бердяеву, оправдан не мессианизм, а миссионизм по отношению к нациям. У каждого народа свое служение, свое призвание и своя миссия в Царстве Божием. Иного решения не может быть с точки зрения религии универсальной, которая стоит на том, что в доме Отца Небесного обителей много»³. Раскритиковал Трубецкой и С.Н. Булгакова, считавшего, что всякое национальное чувство основывается на религиозно-культурном мессианизме⁴, и заявившего, что «Россия призвана духовно вести европейские народы, на нее возложена страшная ответственность за духовные судьбы человечества»⁵. Для Трубецкого неприемлемо было возвеличивание и возведение в абсолют особенностей русского христианства. Трубецкой настолько сильно стремился развенчать мессианизм, что обнаружил признаки последнего даже у идейно близкого ему В.С. Соловьева – первого философа, посвятившего русской идее отдельную работу (1888), и в ней пытавшегося как раз переинтерпрети-

¹ Бердяев Н. Душа России // Бердяев Н. Судьба России. М., 1990. С. 20.

² Там же. С. 21.

³ Трубецкой Е.Н. Указ.соч. С. 251.

⁴ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозных идеалах русской интеллигенции) // Булгаков С.Н. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 335.

⁵ Булгаков С. Родине // Утро России. 1914. 5 авг.

ровать Достоевского в том русле, что русский народ вовсе не «избранный», ибо у каждого народа есть своя миссия, установленная Богом. В своем творчестве Соловьев призывал не отвергать «безбожный» Запад и «бесчеловечный» Восток, а примириться с ними. Ещё одним критиком мессианства можно назвать И. Ильина, согласно которому русская идея «сама по себе не судит и не осуждает инородные культуры», потому что на самом деле у каждого народа имеется своя собственная идея: «Каждый народ творит то, что он может, исходя из того, что ему дано»¹. Таким образом, мы видим, что одни творцы русской идеи были приверженцами миссионизма (Соловьев, Зеньковский, Ильин, Е.Н. Трубецкой), другие – мессианизма (Достоевский, Бердяев, С.Н. Булгаков), но и те и другие пытались отыскать некоторую особую задачу, которую русскому народу следует реализовать в истории.

Думается, что сама по себе устремленность в будущее – это важная прогрессивная черта философии русской идеи, поскольку она исключает консервацию существующего, предлагает проекты дальнейшего развития, и позволяет критически осмыслить русскую действительность. Русская идея формулируется с точки зрения должного, а не сущего. Достоевский писал: «[С]удите наш народ не потому, что он есть, а по тому, чем желал бы он стать»². Соловьев пошел ещё дальше, утверждая, что «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»³. Таким образом, русская идея у него – это даже не то, чем русские «желали бы стать» (в конце концов, у представителей русского народа возможна целая палитра мнений по данному вопросу), а то, чего ждёт от них Бог (на примере евреев, отвергших Христа, Соловьев показывает, что эти два императива могут не совпадать). В свою очередь общественное мнение Соловьев называет фабрикуемым продуктом, продаваемым по дешевой цене оппортунистической прессой, и не признает за ним никакого морального значения. Вообще, доклад о русской идее впервые был прочитан Соловьевым в Париже, и опубликован на французском языке, что не случайно: критикуя в нем государственное устройство Российской Империи, Русскую Православную Церковь и «казенный» патриотизм, Соловьев и не мог рассчитывать на публикацию этих идей на родине. Таким образом, слово о русской идее изначально было направлено на преобразования, а не на консервацию существующего. Тезис о

¹ Ильин И.А. О русской идее // Среднерусский вестник общественных наук. 2007. №4. С. 105.

² Достоевский Ф.М. Дневник писателя. М., 2010. С. 270.

³ Соловьев Вл.С. Русская идея // Русская идея. М., 1992. С. 187.

том, что не следует сводить русскую идею к народному характеру или быту, можно найти у поэта-символиста и философа В.И. Иванова, который относительно содержания национальной идеи заявлял: «не у народа следует искать нам Бога, потому что сам народ хочет иной, живой новозаветности»¹. Н.А. Бердяев, осмысляя русскую идею, писал: «Ошибочно считать национальным лишь верность консервативным почвенным началам. Национальной может быть и революционность»². Наконец, И.А. Ильин специально предупреждал, что русская идея не должна оборачиваться самопревознесением, и для этого необходимо не только отвергнуть концепцию мессианизма, но и иметь в виду следующее: во-первых, что новая русская культура ещё только должна быть создана на основе «свободного сердечного созерцания», и «желая идти своими путями, мы отнюдь не утверждаем, будто мы ушли на этих путях очень далеко или будто мы всех опередили», а во-вторых, что нельзя утверждать, будто у русских нет своих недостатков, «надо не предаваться восточнославянской мании величия, а искать русскую душою предметного служения»³.

Тем не менее, по иронии судьбы эта устремленность в будущее и неудовлетворенность настоящим заставляли некоторых мыслителей ударяться в мессианизм, превознося роль России и русского народа, и фантазируя об особой связи их с Богом. В итоге, философия русской идеи оказалась несколько противоречивой: призвание России в ней связывается с якобы имеющим место особым смирением русского народа, но одновременно упоение этим смирением приводит многих мыслителей к невообразимой гордыне.

Всемирность задач.

Другой отличительной чертой дискурса о русской идее является то, что соответствующие мыслители рассуждали не только о судьбе России, но и всего мира, пытаясь отыскать место России в общемировом процессе и общечеловеческой судьбе. Во многом это было обусловлено религиозностью данных мыслителей, ведь христианство утверждает в некотором смысле универсальные ценности, идеал всечеловеческого братства и любви.

С учетом сказанного становится ясным, почему апологетам русской идеи претило современное им неославянофильство, представите-

¹ Иванов Вяч. О русской идее // Русская идея. М., 1992. С. 235.

² Бердяев Н.А. Русская идея // Бердяев Н.А. Самопознание. Русская идея. М., 2009. С. 462.

³ Ильин И.А. О русской идее // Среднерусский вестник общественных наук. 2007. №4. С. 105.

ли которого замыкались на развитии русской (восточноевропейской, православной и т.д.) культуры. Так, например, хотя Ф.М. Достоевский был одним из поклонников Н.Я. Данилевского, их взгляды не были тождественны. Данилевский, разрабатывая теорию уникальных культурно-исторических типов¹, был крайне далек от мессианских идей всемирной христианизации, полагая, что славяне (под российским предводительством) должны думать только об интересах своей собственной «цивилизации». Таким образом, у Данилевского мы встречаем имперские амбиции и чувство национального превосходства без какой-либо универсальной идеи (если не считать его предположения, что славянский культурно-исторический тип может стать первым в истории «четырёхосновным», то есть всесторонне развитым типом²). В том же русле мыслил, например, К. Леонтьев – яркий антилиберал и антидемократ – сторонник теории культурно-исторических типов, обвинивший Достоевского в «розовом христианстве», и утверждавший, что «пророчество всеобщего примирения людей о Христе не есть православное пророчество»³. Леонтьеву принадлежит знаменитый тезис, что необходимо «подморозить хоть немного Россию, чтоб она не гнила». Идеи развития и взаимодействия с другими культурами были ему чужды. (Между тем, классические славянофилы, отстаивая русскую самобытность, всячески поддерживали взаимодействие с Европой.) Впоследствии стремление «отмежеваться от Европы», равно как и от идей всемирного прогресса и всемирной цивилизации, было свойственно и течению евразийцев (правда, они говорили уже не о православно-славянском, а о евразийском культурном пространстве «дружбы народов», исповедующих разные религии). Впрочем, одно время примыкавший к евразийцам Л. Карсавин, как отмечается, «уповал на всемирно-историческую, универсальную роль миссии России-Евразии не только для нее самой, но и для Европы, и для Востока»⁴. Для теоретиков русской идеи характерно именно такое видение. В.И. Иванов, например, писал, что национальная (русская) идея определяется всегда по отношению ко вселенскому процессу и всемирному делу, поэтому она несовместима с национальным своекорыстием (и с этой точки зре-

¹ См.: Данилевский Н.Я. Указ.соч.

² Там же. С. 133.

³ Леонтьев К.Н. О всемирной любви. Речь Ф.М. Достоевского на Пушкинском празднике // Восток, Россия и Славянство. Философская и политическая публицистика. М., 1996. С. 315.

⁴ Медоваров М.В. Место евразийских статей Л.П. Карсавина в его творческом наследии // Русско-Византийский вестник. 2023. №2 (13). С. 150.

ния он критиковал славянофилов). (Впрочем, и западничество также не удовлетворяло искателей русской идеи, ведь они видели Россию членом большой европейской семьи, и ставили перед Россией лишь задачу следования западному пути. В той мере, в которой западные ценности считались ими универсальными, позицию западников, конечно, можно квалифицировать как выражение стремления к решению всемирных задач, однако тогда в этой позиции не остается уже ничего специфически «русского»).

Как уже было сказано, первым же философом, который посвятил русской идее отдельную работу, стал В.С. Соловьев. Отталкиваясь от Достоевского, он попытался сделать особый акцент на универсализме. Так, Достоевский, хотя и считал Европу святым местом и второй родиной русских, но в целом превозносил православие (Россию) и критиковал католичество (Запад). Соловьев же, ценя способность русских к самоотречению, призывал подчиниться авторитету Папы Римского, тем самым восстановив единство Церкви, и сделав первый шаг на пути создания теократической христианской империи: в этом он и усмотрел «русскую идею». Как и Достоевский, Соловьев подразумевал под русской идеей некий универсальный нравственный императив. Но при этом был более последователен и радикален, проводя логику универсализма до конца. Так, он призывает не цепляться за православные догматы, а преодолеть их. Православную церковь философ называет «учреждением, основанным на раболепстве и материальном интересе и действующим путем обмана и насилия»¹, поэтому не считает, что её следует сохранять. Более того, он выступает резко против национализма, видя в нём выражение гордыни и эгоизма (и, в частности, резко осуждает политику принудительной русификации). По мнению Соловьева, «смысл существования наций не лежит в них самих, но в человечестве»² (национализм же, творящий из наций богов, он называет «новым язычеством»). По тем же причинам мыслитель критикует «лжепатриотов», вынашивающих идеи воинствующего панславизма (т.е. силового объединения в одной империи всех славянских народов). В первую очередь следует сосредоточиться не на нуждах славян, а на нуждах всего человечества; по поводу стремления к захвату новых территорий Соловьев язвительно замечает: «Что можем мы принести туда, кроме языческой идеи абсолютного государства, принципов це-

¹ Соловьев Вл.С. Русская идея // Русская идея. М., 1992. С. 196-197.

² Там же. С. 192.

зарепализма, заимствованных нами у греков и уже погубивших Византию?»¹.

Последующие мыслители несколько смягчили радикальный напор Соловьева. Как отмечает В. Зеньковский, теократическая утопия и восстановление церковного единства, проповедуемые Соловьевым, «не имели отзвука в русской душе, не вызвали в ней симпатии и энтузиазма»². В первую очередь это произошло из-за резкого прокатолического настроения Соловьева. Вместе с тем, как признавал Бердяев, «после дела Вл. Соловьева христианский универсализм должен считаться окончательной утвержденным в сознании». Развивая свое мессианское понимание судьбы России, Бердяев поясняет: «Мессианское сознание не есть националистическое сознание; оно глубоко противоположно национализму; это – универсальное сознание... мировое и сверхнациональное»³. Бердяев, пытаясь возвыситься как над католичеством, так и над православием, подобно Соловьеву, утверждал всемирный характер стоящих перед Россией задач: «Россия, занимающая место посредника между Востоком и Западом, являющаяся Востоко-Западом, – писал он, – призвана сыграть великую роль в приведении человечества к единству»⁴. Таким образом, ориентация на универсальные ценности и всемирные процессы у Бердяева была сохранена, и именно поэтому данный мыслитель отвергает как западничество, так и славянофильство. (Впрочем, как уже было сказано, Соловьеву было чуждо бердяевское мессианство. Конечно, под конец жизни Соловьев разочаровался в Западе, и его прокатолический запал угас, но вместо того, чтобы верить в мессианское предназначение России, он скорее вообще перестал верить в то, что какая-либо сила способна осуществить задачу воссоединения церквей.) Другой мыслитель, Е.Н. Трубецкой, придерживался уже концепции миссианства, а не мессианства, но и у него русская идея связана с универсальными ценностями и задачами, интерпретируемыми через христианство. Так, моральная истина заключается в христианском учении (которое Трубецкой, подобно апостолу Павлу, уподобляет корню дерева), а не в национальных культурах (которые можно представить как ветви дерева, питающиеся от корней). С учетом этого, мыслитель заключает: «России принадлежит более скромная роль: она осуществляет на земле не объединение всего христианского мира, а только одну необходимую особенность среди христианства. Это то

¹ Там же. С. 191.

² Зеньковский В. Указ.соч. С. 261.

³ Бердяев Н. Душа России // Бердяев Н. Судьба России. М., 1990. С. 19.

⁴ Там же.

мистическое христианство, которое олицетворяется образом неумирающего апостола Иоанна – христианство апокалиптических откровений с его прозрением в тайну воплощенного Слова, в тайну человека обожженного во Христе и потому уже не могущего умереть»¹. Таким образом, по мнению Трубецкого, одинаково истины различные христианские практики, но в силу своего характера русские исповедуют вполне конкретные практики, близкие именно им, что не делает эти практики более ценными или истинными, чем иные: лишь все практики в совокупности служат общей цели движения человечества ко Христу. Казалось бы, Трубецкой утверждает национальную самобытность России, но – в контексте общемировых задач: как разные цвета образуют вместе белый цвет, так и различные практики образуют истину Христа. Соловьева же Трубецкой критиковал в первую очередь за идею теократии, утверждая, что уже давно «потерпела крушение... самая идея святой государственности. Теократия как таковая была изобличена и развенчана»².

Опора на самобытность.

Несмотря на то, что под русской идеей обычно понималось следование некоторым ценностям, которые претендуют на статус универсальных, теоретики русской идеи искали основу для своих воззрений в истории и культуре русского народа. В этой связи следует привести мнение Л. Карсавина (впоследствии на несколько лет примкнувшего к евразийцам), который верно отметил характеристику, общую для большинства соответствующих авторов: «Усмотрев те или иные черты русского народа, они диалектически раскрывали их, мысленно усовершенствовали и затем переносили, как идеал, в чаемое будущее»³. Иными словами, по мнению Л. Карсавина, говоря о русской идее, мыслители анализируют прошлое и настоящее России, выявляют те или иные черты русского народа, которые кажутся им наиболее привлекательными, и проецируют их в будущее, утверждая тот или иной общественно-религиозный идеал. Таким образом, этот идеал, вкладываемый в понятие «русской идеи», философы выводили не абстрактно, а применительно к имеющейся данности. В результате у них получалось причудливое сочетание сущего и должного, самобытного и универсального.

Так, например, Вл. Соловьев в своих теоретических построениях пытался опереться на такую характеристику русского народа, как

¹ Трубецкой Е.Н. Указ.соч. С. 257.

² Там же. С. 245.

³ Карсавин Л. Восток, Запад и русская идея // Русская идея. М., 1992. С. 315.

склонность к самопожертвованию. С его точки зрения, именно отказ от своих корней (князь Владимир отказался от язычества, Петр Великий отказался от идеи Москвы как Третьего Рима и т.п.) позволял российскому государству в прошлом достичь истинного величия. Таким образом, Соловьев призывал с помощью типично русских свойств отказаться от типично русского и устремиться к общечеловеческому (воссоединению церковей и построения единой теократии). Национальные особенности для него были лишь трамплином или точкой опоры.

Точно так же Н.А. Бердяев, который хоть и видел одну из основных характеристик русской души в её «бабьем» характере, но под русской идеей понимал именно преодоление данной характеристики за счет развития «мужского начала». Философ утверждает: «Недостаток мужественного характера и того закала личности, который на Западе вырабатывался рыцарством – самый опасный недостаток русских»¹. Таким образом, именно в сущностной черте русской души Бердяев усматривает и ее недостаток, обуславливающий многие беды русского народа. Русская идея, в свою очередь призывает русскую душу к развитию, к преображению, к выработке новых ценностей. Бердяев, в частности, пишет: «Русский мессианизм опирается прежде всего на русское странничество, скитальчество и искание, на русскую мятежность и неутолимость духа»². Но эти же строки означают, что противоположные названным качества, которые также наблюдаются у русских, должны быть отброшены! По Бердяеву, не следует ни верить в то, что уже существует «святая Русь», ни преклоняться перед Западом; необходима не политика охранительства, а политика преображения. Таким образом, мы вновь видим, что русская идея опирается на одни «исконно русские» качества с целью преодолеть другие, но у Бердяева это выражено в радикальной форме, как необходимость преодолеть чуть ли не основную характеристику русской души.

В свою очередь В. Иванов суть русской идеи усматривал в «нисхождении», то есть в склонении перед низшим и служении ему (ведь лишь после нисхождения следует воскресение), и это стремление к помощи нуждающемуся, сирому и убогому, усматривал в русском национальном характере. По его мнению, «общий склад русской души таков, что христианская идея составляет, можно сказать, ее природу»³. Таким образом, русская идея для Иванова есть по существу христианская идея. Не будучи связанной текущими культурными характери-

¹ Бердяев Н. Душа России // Бердяев Н. Судьба России. М., 1990. С. 28.

² Там же. С. 23.

³ Иванов Вяч. Указ.соч. С. 238.

ками русского народа, она всё же основывается на складе русской души. Здесь мы наблюдаем всё то же сочетание национальных особенностей с универсальными ценностями и всемирным процессом, определенным Божиим замыслом. Выше также уже была приведена позиция Е.Н. Трубецкого, видящего русскую идею в развитии мистического и апокалиптического «христианства Иоанна», поскольку именно оно укоренилось на русской почве. К слову, в отличие от Иванова, Трубецкой утверждал: «Русское – не тождественно с христианским, а представляет собой чрезвычайно ценную национальную и индивидуальную особенность *среди христианства*»¹. В любом случае, и у Иванова, и у Трубецкого русская идея есть христианская идея, опирающаяся на русские качества. Можно привести также позицию Л. Карсавина, согласно которому православная культура хороша тем, что хранит древнее предание, но плоха тем, что не развивает потенций хранимого. Развитие её потенций, в свою очередь, должно заключаться, во-первых, в приобщении к западной культуре, во-вторых, в дополнении последней русским элементом. При этом русская мысль характеризуется прежде всего идеалом всеединства. Вот почему «приятие и восполнение западного православнорусским» должно выражаться, помимо прочего, в воссоединении церквей.

Наконец, И.А. Ильин также тесно связывает русскую идею как идеал должного с сущим, то есть с уже имеющимися характеристиками русской души. Так, по мнению Ильина, русская идея – это идея созерцающего сердца, утверждающая, что «главное в жизни есть любовь». Мыслитель основывает свою точку зрения на том, что именно в таких качествах, как внутренняя свобода, созерцательность и терпение, доброта и сочувствие, открытость и страстность состоит историческое своеобразие русских, достойное продолжения. Но одновременно Ильин не просто не отрицал, а даже подчеркивал, что в русском народе существуют и качества, не достойные сохранения. Ему, в частности, принадлежат следующие строки: «Любить свой народ и верить в него... – не значит закрывать себе глаза на его *слабости, несовершенства*, а может быть, и *пороки*. Принимать свой народ за воплощение полного и высшего совершенства на *земле* было бы сущим тщеславием, больным националистическим самомнением. Настоящий патриот видит не только духовные пути своего народа, но и его соблазны, слабости и несовершенства... Любить свой народ не значит льстить ему или утаивать от него его слабые стороны, но честно и мужественно

¹ Трубецкой Е.Н. Указ.соч. С. 256.

выговаривать их и неустанно бороться с ними. Национальная гордость не должна вырождаться в тупое самомнение и плоское самодовольство; она не должна внушать народу *манию величия*»¹.

Итак, универсально должное формулируется апологетами русской идеи в контексте сущего, а именно тех особенностей, которые свойственны русскому народу, и представляет собой раскрытие или развитие этих особенностей, или, по крайней мере, использование их для дальнейшего развития.

Здесь также следует сказать о том, что дискурс о русской идее в целом носил антизападный характер: даже если мыслители не удовлетворялись текущей российской действительностью, они, как правило, не забывали покритиковать и европейскую культуру. Тот факт, что на период осмысления русской идеи выпала сначала Первая, а потом и Вторая мировые войны, создал для концепции «заката Европы» благоприятные условия. Н.В. Мотрошилова отмечала в связи с этим: «Естественный для военного времени, но слишком шумный патриотизм, перемешанный с мессианскими надеждами, делал вообще-то прозорливых, но здесь как бы ослепших российских интеллигентов слишком доверчивыми к версии о быстрой и окончательной «смерти Запада», его культуры и цивилизации, а значит, об окончательном решении «спора» между загнившим Западом и расцветающей Россией в пользу последней. Как все далее случилось, хорошо известно...»². Указанный автор с досадой замечает, что «после стольких неудачных исторических уроков» националистические иллюзии по-прежнему имеют хождение среди интеллигенции. Но она также обращает внимание и на то, что «славянофильствование» и огульное обвинение Европы в начале XX века было свойственно лишь московскому кружку философов, тогда как в Петрограде Д. Мережковский и его сторонники резко критиковали такую установку.

Религиозный и провиденциальный характер.

С учетом всего вышесказанного, пожалуй, излишне доказывать, что у всех вышеперечисленных мыслителей русская идея связывалась с христианской религией и христианскими ценностями. Вместе с тем, понимание христианства у различных мыслителей, безусловно, не было одинаковым: здесь можно упомянуть и прокатолически настроенного Соловьева, и стремящегося возвыситься над различными конфесси-

¹ Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 234-235.

² История философии: Запад – Россия – Восток. Книга третья: Философия XIX-XX вв. М., 2012. С. 301.

ями Бердяева (усматривавшего религиозный смысл даже в атеистическом коммунизме СССР), и ревностно защищающих православие Достоевского и Ильина (причем если первый симпатизировал социализму, то второй яро критиковал советский строй).

Любопытно, однако, что идея привилегированности России и ее особой судьбы оказалась популярна также и среди нерелигиозных и сторонящихся гипертрофированного национализма социалистов рассматриваемого периода, которые считали, что отсталость России, неразвитость в ней капитализма, позволит ей перейти сразу в стадию социализма, а русская крестьянская община может выступить важной социальной основой соответствующих преобразований. Таким образом, «наряду с религиозной русской идеей существует и революционная, социалистическая национальная идея»¹. С позиций сегодняшнего дня мы видим, что эксперимент построения социализма «в отдельно взятой стране» оказался неудачным, крестьянская община разрушена, Россия прочно встала на путь капитализма. Тем не менее, следует помнить о таких «нерелигиозных» подходах к русской идее, которые были распространены в середине и конце XIX – начале XX века. Этим взглядам также свойственна устремленность в будущее, универсальность отстаиваемых задач, опора на самобытность России, и даже некоторый вариант провиденциализма (поскольку предполагалось, что история развивается по определенным законам, а значит России уже уготована уникальная судьба быть первой страной, перешедшей на высшую стадию – социализм). Но чего в них точно не было, так это религиозности.

Представляется целесообразным сконцентрировать внимание на такой характеристике дискурса о русской идее, как провиденциализм, то есть вера в то, что существует некий Божий Промысел, осуществляющийся в истории человечества, и в то, что русская идея – это лишь часть Божественного Провидения. В этой связи русская идея мыслилась не просто как общественно-религиозный идеал, но и как то, что обязательно свершится в будущем. Здесь мы вновь наблюдаем особое сочетание должного и сущего, могущее возникнуть лишь в рамках религиозного мировоззрения, признающего как свободу человеческой воли и целеполагания, так и всемогущество Бога, и, соответственно, неизбежность воплощения божественного замысла.

Сказанное воплотилось ещё у Соловьева, который писал, что, с одной стороны, «коренное условие морального существа лежит в том, что... идея, которую определяется его существование... никогда не

¹ Маслин М.А. «Велико незнание России...» // Русская идея. М., 1992. С. 12.

выступает в качестве материальной необходимости, но только в форме морального обязательства», с другой стороны, «хотя и очевидно, что долг может быть выполнен или не выполнен, может быть выполнен хорошо или дурно, может быть принят или отвергнут, невозможно... допустить, чтобы эта свобода могла изменить провиденциальный план или лишить моральный закон его действительности. Моральное воздействие Бога не может быть менее могущественным, чем его физическое воздействие. Поэтому следует признать, что в мире моральном есть также роковая необходимость»¹. Таким образом, человек свободен выполнять или не выполнять замысел Бога, но он должен понимать, что лишь в первом случае его ждёт вечная жизнь, во втором же – неминуема смерть: «Призвание, или та особая идея, которую мысль Бога полагает для каждого морального существа — индивида или нации — и которая открывается сознанию этого существа как его верховный долг, — эта идея действует во всех случаях как реальная мощь, она определяет во всех случаях бытие морального существа, но делает она это двумя противоположными способами: она проявляется как закон жизни, когда долг выполнен, и как закон смерти, когда это не имело места. Моральное существо никогда не может освободиться от власти божественной идеи, являющейся смыслом его бытия, но от него самого зависит носить ее в сердце своем и в судьбах своих как благословение или как проклятие»².

Многие последующие мыслители также восприняли взгляд на русскую идею как на своего рода Высшее Предназначение русского народа. Так, например, И.А. Ильин понимал под русской идеей некий «божественный исторический замысел», продиктованное религиозным мировоззрением понимание «исторического призвания» русского народа. Также и В.И. Иванов, основываясь на том, что «[и]стинная воля есть прозрение необходимости», пришёл к выводу, что избрание национальной идеи есть акт свободного волеизъявления, но при этом сочетающийся с неким провидением, «провиденциальностью в развитии народа». Впрочем, Л. Карсавин попытался уточнить указанный подход, обвинив предшествующих теоретиков русской идеи в том, что они-де пытались «пророчествовать», и тем самым уходили из-под строго научной почвы. Сам Карсавин, высказывая собственное видение русской идеи, позиционировал его лишь как наиболее привлекательный вариант, но при этом понимал, что на практике он может и не осуществиться.

¹ Соловьев Вл.С. Русская идея // Русская идея. М., 1992. С. 187.

² Там же.

Сочетание научного и религиозного мировоззрения, т.е. попытку отыскать некоторые законы истории, с одновременным признанием свободной воли человека и неисповедимой воли Бога мы находим также у С.Л. Франка. Осмысля русскую революцию и приход к власти коммунистов, он видит в этих событиях «выражение нигилистического рационализма», которым заразилась Европа, и который она перенесла на Россию (поскольку, с одной стороны, Россия тесно связана с Европой и проходящими в ней процессами, с другой стороны, русская душа «наивная и неискушенная» в том смысле, что несравненно имеет меньший иммунитет к европейским «заразам»). По мнению философа, в России подведен итог развитию западных стран в течение всего Нового Времени, и экспериментально показана пагубность социализма как итога такого развития. Поскольку Новое Время (с его индивидуализмом и демократией) возникло как отрицание Средневековья (с его довлеющей над личностью теократией), постольку будущее человечества, по Франку, состоит в нахождении срединного пути между Сциллой и Харибдой: «бунтарское человекобожество нового времени должно уступить место органическому, истинно творческому богочеловечеству, творческая сила которого заключена именно в его религиозном смирении. Наступает или должна наступить эпоха подлинной зрелости человеческого духа, одинаково чуждой и суровой трансцендентной духовной дисциплине его детства в лице средневековья, и бунтарского блуждания его юношеского периода. Эпоха, все творчество которой было основано на отрицании высших духовных сил, питающих человеческий дух, должна смениться эпохой, свободное творчество которой всецело укреплено укорененностью человеческого духа в высшем духовном начале»¹. Но Франк при этом замечает: «Наступит ли она, и когда и как наступит, – это, с одной стороны, зависит от силы религиозной воли, воли к подвигу каждого из нас и, с другой стороны, – от неисповедимой воли Провидения, ведущего человечество историческими путями, ведомыми лишь Ему Одному»².

В целом получается, что философия русской идеи – это своеобразная попытка отгадать волю Бога применительно к России и русским (русская идея – это «что замыслил Творец о России», по выражению Бердяева³), попытка, хоть и опирающаяся на историю и на анализ фак-

¹ Франк С. Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Русская идея. М., 1992. С. 340.

² Там же.

³ Бердяев Н.А. Русская идея // Бердяев Н.А. Самопознание. Русская идея. М., 2009. С. 437.

тов, но всё же не могущая не быть спекулятивной. В этой попытке — ещё одно примечательное отличие от славянофилов и западников, которые занимались не столько поиском «исторического предназначения» или судьбы России, сколько формулированием проектов будущего развития. В этом смысле оба указанных течения стоят вне дискурса о русской идее.

Религиозный характер русской идеи, как представляется, становится проблематичным, если позиционировать Россию как многонациональную и многоконфессиональную страну. Дело в том, что апологеты русской идеи говорили не о религии как таковой, а именно о христианстве (чаще всего православии). Но представители других религий и конфессий, очевидно, могут иметь свои собственные представления относительно путей развития России.

Провиденциальный характер русской идеи, как представляется, делает ее крайне архаичной. Дело не только в том, что любые разговоры о замысле Творца чужды неверующим, и малоинтересны агностикам (т.е. проблема уже не в религиозности как таковой), и что в результате революции «народ-богоносец» отчего-то не внял призывам православной интеллигенции, и пошел за атеистами. Ведь даже если Бог существует, следует ещё доказать, что у него есть какой-то особый замысел в отношении народов, что он поручает им некие «миссии», но апологеты русской идеи вообще не считали нужным доказывать этот факт. Проблематично и их стремление выявлять миссию русского народа на основе самобытных черт последнего, ведь если сущее не выводимо из должного (т.н. гильотина Юма), то почему вообще самобытные черты русского народа должны что-то говорить нам о замысле Творца относительно будущего этого народа?

Обсуждения и выводы.

В контексте современных попыток государства выработать общенациональную идентичность и пробудить патриотические чувства граждан, всё более уходящих во «внутреннюю эмиграцию», периодическое обращение в публичном пространстве к национальной идее приводит и к вопросу о возрождении дискурса о русской идее. Как было показано выше, этот дискурс стоит в стороне и от либералов-западников, и от революционеров-социалистов, от славянофилов, и от евразийцев (хотя имеются и пересечения). Это, с одной стороны, показывает его уникальность, с другой стороны, напоминает, что проекты будущего России не сводятся к «русской идее».

В целом представляется, что в том виде, в котором дискурс о русской идее существовал ранее, он вряд ли отвечает вызовам сегоднешнего дня. Тому есть как минимум три причины.

Во-первых, религиозный и провиденциальный характер «русской идеи», ее завязанность на эсхатологии вряд ли будут одобрены большинством граждан: далеко не всех убеждает сама мысль о том, что у страны или народа должно быть какое-то высшее всемирное предназначение. Как отмечается исследователями, мессианскому нарративу в большей степени привержены российские элиты, причем лишь в периоды кризиса их легитимности¹, а не простой народ, который хоть и желает видеть Россию «великой державой», но не готов ради этого «затягивать пояса»², а кроме того, связывает этот идеал в первую очередь с более справедливым и процветающим обществом³, высоким благосостоянием и промышленным потенциалом⁴, а не с внешнеполитическими миссиями. Да и нынешнее руководство страны заботится лишь об учете своих интересов на международной арене, а не о воплощении некоего мессианского предназначения. Следует признать, что дискурс о русской идее – это продукт определенного времени, а в наше время с учетом изменившихся условий требуется более современное осмысление будущего России.

Во-вторых, представляется важным обратить внимание на некоторые опасности дискурса о русской идее, в частности склонность многих мыслителей к мессианскому сознанию и огульной критике «немецкого духа», которые в нынешних условиях способны привести к росту изоляционистских настроений, ксенофобии и шовинизма⁵. В.С. Соловьев не случайно подчеркивал, что мы «никак не можем сочув-

¹ Curanović A. Conventional wisdom and contemporary Russian messianism. A critical verification // Вестник МГИМО-Университета. 2019. 1(64). С. 35.

² Петухов В.В., Бараш Р. Э. Русские и «Русский мир»: исторический контекст и современное прочтение. // Полис. Политические исследования. 2014. № 6. С. 93.

³ Тихонова Н.Е. Мечты россиян «Об обществе» и «О себе»: можно ли говорить об особом российском цивилизационном проекте? // Общественные науки и современность. 2015. № 1.

⁴ Державность и особый путь России // Левада-центр. 12.12.2016. URL: <https://www.levada.ru/2016/12/12/derzhavnost-i-osobyj-put-rossii/>. Вынужден отметить, что Левада-центр считается российским государством иностранным агентом.

⁵ Притом, что уровень культурного шовинизма в России согласно некоторым исследователям превышает таковой у подавляющего большинства европейских стран (выше только в Греции). См. Eastern and Western Europeans Differ on Importance of Religion, Views of Minorities, and Key Social Issues // Pew Research Center. 29.10.2018. URL: <https://www.pewresearch.org/religion/2018/10/29/eastern-and-western-europeans-differ-on-importance-of-religion-views-of-minorities-and-key-social-issues/>

ствовать выходкам того же Достоевского против «жидов», поляков, французов, немцев, против всей Европы, против всех чужих исповеданий»¹. Именно через риторику об «особом пути», подразумевающем антидемократизм, централизацию и милитаризацию, Германия в свое время пришла к нацизму; нельзя допустить повторение чужих ошибок. Между тем, в современных дискуссиях о русской идее у некоторых авторов имеется крайне опасный соблазн исключать из числа «русских» тех, кто придерживается «западных» ценностей, и не соответствует представлениям этих авторов о «русской идее».

В-третьих, ориентированность дискурса русской идеи на всемирные задачи, с одной стороны, свидетельствует о некотором благородстве, с другой стороны, может использоваться властью в качестве инструмента отвлечения внимания граждан от внутренних проблем (например, при позиционировании России как драйвера перехода от однополярного к многополярному миру).

В то же время, «русская идея» не лишена и положительных черт. В частности, их можно усмотреть в устремленности русской идеи в будущее. Имеется в виду, что соответствующие философы не столько анализировали историю, сколько предлагали проекты будущего развития России и русского народа (и в этом смысле не предлагали любой ценой сохранять «традиционные ценности»). К положительным чертам «русской идеи» можно отнести и ее критический потенциал. Как отмечается в литературе, «государственники» и консерваторы редко встречались среди разработчиков русской идеи»². Верно и другое замечание: «Критический подход к российской действительности, «русскому национальному характеру» поднимался многими философами нашего отечества не просто как совместимый с российским патриотизмом – он мыслился как неотъемлемое свойство и проявление этого патриотизма»³. Таким образом, патриотизм теоретиков русской идеи не означал некритичного отношения к политике российского государства.

С учетом изложенного дискурс о русской идее отличается от некритичного дискурса «русского мира», предполагающего, что нужно лишь расширять влияние российского имперского государства и русской культуры, причем нередко силовыми методами. Обращение к

¹ Соловьев В.С. Русский национальный идеал (По поводу статьи Н. Я. Грота в "Вопросах философии и психологии"). URL: http://az.lib.ru/s/solowxew_wladimir_sergeewich/text_1891_rusky_nat_ideal.shtml

² Маслин М.А. «Велико незнание России...» // Русская идея. М., 1992. С. 11.

³ История философии: Запад – Россия – Восток. Книга третья: Философия XIX-XX вв. М., 2012. С. 291-292.

традициям русской философии позволяет увидеть ограниченность и опасность идеологии русского мира. Важно иметь в виду, что хотя многие критики русской идеи обвиняли её мессианский уклон в закладывании основ империализма¹, но всё же её апологеты вовсе не призывали к навязыванию и распространению тех или иных ценностей и порядков силой, говоря в первую очередь о внутреннем духовном преображении и о братском (т.е. добровольном) единении народов и социальных групп. Более того, акцент на всемирных задачах России далеко не у всех авторов означал необходимость какого-либо «объединения» человечества (в политическом или духовном плане).

¹ См., напр.: Горский В. Русский мессианизм и новое национальное сознание // Зарубежье. № 2(30). Мюнхен, 1971.

ГЛАВА ПЯТАЯ: о традициях русской философии права

Как юрист по основному образованию, я не мог не посвятить отдельной главы традициям¹ в области правоведения. В ней я буду рассматривать т.н. русскую философию права.

Русской вообще называют философию, которая возникла и развивалась на территории государства, где титульным этносом являлись русские; здесь не идет речь о том, что все «русские философы» были этническими русскими. Её также можно называть российской, так как местом её зарождения и развития была Российская Империя. Как отмечает А.А. Гусейнов, зародившаяся в эпоху Петра I, «начинающая русская философия оказалась под сильным западным влиянием», но к концу XIX – началу XX века обрела самостоятельность, хотя и тогда русские философы были приобщены к западной культуре и мысли². Следует подчеркнуть, с одной стороны, самобытность русской философии, с другой стороны, её тесную связь с западноевропейской мыслью. При этом Гусейнов отмечает: «Те, кто рассматривает национальную самобытность русской философии как отказ от идейных влияний, идущих с Запада, на самом деле спекулируют с обострившимся в настоящее время геополитическим и военно-политическим противостоянием между Россией и странами, объединенными в военно-политический блок НАТО во главе с США. Они возвращают нас, нашу интеллектуальную жизнь на столетия назад. Возвращают назад как раз тогда, когда русская философия, давно преодолев «детскую болезнь» западнизма и, развиваясь на своих собственных основаниях, находится в режиме свободной философской мысли»³. Я полностью согласен с этим утверждением.

Всё, что сказано выше о русской философии, касается и русской философии права в частности. В этой главе я постараюсь понять, что же такого оригинального дала нам русская философия права в период своего расцвета, т.е. в конце XIX – начале XX века, и в какой мере нам

¹ Я буду избегать того, чтобы называть эти традиции «нашими» или «отечественными», чтобы избежать упреков в идеологизированности и «присвоении» истории. В каком-то смысле традиция русской философии права действительно принадлежит всем, т.е. всему человечеству, а не только русским или россиянам.

² Гусейнов А. А. О тождестве русской философии и философии в России // Философский журнал. 2023. №3. С. 10-11.

³ Там же. С. 12.

следует возвратиться к ней после эпохи господства коммунистической идеологии.

Сначала я обращаюсь к русской религиозной философии права как возможному источнику традиционных для отечественных юристов воззрений в области правового (социального) идеала. Моя цель – рассмотреть основные характеристики русской религиозной философии права и на этой основе оценить её применимость в современных реалиях для обоснования политики защиты традиционных ценностей и формулировки конкретного перечня таковых. При этом за основу я беру тезис, согласно которому теоретическое обоснование традиционных ценностей и их конкретный перечень должны соотноситься с «либеральным ядром» (первой и второй главами) Конституции РФ, а также с доминирующими среди современных россиян ценностями. Я показываю, что русская философия права (к большей части которой применимо определение «религиозная») не может служить ни теоретическим обоснованием политики по сохранению и укреплению традиционных ценностей, поскольку консерватизм в ней явно превалирует над либерализмом, что не соответствует текущей правовой системе России, ни источником содержания конкретных традиционных ценностей в области правового идеала, поскольку отстаивавшиеся дореволюционными мыслителями конструкции правового идеала не были ориентированы на интересы многонациональной и многоконфессиональной гражданской нации, вследствие чего не соответствуют установкам нынешней российской власти. С учетом изложенного я прихожу к выводу, что традиция, на которую, по задумке нынешней российской власти, следует опереться российскому народу (многонациональному и не вполне религиозному) для укрепления гражданского единства, должна «изобретаться» заново в рамках широких общественных дискуссий.

После этого я перехожу к феномену рецепции неокантианской философии права в Российской Империи начала XX века. Дело в том, что дореволюционные правоведы по большей части находились под сильным влиянием неокантианства (прежде всего, в лице Р. Штаммлера). Соответственно, мне показался важным и интересным вопрос: какова значимость неокантианства для современного этапа развития философии права? На этот вопрос я отвечаю исключительно в применении к проблеме социального (правового) идеала, которая представляется особо актуальной в условиях, когда государство предпринимает серьезные попытки правовой защиты традиционных духовно-нравственных ценностей и выработки консолидирующей общенациональной идентичности. Я отмечаю, что влияние неокантианства на

юриспруденцию ознаменовалось, прежде всего, «возрождением» идеи естественного права. «Возрожденное» естественное право понималось именно в духе неокантианства. Вновь появилась надежда на то, что получится обосновать некий правовой порядок в качестве «естественного», пусть и не в том смысле, что он вытекает из устройства мира, но хотя бы в том смысле, что он соответствует устройству человеческого разума, т.е. является рационально обоснованным. Однако применительно к западным странам сложно говорить о столь же сильном влиянии неокантианства на развитие юриспруденции в указанный период. В свою очередь «возрождение» естественного права на Западе связывают с другим неокантианским мыслителем – г. Радбрухом – и с совершенно другой исторической эпохой, а именно с окончанием Второй мировой войны. Таким образом, когда на Западе неокантианство уже клонилось к закату, в Российской Империи оно переживало расцвет, и – вероятно – развивалось бы дальше, если бы не революция 1917 г. и установление советской власти, которая начала преследовать своих идейных противников. Когда же в 1990-х гг. официальная коммунистическая идеология была отменена, встал вопрос о том, стоит ли возвращаться к насильственно прерванной традиции, если на Западе такая угасла естественным образом. Я утверждаю, что ряд ключевых положений неокантианской философии права применительно к проблеме правового идеала сохраняют убедительность и сегодня. Во-первых, это идея разграничения сущего и должного. Однако, по моему мнению, хотя мы не должны принимать существующий опыт как должное, мы можем использовать его как первичный элемент нашего познания правового идеала. Во-вторых, заслуживающим внимания представляется мне понимание правового идеала как регулятивной идеи, т. е. как формального принципа, с помощью которого оцениваются отдельные правовые нормы. Наконец, в-третьих, мной положительно оцениваются леволиберальные идеи российских неокантианцев.

В завершении главы я анализирую взгляды дореволюционных юристов на правовое государство, и пытаюсь оценить их актуальность на сегодняшнем этапе развития науки права. Я прихожу к выводу, что понимание российскими мыслителями правового государства как относительной идеи, подчиненной более высокому нравственному идеалу, позволяет: 1) не смешивать идеал правового государства с другими идеалами, придав ему специфический ("формальный") смысл; 2) увидеть возможность социального регулирования не только с помощью права и других нормативных регуляторов, но и с помощью принципиально иных средств; 3) теоретически обосновать допустимость несо-

блюдения права в отдельных случаях, не прибегая к нечетким определениям "неправового" закона. В свою очередь при более широком ("содержательном") понимании правового государства актуальными мне представляются основные черты воззрений русских правоведов на идеал государства и права, а именно понимание ими прав человека как средства для духовного развития личности, а не средства изоляции человека от общества и потакания любым индивидуальным желаниям.

Суммируя выводы каждого из трёх параграфов этой главы, можно прийти к выводу, что к религиозному уклону русской философии права, который во многом и образует самобытность последней, следует отнестись скептически, а вот к развитию российскими правоведами западных идей (неокантианский подход к правовому идеалу, теория правового государства и прав человека) следует присмотреться внимательно.

1. Русская религиозная философия права в контексте защиты традиционных российских ценностей

Русская религиозная философия права первой трети XX века – уникальный культурный феномен, подчеркивающий национальные особенности русского правосознания и его ключевые ценности, что делает актуальным обращение к данному феномену в контексте политики современного российского государства по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей, посредством которой оно пытается подчеркнуть уникальность России. Вместе с тем, важно иметь в виду разграничение понятий «русский» и «российский»: первое, как правило, отсылает к этнической идентичности, сформировавшейся под влиянием крещения Руси и долгое время неразрывно связывавшейся с православной верой, второе же обозначает политическую нацию («многонациональный народ»), страну или государство, и не случайно в Указе Президента РФ¹, посвященном защите именно российских (а не русских) традиционных ценностей, упоминается многоконфессиональность Российской Федерации. Тем не менее, поскольку в том же Указе утверждается, что особая роль в становлении и укреплении традиционных ценностей принадлежит право-

¹ Указ Президента РФ от 09.11.2022 N 809 "Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей" // СЗ РФ. 14.11.2022. N 46. Ст. 7977.

славию (а именно оно в течение веков рассматривалось как важнейший маркер «русскости»), русская религиозная философия права, вероятно, может рассматриваться как выразитель части таких ценностей в области правового идеала. Тем более что в современной академической литературе иногда высказываются призывы осуществить «возврат к истокам русского правосознания», заданного православной мыслью¹. С учетом сказанного представляется актуальным рассмотрение воззрений русских религиозных мыслителей на правовой идеал именно в контексте политики сохранения и укрепления традиционных ценностей. Цель такого рассмотрения я вижу в том, чтобы оценить потенциал соответствующих теоретических наработок для решения задач, стоящих перед современным российским государством.

Сразу отмечу два момента. Во-первых, проблематика правового идеала рассматривается преимущественно представителями естественно-правовой теории правопонимания, но поскольку в дореволюционной России таковых было значительно больше, чем представителей конкурирующих позитивистской и социологической школ, постольку их взгляды во многом характеризуют общее состояние философии права указанного периода. Во-вторых, как верно отмечается исследователями, «воззрения практически всех представителей теории естественного права в России имеют религиозный компонент»², поэтому характеристика взглядов русских религиозных мыслителей на правовой идеал – это в значительной степени характеристика общего тренда соответствующей эпохи. Оба этих момента, как представляется, подчеркивают значимость предлагаемого мной исследования.

Мнимый консервативный либерализм русской религиозной философии права

Начну с того, что воззрения русских теоретиков естественного права характеризуются некоторым парадоксом. С одной стороны, в условиях абсолютизма естественно-правовая теория стала в России ядром либерального правосознания, и проводником западноевропейских идей. С другой стороны, исследователи отмечают, что, несмотря на огромное влияние западного неокантианства, «характерной чертой русской философии естественного права является ее религиозная ориентированность»; если быть точнее, речь идёт об общей тенденции перехода представителей естественно-правовой теории на религиозные позиции (Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, С.Н. Булгаков, П.И. Новгородцев,

¹ Сугрей Л.А., Варакин А.С. К вопросу о традиционности русского правосознания // Вестник Санкт-Петербургского университета МВД России. 2017. №2 (74). С. 38.

² Жуков В. Н. Русская философия права: от рационализма к мистицизму. М., 2017. С. 7.

П.Б. Струве и др.)¹. В результате, философия естественного права в России стала квинтэссенцией западноевропейских идей и национальных традиций, если угодно – западничества и славянофильства. Одновременно её можно рассматривать и как сплав либерализма и консерватизма, поскольку большинство теоретиков естественного права в дореволюционной России, как считается, тяготели к консервативному либерализму² (во всяком случае, ценность личности и начала индивидуализма сочетались в их трудах с пиететом к православной вере и национальной культуре). Таким образом, русская религиозная философия права может рассматриваться не просто как уникальный культурный феномен, но и как пример адаптации западных ценностей на национальной почве, как свидетельство одновременно культурной близости Западу и обособленности от него.

Как представляется, сочетание либерализма и консерватизма в русской философии естественного права может быть актуально в современных условиях как указание на тот путь, которым может быть достигнуто единение различных социальных слоев в рамках приверженности общим ценностям, которые не противоречат конституционному тезису о высшей ценности прав и свобод человека, ведь именно на обеспечение такого единства и направлена политика современного российского государства в области сохранения и укрепления традиционных российских духовно-нравственных ценностей. Поэтому на первый взгляд кажется, что в условиях «консервативного поворота» в российской внутренней политике, наблюдаемого с 2010-х гг., и стремления действующей российской власти защитить традиционных ценностей русская религиозная философия права представляет собой особый интерес. Особо привлекательно в ней то, что приверженность её представителей правам человека и признание ими высшей ценности личности, вероятно, может сочетаться с особым статусом первой и второй глав нынешней Конституции РФ, закрепляющих по сути либеральные идеалы³.

¹ Там же. С. 6.

² Там же. С. 8.

³ Конечно, ст. 13 Конституции гласит, что никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной, однако, как представляется, любая конституция имеет идеологическое измерение, поэтому тезис о недопустимости государственной идеологии, в совокупности с провозглашением человека, его прав и свобод высшей ценностью, фактически означает принятие либерального идеала индивидуального самоопределения. Другое дело, что со временем либеральная идеология претерпела множество изменений, и одновременно стала оспариваться с разных сторон, а конкурирующие идеологии переняли от неё уважение прав и свобод человека, а также ценность самоопределения,

Однако на поверку оказывается, что, несмотря на провозглашаемый консервативный либерализм, соотношение либеральных и консервативных начал у русских философов права зачастую оказывается не в пользу либерализма. Так, нередко авторов интересует не столько обеспечение неотчуждаемых прав личности, и учреждение с этой целью соответствующего политического устройства (включающего, например, всеобщие выборы, разделение властей, конституционный контроль и т.п.), сколько создание возможностей для духовного саморазвития личности, устремления её к Богу (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, И.А. Ильин, Е.В. Спекторский, Б.П. Вышеславцев и др.). С этой целью строятся различные проекты, предусматривающие органическое единство личности, общества и государства, а вовсе не противопоставление индивидуального и коллективного, являющееся отличительной чертой либерализма.

Дело в том, что для любого либерала крайне важно обеспечить свободное развитие личности. В классическом либерализме это выражалось в требованиях формального равенства, материального неравенства, и «минимального» государства. В социальном либерализме конца XIX – начала XX века государство уже наделялось полномочиями по вмешательству в рыночные механизмы с целью обеспечения «минимального равенства возможностей» и т.п. целей, нивелирующих эксцессы формального равенства. Но такое вмешательство в любом случае оправдывалось обеспечением реальной индивидуальной свободы, то есть способности избирать для себя тот или иной образ и смысл жизни, а никак не необходимостью следовать заранее данным представлениям о том, что есть достойная жизнь. Вместе с тем, религиозный компонент в естественно-правовых воззрениях российских правоведов нередко затмевает эту первоначальную интенцию либерализма. Ведь если правильной априори является «жизнь во Христе», то права и свободы человека теряют самостоятельное значение – они нужны лишь для того, чтобы сподвигнуть человека к «правильной» жизни, и могут быть ограничены, если человек пользуется ими «неправильно».

Действительно, такие мыслители, как Н.А. Бердяев¹, Б.П. Вышеславцев² и С.Л. Франк³ ставят благодать выше закона, рассматривая

просто предложили несколько иную их трактовку. В этом смысле первая и вторая главы Конституции РФ выражают ценности, общие для либеральной и некоторых других антиэтатистских и антиколлективистских идеологий.

¹ Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 91.

² Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 40-41.

³ Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 88.

закон – пусть каждый и по-разному – лишь в качестве противоречивого и явно недостаточного средства достижения благодати, Е.В. Спекторский продвигает идею «воцерковления права»¹, И.А. Ильин задачу права усматривает в воспитании личности и устремлении её к Богу, а трактовать закон предлагает в русле христианской справедливости, тем самым стирая всякие границы между правом и религией². Все эти воззрения на право по существу означают полное отрицание либерализма, т.е. тезиса о необходимости обеспечения свободного развития личности. Конечно, практически все русские философы и правоведы признавали абсолютную ценность личности, отстаивали её свободу и саморазвитие, а потому признавали необходимым ограничение государственной власти. Однако и права человека («образа и подобия Божьего»), и ограниченность власти государства («кесарю – кесарево») обосновывались именно религиозными причинами. В результате, будучи защищенной от государства, личность в трудах этих мыслителей оказывалась подчиненной религиозным постулатам, задающим общую цель и общие ценности социального бытия. Фактически речь идёт не о свободном развитии личности, а о развитии её в соответствии с христианскими идеалами (что для нерелигиозного человека вовсе не одно и то же). В творчестве Ильина подчиненность государству и религии вообще сливаются воедино: личность хоть и наделяется данным мыслителем стандартным набором прав, но одновременно должна жертвовать своими интересами во имя интересов государства³, в свою очередь сущность государства трактуется в религиозном ключе: государство должно служить делу Божьему на земле, воспитывать народ в духе христианства⁴.

Представляется, что предпосылки для такого противоречивого понимания свободы личности содержатся ещё в философских взглядах И. Канта и его последователя В.С. Соловьева, оказавших огромное влияние на русских правоведов. Кант, как известно, различал легальность и моральность как характеристики соответственно внешнего поведения и внутреннего мотива⁵. Однако очевидно, что кантовский категорический императив предъявляет требования не только к мотивам, но и к поведению человека, в результате, на наш взгляд, у Кёнигсбер-

¹ Спекторский Е. В. Христианство и культура. Прага, 1925.

² Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 4. М., 1994. С. 231-232; Ильин И.А. Собр.соч.: в 10 т. Т. 1. С. 230.

³ Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 4. М., 1994. С. 245.

⁴ Ильин И.А. Собр.соч.: в 10 т. Т. 1. М., 1996. С. 239-245.

⁵ Кант И. Основы метафизики нравственности. Соч. В 6-ти т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 396.

ского философа либеральный правовой идеал конкурирует с более требовательным нравственным идеалом. В свою очередь В.С. Соловьев понимал право как «минимум нравственности», то есть как сочетание личной свободы и общего блага¹, и здесь предпринимается своего рода попытка согласовать требования морали и нравственности. И Кант, и Соловьев были людьми религиозными, и пытались философски обосновать христианскую этику. Проблема, как представляется, состоит в том, что необходимый для торжества христианской нравственности «минимум» (если таковой вообще существует) вовсе не обязательно совпадает с либеральным принципом максимизации равных основных свобод: вполне может оказаться, что нравственность подразумевает нечто большее, чем некий минимальный набор взаимных правовых ограничений.

В результате тот проникнутый нравственным идеализмом «либерализм», которого придерживались российские философы права, находящиеся под влиянием Канта и Соловьева, имел не так много общего с западноевропейским либерализмом. Если на Западе либеральная буржуазия отстаивала экономическую свободу, политические права, плюрализм и свободу совести, то в Российской Империи главным апологетом либерализма стала дворянская интеллигенция, выступавшая за государственную опеку над национальной промышленностью, неравные избирательные права, монархию и консерватизм, связанный с национальными и религиозными ценностями. «По сути, требования либерального дворянства сводились к тому, чтобы побудить государство проводить реформы»².

По моему мнению, некоторые особенности русской философии права вполне могут рассматриваться как «внутренняя» самокритика либерализма, однако именно в вопросах религии и культуры эта философия скорее порывает с либерализмом, чем поддерживает его. Разверну эту мысль подробнее.

Так, неприятие многочисленными русскими правоведом демократии в принципе может рассматриваться как не противоречащее либерализму, поскольку долгое время либерализм не подразумевал демократию (избирательные права были у меньшинства), и только в XX веке ситуация стала меняться. Другое дело, что критика нарождавшегося на Западе в начале XX века сочетания либерализма и демократии с позиции сегодняшнего дня видится реакционной. Конституция РФ,

¹ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. Т. 1. М., 1988. С. 450-452.

² Жуков В.Н. Русская философия права: от рационализма к мистицизму. М., 2017. С. 39.

например, провозглашает Россию демократическим государством, где высшая власть принадлежит народу. И хотя демократия постоянно подвергается критике и в академической литературе, и в публичном пространстве, данные социальных опросов, регулярно проводимых начиная с 1990-х гг., показывают, что большинство россиян поддерживают демократию¹. Таким образом, и действующее законодательство, и общественное мнение признают ценность демократии, какой бы относительной она ни была.

В свою очередь критика русскими мыслителями классического либерализма, основывающегося на принципах *laissez-faire* и государства-«ночного сторожа», и попытка отстаивать вместо этого сильное государство, поддерживающее национальную экономику и обеспечивающего каждому некий «материальный минимум»², также может быть рассмотрена как поддержка социальной версии либерализма, а не как отрицание либерализма. Причем эта модификация либеральных воззрений с позиций сегодняшнего дня представляется прогрессивной, а также соответствующей Конституции России, провозглашающей социальное государство.

Но в области религии и культуры большинства русских философов права нельзя сказать, что они остаются в рамках либерализма. Действительно, все они поддерживают свободу совести, но только потому, что «прийти к Богу» каждый человек должен добровольно. Свобода совести для них вовсе не означает отделение церкви от государства, а высшим идеалом при этом становится церковное братство («соборность») во имя «спасения души». Соборность, однако, вступает в противоречие с либеральной приверженностью автономии индивида, а цель спасения души – с либеральным постулатом, согласно которому каждый индивид вправе сам определять целью своей жизни. Религиозный идеал, согласно ряду русских мыслителей³, способен оправдать, в том числе, правонарушение. Но это значит, что и права человека (основа либерального мировоззрения) оказываются под угрозой. С.Л. Франк, например, полагал, что социум должен быть построен на начале служения Богу, и жизнь человека должна быть подчинена не утверждению его собственной воли, а исполнению воли Бога, соответ-

¹ <https://fom.ru/TSennosti/14519>

² Фролова Е.А. Б.А. Кистяковский как методолог, философ и социолог права // Государство и право. 2019. № 3; Фролова Е.А. Иден социального и правового государства в философии права П.И. Новгородцева // Государство и право. 2018. № 7.

³ Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 107; Вышеславцев Б.П. Указ.соч С. 21-25.

ственно все права человека производны от этой первичной обязанности, т.е. они не абсолютны, а зависят от «духовного состояния» конкретного общества, его религиозной зрелости¹, при этом никаких общеобязательных моральных идеалов в духе кантовского «категорического императива» вообще не существует². Не менее рельефно подобные взгляды представлены и в творчестве И.А. Ильина, который формально признавал права человека, но, по-видимому, лишь постольку, поскольку они позволяют реализовать смысл жизни, который заключается в том, чтобы верить в Бога, молиться, любить и творить³. В литературе Ильин, в отличие от большинства русских правоведов, причисляется к либеральным консерваторам, а не консервативным либералам⁴; с нашей точки зрения, не только Ильин, но и большинство русских правоведов по вышеуказанным причинам не могут быть названы либералами. Более того, они принижают право как таковое, отводя справедливости (правовому идеалу) роль средства или части религиозного идеала.

Проблемы и перспективы русской религиозной философии права

Оценивая вышеприведенные характеристики русской дореволюционной философии права, приходится констатировать, что данная философия не может служить основой для определения традиционных российских духовно-нравственных ценностей и их теоретического обоснования (вопреки существующим попыткам использовать с указанными целями, например, философию И.А. Ильина). Этот вывод обусловлен сразу несколькими причинами.

Во-первых, поддержка дореволюционными правоведами монархии, критика демократии и – особенно – отведение ими ключевой роли религии вступают в противоречие с положениями первой и второй глав нынешней российской Конституции, которые закрепляют статус прав и свобод человека как высшей ценности, статус народа как носителя суверенитета и единственного источника власти, а также разделение властей, идеологическое многообразие, светский характер государства, равенство религиозных объединений и их отделенность от государства, неотчуждаемость прав человека и тот факт, что именно эти права – в силу Конституции – должны определять смысл и содержание российских законов и государственной политики. По всей видимости, дей-

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 112.

² Франк С. Л. Крушение кумиров // Сочинения. М. : АСТ, 2000. С. 207.

³ Ильин И.А. Собр.соч.: в 10 т. Т. 1. М., 1996. С. 93.

⁴ Жуков В. Н. Русская философия права: от рационализма к мистицизму. М., 2017. С. 186-187.

ствующая Конституция России показалась бы дореволюционным правоведам чересчур либеральной. Но сегодня задача видится в том, чтобы отыскать такие ценности, и такое их обоснование, которое не противоречило бы Конституции.

Во-вторых, если смысл защиты духовно-нравственных ценностей состоит в том, чтобы укрепить гражданское единство (о чем и говорится в вышеприведенном Указе Президента РФ), то проблемы возникают с тем, что в современных условиях радикальная религиозность русской философии естественного права (а по моему убеждению, радикальность в ней присутствует несмотря на весь модернизм и стремление переосмыслить официальные церковные догматы) попросту не найдёт поддержки у российских граждан. Так, данные соцопросов показывают снижение числа православных в российском обществе, возрастание числа атеистов, примерно равное число верующих и атеистов среди молодежи, причем для половины россиян религия либо не играет никакой роли в жизни, либо играет не слишком важную роль¹.

В-третьих, действующая Конституция не отдаёт приоритет ни одной из религий, а также подчеркивает многонациональный характер российского народа. Кроме того, как уже было отмечено, Указ Президента РФ констатирует многонациональность российского народа и многоконфессиональность российского государства. Неотъемлемой частью российского исторического и духовного наследия в нём признаются христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии. Отсюда, православные ценности, отстаиваемые в русской философии права, следует трактовать лишь как часть свойственных населению России традиций.

Данное затруднение можно было бы преодолеть, показав общность множества ценностей у всех из вышеупомянутых религий. Такие общие ценности действительно есть, однако, как представляется, они являются скорее общечеловеческими, чем «русскими» или «православными». Но раз так, теряется сам религиозно-националистический пафос рассматриваемого здесь подхода к правовому идеалу. Очевидно, что русские правоведы в своем понимании общественного идеала не ставили ислам или буддизм в один ряд с православием. Следовательно, возникает противоречие, описанное мной ещё во введении к данному параграфу, связанное с различием, с одной стороны, русских (православных), с другой стороны, российских (межкультурных и в сущности общечеловеческих) ценностей: после проведенного анализа выясни-

¹ <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/religija-i-obshchestvo-monitoring>

лось, что первые должны быть ограничены, чтобы соответствовать вторым.

К тому же, современные реалии не позволяют нам забыть о противоречиях между различными религиями. Например, в конце 2024 г. Генпрокуратура РФ внесла представление об устранении нарушения закон председателю Духовного управления мусульман РФ, выпустившему фетву, допускающую многоженство¹. Это событие особо примечательно потому, что после 2020 г. в Конституции РФ особо выделены традиционные семейные ценности, полномочиями по сохранению которых наделено Правительство РФ (ст. 114). Как видим, традиционными для православных и мусульман являются совершенно разные семейные ценности.

В-четвертых, дореволюционная философия естественного права в России недостаточно внимания уделяла институциональному аспекту, крайне важному для реализации правового идеала. Между тем, как бы ни был обоснован этот идеал, он не будет реализован на практике, если для этого не созданы надлежащие механизмы. В современных условиях, когда принцип разделения властей в Конституции закреплён, но не обеспечен реальной системой сдержек и противовесов, что на практике выливается в доминирование Президента РФ над всеми ветвями власти², институциональный аспект по-прежнему актуален, поскольку именно он обуславливает тот факт, что традиционные ценности на данный момент устанавливаются «сверху». К сожалению, русская дореволюционная философия естественного права не выработала теоретических моделей, которые могли бы быть использованы для решения указанных проблем. В ней, напротив, сквозит презрение к вопросам формы политического устройства. Н.А. Бердяев, например, критиковал либерализм за то, что он-де «слишком верит в политическую форму», и считал, что «вера в конституцию – жалкая вера», а «делать себе кумира из правового государства недостойно»³. На практике же такой дьявол кроется в мелочах, и такие «недостойные» вопросы оказываются ключевыми; невнимание к ним показывает некоторую оторванность русских философов от реальности.

Означает ли это, что русская религиозная философия права должна быть полностью отвергнута в свете стоящих перед современным российским государством задач? Представляется, что положи-

¹ <https://ria.ru/20241223/genprokuratura-1990895577.html>

² Краснов М.А. Законодательно закреплённые полномочия президента России: необходимость или сервиллизм? // Сравнительное конституционное обозрение. 2011. № 4(83).

³ Бердяев Н. А. Философия неравенства. М., 1990. С. 150.

тельный ответ на этот вопрос был бы чересчур радикальным. Следует определиться, что именно понимать под такой философией. Как было отмечено выше, религиозный компонент свойственен практически всем русским философам права дореволюционного периода и последующей эмиграции (по сути, именно это и придаёт им характеристику «русскости», поскольку раньше этноним русский нередко использовался в значении «православный»). Однако это не значит, что для всех них религия занимала центральное место в моделях правового идеала. На мой взгляд, перспективными с позиций сегодняшнего дня представляются такие авторы, как П.И. Новгородцев, Б.А. Кистяковский, Е.Н. Трубецкой, П.Б. Струве. Некоторые из них испытали сильное влияние религии (Новгородцев, Трубецкой), некоторые – неокантианства (Новгородцев, Кистяковский, Струве), некоторые – марксизма (Кистяковский, Струве). Но общим для всех них является приверженность либеральным идеалам, причем даже религиозность отдельных авторов не вступала в противоречие с такой приверженностью. Уже данный факт делает их философию более выигрышной в свете действующей Конституции РФ и секулярного сознания значительного числа российских граждан. Причем речь у данных авторов идёт именно о прогрессивном социальном либерализме, что полностью соответствует характеристике современного российского государства как социального, а также устоявшимся на данный момент представлениям о допустимости вмешательства государства в экономику. Но одновременно этот либерализм можно обозначить и как консервативный, поскольку он связан с защитой определенных ценностных устоев, и это коррелирует с политикой современных российских властей по защите традиционных ценностей.

В первую очередь необходимо отметить, что с точки зрения Новгородцева, Струве, Трубецкого и Кистяковского общество должно строиться на основе принципов свободного развития, самоопределения и равенства отдельных личностей. Именно человек, его права и его свобода (внутренняя и внешняя) являются для них высшим нравственным идеалом и безусловной ценностью, что соответствует положениям ст. 2 нынешней российской Конституции.

В то же время, патриотизм для данных мыслителей был не пустым словом, и каждый из них считал необходимым культивировать в человеке высокие духовные качества. Струве, например, сформулировал идею «патриотического зроста» (любовь к родине, по мысли данного автора, побуждает идти на компромиссы с другими людьми и под-

чиняться законам)¹. Но важно понимать, что национальная культура по Струве не может быть ничем иным, кроме продукта свободного творчества конкретных людей. Новгородцев, свою очередь, провозглашал воспитательную функцию государства². Однако реализуется она, по мысли правоведа, не посредством внушения тех или иных правил, а благодаря совместным социальным практикам, формирующим общую культуру и приверженность этой культуре со стороны граждан. В свою очередь Кистяковский³ считал, что государство должно воспитывать в людях уважение к личности, поскольку это необходимо для торжества этических целей права – индивидуальной свободы (внутренней и внешней) и справедливости. В итоге все названные мыслители отстаивали не столько преданность традиции, сколько преданность своему сообществу, своей стране и своему государству.

Здесь, правда, следует упомянуть эволюцию взглядов отдельных упомянутых авторов. П.И. Новгородцев, например, в серии статей послереволюционного периода «прямо обращается к православию как единственной опоре мира политики и в целом общественной жизни»⁴, причем выступает не просто за защиту православной веры, но и за связь государства и церкви, отстаивая религиозную трактовку государственного строительства. В этот период для Новгородцева именно православие с его идеалами соборности и всеобщей любви составляет и неотъемлемую часть национального сознания; мыслитель при этом говорит именно о русском народе и русской культуре, критикуя при этом термины «русский» и «народы России» как суррогаты этнических маркеров⁵. В результате Новгородцев встаёт в один ряд с вышеперечисленными нелиберальными религиозными мыслителями, а его философия становится менее привлекательной в контексте построения моделей гражданской интеграции современного российского общества, поскольку основана на архаичном и мистифицированном правосознании⁶.

Из сказанного, как представляется, следует, что традиция, на которую, по задумке нынешней российской власти, следует опереться

¹ Струве П. Б. Избранные сочинения. М., 1999. С. 44.

² Новгородцев П. И. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. М., 1909. С. 307.

³ Кистяковский Б. А. Философия и социология права. СПб., 1998. С. 360.

⁴ Жуков В. Н. Философия права П.И. Новгородцева как консервативно-религиозная утопия // Государство и право. 2012. № 2. С. 71.

⁵ Новгородцев П. И. Восстановление святынь // Путь. 1923. №4. С. 66.

⁶ Жуков В.Н. Консервативно-религиозный идеал русского либерала: П.И. Новгородцев // Философия политики и права. 2016. № 7. С. 248.

российскому народу (многонациональному и не столь религиозному!) для укрепления гражданского единства, должна скорее «изобретаться» заново, чем выискиваться в прошлом. Такое «изобретение традиции» возможно, если будут соблюдаться положения действующей Конституции, касающиеся свободы совести, мысли и слова, идеологического и политического многообразия, поскольку данные положения создают условия для соответствующих публичных дискуссий о ценностях. Но это окажется невозможным, если власть, воспользовавшись несовершенством конституционной системы сдержек и противовесов, а также монополией на «историческую правду», будет «сверху» навязывать обществу те или иные ценности, обосновывая их как традиционные. Понятно, что никакая традиция не может взяться из ниоткуда, даже если ее «изобретают». Но именно поэтому выше было указано на перспективность идей таких авторов, как П.И. Новгородцев, Б.А. Кистяковский, Е.Н. Трубецкой, П.Б. Струве (хотя не следует забывать, что взгляды этих авторов эволюционировали, и не всегда являлись одинаково привлекательными с точки зрения рассматриваемой здесь проблематики).

Следует признать, что дореволюционные либералы не опирались на хоть сколько-нибудь внушительную социальную базу. Фактически они оказались между молотом и наковальней: реакционным абсолютизмом – с одной стороны, и революционным порывом народных масс (всё больше проникающихся социалистическими идеями) – с другой. Тогдашних либералов не поддерживали ни «сверху», ни «снизу». По сути, в схожем положении находятся в современной России основывавшийся на идеях классического либерализма «дикий капитализм» 1990-х гг. и одновременно левый либерализм западноевропейского образца с его вниманием к различным меньшинствам: они не находят поддержки ни во власти, ни в критически настроенных массах. Однако тот консервативный либерализм, который получил распространение в дореволюционной философии естественного права (с его ставкой на сильную власть, а также на духовно-нравственные ценности), и продемонстрировал практическую несостоятельность ещё в 1917 г., когда на политику Временного правительства оказывали существенное влияние кадеты и другие либерально-ориентированные силы, на сегодняшний день парадоксальным образом как раз мог бы снискать поддержку среди широких слоев населения, поскольку все конкурирующие проекты (построение православного царства, самодержавная власть, коммунизм, «дикий капитализм» и размывающий культурные основы запад-

ный либерализм), как представляется, дискредитированы в глазах большинства граждан.

Выводы

Несмотря на то, что «консервативный поворот» в российской внутренней политике привел к внесению в 2020 г. поправок в Конституцию, ядро этой Конституции (её первая и вторая главы) всё ещё остаётся по существу либеральным. Теоретическим обоснованием такого положения дел, а также источником содержания конкретных ценностей в области правового идеала могла бы стать русская философия права (к большей части которой применимо определение «религиозная»), поскольку она, как считается, развивалась в русле консервативного либерализма. Однако анализ показал, что консерватизм в ней явно превалирует над либерализмом, что не соответствует текущей правовой системе России, в свою очередь отстаивавшиеся дореволюционными мыслителями конструкции правового идеала не были ориентированы на интересы многонациональной и многоконфессиональной гражданской нации, вследствие чего не соответствуют установкам нынешней российской власти. Среди ведущих философов права первой трети XX века консервативными либералами в действительности были лишь несколько авторов. С учетом изложенного традиция, на которую, по задумке нынешней российской власти, следует опереться для укрепления гражданского единства многонациональному российскому народу, придерживающемуся в основном светской культуры, должна скорее «изобретаться» заново в рамках широких общественных дискуссий, чем выискиваться в прошлом. По крайней мере, ключевые признаки имевшей место ранее традиции могут оказаться непригодными для современности.

2. Российская неокантианская философия права: оригинальное развитие идей Канта или тупиковый проект?

В этом параграфе будет рассмотрен феномен рецепции неокантианской философии права в дореволюционной России и оценена значимость неокантианства для современного этапа развития философии права. Поводом для обращения к указанной тематике стала примечательная, по моему мнению, ситуация: в начале XX в. юриспруденция в Российской Империи испытала сильнейшее влияние западного неокантианства (Р. Штаммлер), что ознаменовалось «возрождением» идеи естественного права, в то же время применительно к самим западным

странам сложно говорить о столь же сильном влиянии неокантианства на развитие юриспруденции, и в результате, когда на Западе неокантианство уже клонилось к закату, в Российской Империи оно переживало расцвет. Все это поднимает вопрос о том, насколько актуальным является обращение к русской дореволюционной неокантианской философии права на современном этапе развития российской юриспруденции. Особенно это важно в контексте разработки государственных стратегий правового развития, с учетом того, что в настоящее время государство предпринимает серьезные попытки правовой защиты традиционных духовно-нравственных ценностей и выработки консолидирующей общенациональной идентичности.

О судьбах неокантианской философии права в России и на Западе

Неокантианство как философское течение зародилось еще в последней трети XIX в. в Германии. При этом выделяют марбургскую (Г. Коген, П. Наторп) и баденскую (В. Виндельбанд, Г. Риккерт) школы неокантианства. Однако перенос неокантианской философии на область права произошел только в самом конце XIX в. – с публикацией в 1896 г. двухтомного фундаментального труда Р. Штаммлера «Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории»¹. Штаммлер (ученик Г. Когена, близкий друг П. Наторпа, в общем – представитель Марбургской школы неокантианства) предложил концепцию «естественного права с изменяющимся содержанием», согласно которой не существует какого-то неизменяемого и абсолютного свода законов, пригодного для всех стран и времен (т. е. «естественного права» в классическом смысле), вместо этого неизменяемой и абсолютной является только высшая формула правового идеала, выступающая в статусе регулятивной идеи, а конкретное содержание, соответствующее этой идее, изменчиво, и зависит от обстоятельств. Эту свою базовую идею Штаммлер обосновывал, заимствуя неокантианское разграничение критического (в его терминологии – систематического) и генетического методов.

К тому времени Марбург стал местом своего рода паломничества российской интеллигенции, желавшей получить у прославленных педагогов². Поэтому не удивительно, что начало XX в. в Российской Империи характеризовалось «возрождением» идеи естественного

¹ Штаммлер Р. Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории. Т. 1, 2. СПб., 1907.

² История философии: Запад – Россия – Восток. Книга третья. Философия XIX-XX вв. / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, А.М. Руткевича. М., 2012. С. 67.

права, причем именно на неокантианских началах. Огромное влияние неокантианства на русскую философию права того времени подчеркивается множеством исследователей¹, хотя конечно, наряду с неокантианским юридическим идеализмом (П.И. Новгородцев, Б.А. Кистяковский, С.И. Гессен и многие др.) существовал также юридический идеализм религиозного характера (В.С. Соловьев и др.), а также юридический позитивизм (Н.М. Коркунов, Г.Ф. Шершеневич и др.).

Этот феномен заимствования неокантианского тренда весьма примечателен, поскольку применительно к западным странам нельзя говорить об аналогичном влиянии неокантианства на развитие юриспруденции. Так, у Р. Штаммлера не было знаменитых последователей, а у известного австрийского юриста Г. Кельзена неокантианство вообще максимально приблизилось к позитивизму.

В свою очередь «возрождение» естественного права на Западе связывают вообще с другим неокантианским мыслителем – Г. Радбрухом – и с совершенно другой исторической эпохой, а именно с окончанием Второй мировой войны. Г. Радбрух, начиная с 1910-х гг. – вероятно, под влиянием Штаммлера – развивал свое понимание права как феномена, смыслом которого является стремление к справедливости. Отсюда, когда после победы над нацизмом встал вопрос о том, можно ли судить немецких солдат и гражданских лиц за то, что они «всего лишь» исполняли закон (пусть по существу и бесчеловечный), немецкие суды нередко руководствовались установкой, которую в литературе окрестили как «формула Радбруха». Согласно этой формуле, «когда действующий закон становится столь вопиюще несовместимым со справедливостью, что закон как “несправедливое право” отрицает справедливость... когда к справедливости даже не стремятся, а равенство, составляющее ее основу, сознательно отрицается в правотворческом процессе»², то закон в принципе не может считаться правом, а значит нет никаких моральных оснований его соблюдать. Немецкие суды, используя порой практически дословно указанную аргументацию, после Второй мировой войны стали выносить приговоры даже тем нацистам, которые безукоризненно соблюдали закон, но «по суще-

¹ См., напр.: Алексеев Н.Н. Социальная философия Рудольфа Штаммлера // Вопросы философии и психологии. 1909. № 1 (96). С. 1; Жуков В.Н. Русская философия права: от рационализма к мистицизму. М., 2013. С. 6-12, 32, 98; Немирова Н.В. Особенности зарождения неокантианства в России // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2007. №24. С. 65; Поляков А.В. Возрожденное естественное право в России: критический анализ основных концепций: Автореф. дис. ... канд. юрид. наук. Ленинград, 1997. С. 15-16.

² Радбрух Г. Философия права. М., 2004. С. 234.

ству» совершили преступление. И именно с этим феноменом на Западе связывают термин «возрождение» естественного права, а вовсе не с идеями Штаммлера.

Впоследствии «формулу Радбруха» вспомнили еще раз в 1990-е годы, после объединения Германии, когда немецкие суды стали выносить приговоры в отношении тех пограничников ГДР, которые расстреливали лиц, пытавшихся пересечь Берлинскую стену¹. Вообще, в немецкоязычной литературе о г. Радбрухе пишут гораздо чаще, чем о Штаммлере. С осмыслением «формулы Радбруха» связаны также знаменитые дебаты англоязычных правоведов г. Харта и Л. Фуллера 1958 г.².

Таким образом, в России «возрождение» естественного права связывается с влиянием Штаммлера на русскую дореволюционную юриспруденцию, тогда как в Германии – с влиянием «формулы Радбруха» на послевоенное немецкое правосудие. В России неокантианство имело огромное влияние на правовой идеализм, тогда как на Западе такого не наблюдалось. Даже внимание к г. Радбруху, как пояснил мне один немецкий профессор в частной беседе, связано не столько с неокантианскими элементами его философии, сколько с той двусмысленностью его тезисов, которая дает основание для различных интерпретаций. Показательно, что даже сейчас статья о Штаммлере в Википедии на русском языке по объему больше, чем на немецком языке (относительно статьи о г. Радбрухе ситуация противоположная).

В результате, получается странная картина: когда на Западе неокантианство уже клонилось к закату (вытесняясь более популярными философскими течениями, такими как феноменология, экзистенциализм, прагматизм и т. д.), в России оно переживало расцвет. И, по всей видимости, развивалось бы дальше, если бы не революция 1917 г. В советский же период, как известно, социально-гуманитарные науки, включая юриспруденцию, существовали под прессингом государственной идеологии, а потому не могли адекватно развиваться. По этой причине, когда в 1990-е годы официальная идеология была отменена, встал вопрос о возвращении к насильственно прерванной традиции. Но насколько эта традиция оказалась актуальной в новых условиях? Обнаружилось, что на Западе неокантианство угасло примерно тогда же,

¹ Шавеко Н.А. Правовой идеал: кантианская традиция в учениях о справедливости XX века. М., 2021. С. 222-223, 227-228.

² Харт Г.Л.А. Позитивизм и разграничение права и морали // Правоведение. 2005. №5; Фуллер Л.Л. Позитивизм и верность праву: Ответ профессору Харту // Правоведение. 2005. №6.

когда и в России, но только по «естественным», а не по «насильственным» причинам. Так стоит ли его тогда «возрождать», «переосмыслить», «развивать»?

Ниже я попытаюсь ответить на этот вопрос применительно к проблеме правового идеала, хотя надо понимать, что влияние неокантианства на философию права не ограничивается указанной проблемой, ведь тот же Штаммлер предложил свое собственное определение права, через которое обосновывал конституирующую роль права при определении понятия общества¹.

О значимости неокантианства для современной философии права

На мой взгляд, по крайней мере по проблеме правового идеала российская неокантианская философия права развила ряд заслуживающих внимания идей.

Во-первых, это кантианская (а если быть точным – еще юмовская) идея разграничения сущего и должного. Это разграничение и сегодня смотрится весьма убедительно. Правда, и по сей день возникает вопрос: «Как же нам обосновать должное, не прибегая к сущему?». Позиция самого И. Канта по этому вопросу убеждает далеко не всех. Вероятно, не следует устранять вообще всякий опыт. Мы должны анализировать и осмыслять опытные данные, и вполне возможно, что сам опыт необходим для выработки критериев осмысления опыта. Проще говоря, мы не должны принимать существующий порядок вещей как должное, но можем использовать данные опыта (например, наши первичные моральные интуиции) как первичный элемент нашего познания правового идеала, как пищу для ума, как своего рода «строительные леса» при построении философско-правовой теории. Представляется, что неокантианцы начала XX в. этого не осознали. Однако такие выдающиеся политические философы второй половины XX в., как Джон Ролз и Юрген Хабермас, в разной форме (один – через конструкцию «исходного положения»², второй – через конструкцию «идеальной речевой ситуации»³), рассуждая о справедливости, предлагали именно это. Можно не соглашаться с конкретными способами соединения сущего и должного, которые предложили данные авторы, но, как представляется, общее направление они выбрали верное.

¹ Критическое осмысление см., напр., в: Малинов А.В. Критическое построение в социологии (из лекций академика А. С. Лаппо-Данилевского) // Terra Linguistica. 2016. №2 (244).

² Ролз Дж. Теория справедливости. М., 2011.

³ Хабермас Ю. Вовлечение Другого. Очерки политической теории. СПб., 2008.

Во-вторых, заслуживающим внимания представляется понимание правового идеала как регулятивной идеи, т. е. как формального принципа, с помощью которого можно оценивать отдельные правовые нормы.

Вообще, как отмечалось самими неокантианцами, эта мысль также была свойственна еще И. Канту¹. Например, И. Кант понимал всеобщий правовой закон как универсализацию идеи внешней свободы. Соответственно, правомерность каждого конкретного поступка можно оценить, соотнося его с указанной регулятивной идеей. И все же кантовские «Метафизические начала учения о праве» – это во многом набор положений, которые позиционируются как единственно верные «для всех стран и времен», а не как относительные истины, при разных обстоятельствах могущие соответствовать или не соответствовать идеалу. Если же брать моральную философию И. Канта, то отстаиваемый им категорический императив тоже, с одной стороны, может быть рассмотрен как регулятивная идея, т. е. как формальный принцип, с помощью которого можно оценивать различные максимы, с другой же стороны, по И. Канту, если лгать нельзя, то нельзя всегда, и если самоубийство запрещено, то запрещено всегда (и здесь нет указания на то, что верность соответствующих максим зависит от каких-то изменчивых условий). Поэтому у И. Канта понимание высшего идеала как регулятивного принципа, на наш взгляд, не до конца развито. По крайней мере, у него еще нет идеи «изменчивого содержания», ни применительно к правовому, ни применительно к нравственному идеалу, а развили ее именно неокантианцы.

Более того, И. Канту обычно приписывают фразу «ты должен, значит ты можешь». Неокантианцы здесь придерживались иной позиции. Для них безусловно неосуществимое и недостижимое попросту не могло быть идеалом. Русский правовед П.И. Новгородцев ясно показал это на примере коммунизма. Коммунизм, согласно П.И. Новгородцеву, – это «утопия земного рая»; пока эта утопия не достигнута, коммунисты готовы вечно жертвовать настоящим. Но правовой идеал не может быть таким: он ценен даже если никогда не будет достигнут, потому что ценным является даже минимальное приближение к указанному идеалу². Если же идеал безусловно недостижим, а лишь частичное

¹ Кистяковский Б.А. Методологическая природа науки о праве // Кистяковский Б.А. Избранное: в 2-х ч. Ч. 1. М., 2010. С. 387; Новгородцев П.И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве: Два типических построения в области философии права. М., 1901. С. 148.

² Новгородцев П.И. Об общественном идеале // Новгородцев П. И. Избранные труды.

приближение к нему не обладает самостоятельной ценностью, то он и не может называться идеалом¹. Понимание правового идеала как регулятивной идеи означает интерпретацию его как «путеводной звезды», а не как утопии. И в этом вопросе, как представляется, также имеется значительный вклад неокантианцев.

Наконец, в-третьих, если И. Кант считается одним из тех мыслителей, кто систематически обосновал классические либеральные идеалы, то неокантианские правоведы начала XX в. были одними из тех, кто отстаивал идеалы так называемого социального либерализма, который допускает существенное государственное вмешательство в экономику и культуру. Это не значит, что идея права на достойное существование, которая развивалась русскими неокантианцами еще начиная с В.С. Соловьева², или идея П.И. Новгородцева³ о необходимости обеспечить каждому «равенство стартовых возможностей» верны. Но общий тренд перехода от классического к социальному либерализму в то время был, безусловно, прогрессивным. Тот факт, что сегодня в Конституции России закреплён идеал социального государства, обеспечивающего достойную жизнь человека, является подтверждением сохраняющейся актуальности тех неокантианских идей, которые были развиты в Российской империи в начале XX в.

Заключение

Общий вывод состоит в том, что ключевые идеи неокантианцев – пусть и не все – смотрятся вполне убедительно и сегодня. Критика неокантианства в наше время также имеется⁴. Но я не буду спорить с тем, что у неокантианства есть свои проблемы и краеугольные камни. В конце концов, выше мной уже были упомянуты две проблемы неокантианской философии права, которые нам кажутся существенными: 1) слишком строгое разграничение должного и сущего и 2) сомнительность права на достойное существование. Но рассмотрение каждого из слабых мест неокантианского подхода к вопросу правового идеала должно быть предметом отдельного исследования, здесь я на «слабых местах» останавливаться не буду. В заключение обращаю лишь

М., 2010. С. 420.

¹ Фролова Е.А. Правовой идеал в философии права // Вестник Московского университета. Серия 11. Право. 2011. №5. С. 72.

² Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. Т. 1. М., 1988. С. 421.

³ Новгородцев П.И. Кризис современного правосознания. / Новгородцев П.И. Избранные труды. М., 2010. С. 316.

⁴ См., напр.: Соломко З.В. На кругах юридического неокантианства: к вопросу о феномене рецепции кантовской философии права в российском правопонимании // Пробелы в российском законодательстве. 2012. № 1.

внимание на актуальность осмысления неокантианской философии права в контексте политики сохранения и укрепления традиционных ценностей. Дело в том, что еще с начала 1990-х годов юридическое сообщество активно обращается к дореволюционным традициям. И уже тогда оказалось, что в области философии права эта традиция является во многом западной, поскольку российская философско-правовая мысль в целом развивалась под огромным влиянием Запада. Во многом данная традиция – либеральная; некоторые неокантианские правоведы, например Б.А. Кистяковский или С.И. Гессен – высказывали умеренные социалистические идеи (которые, впрочем, также являются западным продуктом). Конечно, как я сказал несколько раньше, творчество многих философов, осмыслявших в тот период право, имело ярко выраженный религиозный уклон, и назвать этих философов либеральными нельзя. Однако важно и то, что этот религиозный уклон чаще всего не был проявлением консерватизма. Наоборот, осмысляя право в контексте православной веры, мыслители призывали к преобразованию и реформе существующих общественных отношений; у них явно не было желания «оставить всё как есть». Консерватизм был свойственен скорее самой государственной власти, чем свободной интеллигенции и университетской профессуре. Причем именно в такой форме он не выдержал испытания временем, и был сметен революцией. Впоследствии потерпел поражение уже проект марксизма-ленинизма как «утопии земного рая». Отсюда – перед нами снова открылись идеи либерализма, однако в последние десятилетия наблюдается отход и от них. Но важно вот что. Во всякой политической идеологии, будь то консерватизм, социализм или либерализм, можно найти здоровое зерно. Так, например, идея социального государства, разделявшаяся русскими правоведом-неокантианцами, сегодня корреспондирует левoliberalному ценностному консенсусу, сложившемуся (и пока еще худо-бедно существующему) на Западе. Нет сомнения, что западная философия с тех пор ушла далеко вперед; общее первенство, пожалуй, перешло от немцев к англо-саксонскому миру. Но стоит обратить внимание на то, что два крупнейших западных политических философа последней трети XX в. – Дж. Ролз и Ю. Хабермас – называли себя продолжателями именно кантовской философской традиции, и волнуют их зачастую те же проблемы, что и русских неокантианцев. Поэтому, с одной стороны, русскую неокантианскую философию права можно рассматривать как тупиковый проект в том смысле, что она не повлияла на развитие западной философии права, но, с другой стороны, как мной показано в данном небольшом эссе, в ней был развит ряд

идей, не потерявших убедительности и сегодня, а сам феномен русского неокантианства можно рассматривать как самостоятельную веху в истории политико-правовой мысли – веху, на которую мы можем сейчас опираться, не противопоставляя себя бездумно Западу.

3. О вкладе дореволюционной юриспруденции в развитие доктрины правового государства

Доктрина правового государства активно осмыслилась в рамках дореволюционной юриспруденции. Так, практически каждый из известных российских правоведов (в частности, П.И. Новгородцев, Б.А. Кистяковский, И.А. Ильин, Н.Н. Алексеев, В.М. Гессен, С.И. Гессен, Г.Ф. Шершеневич, С.А. Котляревский, Ф.В. Тарановский и др.) высказал свои собственные взгляды по данной теме. В связи с этим я также хочу поднять вопрос о том, в чем именно состоит оригинальный вклад российских правоведов в развитие доктрины правового государства, если таковой имеется, и насколько актуальными и убедительными являются их взгляды на данный момент. Рассмотреть взгляды каждого из известных дореволюционных юристов на правовое государство в рамках одного параграфа невозможно, тем более что это уже сделано в рамках множества других статей, монографий и диссертационных исследований, вследствие чего можно констатировать, что данные взгляды достаточно хорошо изучены. С учетом этого я позволю себе сразу сосредоточиться на общих характерных чертах дореволюционных воззрений на правоведение, и на перспективности их разработки. Итак, ниже будет проанализирован вклад дореволюционной юриспруденции в развитие доктрины правового государства. При этом, с одной стороны, я сформулирую характерные особенности взглядов российских правоведов, с другой стороны, дам оценку этих взглядов с учетом современного состояния философии и теории права. Я буду отстаивать позицию, согласно которой идея правового государства на российской почве приобрела особый характер, причем соответствующие особенности актуальны и прогрессивны даже сегодня.

Формализм и относительность в понимании правового государства

В научной литературе высказана представляющаяся верной точка зрения, согласно которой для российских дореволюционных правоведов характерен "приоритет морально-этических критериев и негосударственных социальных регуляторов в построении правовой государственности", а также "отсутствие возведения концепции правового

государства в абсолюте, своего рода «культу» правового государства»¹. Эти особенности связываются с тем, что в дореволюционной юриспруденции ещё не было четко разграничены понятия права и закона. Соответственно, под правовым государством обычно понималось государство, связывающее само себя посредством закона, соблюдающее им же установленные процедуры правотворчества и правоприменения. Все содержательные требования к закону, в свою очередь, полагались метаюридическими, то есть выходящими за пределы юридической науки, и имеющими нравственный характер. В этой связи не удивительно, что сам по себе идеал связанности государства правом воспринимался как относительный, и притом подчиненный нравственному идеалу.

Приведенное разграничение права и морали дореволюционными правоведами, на мой взгляд, имеет то преимущество, что не смешивает воедино правовой и моральный идеал, но одновременно четко фиксирует их соотношение. Дело в том, что сегодня принято различать формальные и содержательные концепции правового государства и верховенства права: первые ограничиваются формальными требованиями к законам, тогда как вторые предписывают им определенное содержание². В формальных концепциях отправной точкой современных дискуссий являются, пожалуй, принципы, названные Л. Фуллером «внутренней моралью права» (всеобщность, обнародованность, непротиворечивость, предсказуемость, ясность, исполнимость, стабильность и др. принципы, прямо не предписывающие то или иное содержание права)³. Предполагается, что если законы соответствуют данным принципам, то государство можно считать правовым. В содержательных же концепциях дискуссии разворачиваются в основном относительно понятия и перечня прав человека (а поскольку политические права являются частью таких прав, то дискуссии касаются и демократии). В этом случае предполагается, что лишь если законы выражают высокие моральные идеалы, государство может считаться правовым. Причем позиции относительно существа и перечня прав человека, равно как и позиции относительно понятия и признаков демократии могут радикально отличаться друг от друга, и даже быть полностью противоположными. Соответственно, если понимать принципы правового госу-

¹ Карпов В.А. Интерпретация концепции правового государства в российском дореволюционном правоведении XIX-начала XX вв. // Право и политика. 2015. № 6.

² Крайгир М. Верховенство права (и Rechtsstaat) // Доктрины правового государства и верховенства права в современном мире. Сб. ст. / Отв. ред. В.Д. Зорькин, П.Д. Баренбойм. М., 2013. С. 478-479.

³ Фуллер Л.Л. Мораль права. М., 2007.

дарства и верховенства права широко, то все возникающие спорные вопросы приходится разрешать в рамках соответствующих доктрин. В результате, как заметил Й. Раз, содержательные концепции смысляют различия между верховенством права и прочими идеалами, фактически возводя его в ранг «законченной социальной философии»¹, и тем самым лишая собственной специфики. В этом контексте российская дореволюционная философия права может внести свой собственный вклад в современные дискуссии относительно трактовок правового государства. Речь здесь идет о том, чтобы все содержательные критерии права формулировать в рамках нравственной философии, а не философии права, тогда как идеал правового государства понимать исключительно как связанность государства собственным же законом. И этот шаг представляется весьма продуктивным, поскольку позволяет сделать идеал правового государства более определенным, не смешивая его с другими идеалами (в этом вопросе я склоняюсь к вышеприведенной позиции Й. Раза).

Восприятие дореволюционными мыслителями правового государства как относительного идеала также видится мне оправданным и до настоящего времени актуальным, причем сразу по двум причинам.

Во-первых, сегодня приходится иметь в виду ограниченность права как социального регулятора. Так, В.Д. Зорькин верно писал: «В ядре общества модерна – почитание права. Превращение права в эффективную светскую религию. То есть своеобразный культ права и основанная на нем непрерывно социально подкрепляемая вера во всемогущество писаного закона и поддерживающих закон институтов. Вера в неподкупность судей, в способность правовой системы обеспечивать действительное равенство всех перед лицом закона»². Однако в эпоху постмодерна все идеалы модерна подверглись усиленной критике. Конечно, не всегда таковая обоснована. Например, когда доктрины правового государства и верховенства права обвиняются в способствовании чрезмерной зарегулированности всех сфер общественной жизни, или в том, что через принцип равенства перед законом эти доктрины маскируют социальные неравенства, то имеет место попросту неверное понимание указанных доктрин, ведь они никогда и не подразумевали, что правом якобы должны быть урегулированы абсолютно все общественные отношения, или что правовой идеал якобы сводится к

¹ Raz J. The Authority of Law: Essays on Law and Morality. Oxford, 1979. P. 211.

² Зорькин В.Д. Правовая трансформация России: вызовы и перспективы // Доктрины правового государства и верховенства права в современном мире. Сб. ст. / Отв. ред. В.Д. Зорькин, П.Д. Баренбойм. М., 2013. С. 28.

принципу равенства перед законом. Однако доктрины верховенства права и правового идеала, по крайней мере, предполагают, что государство должно действовать исключительно посредством права, то есть через определение подвластных субъектов, а также их прав и обязанностей. И именно здесь можно обнаружить их ограниченность.

Так, например, некоторые ученые полагают, что позитивное право в будущем может быть заменено «регулированием на основе данных», осуществляемым с помощью цифровых технологий¹. Впрочем, мне кажется, что такой тип регулирования всё ещё следует рассматривать как правовое, ибо оно основывается на нормативных предписаниях, исходящих от государства; меняются лишь способы правоприменения, становясь более автоматизированными, вследствие чего требуются и новые способы защиты индивидом своих прав. Другое дело, что вместо правового регулирования государство может использовать стратегию создания потребностей, целей и ценностей, не связанную с правовыми стимулами (поощрениями и наказаниями), например посредством агитации и пропаганды, экономической и культурной политики, выработки доктрин, проектов, стратегий и «дорожных карт», не прибегая к формулированию конкретных норм поведения, а также прав и обязанностей тех или иных субъектов. Кроме того, государство может делать ставку на «ручное управление», то есть не на общие правила, а на правила, применимые лишь к конкретным ситуациям. Во всех этих случаях государство руководствуется идеей целесообразности и эффективности, но при этом «нередко растворяется ведущая роль законов»². Очевидно, у неправовых ("ненормативных") форм регуляции есть свои недостатки (и они особенно заметны в сегодняшней России), но эти формы сегодня становятся всё более популярными, а потому необходимо иметь в виду ограниченность идеалов верховенства права и правового государства.

Во-вторых, относительность идеала правового государства связана с пониманием того, что право может быть несправедливым, вследствие чего в отдельных случаях вполне обоснованно поставить вопрос о том, нужно ли вообще соблюдать такое право. Сегодня подобные вопросы обсуждаются обычно в рамках темы гражданского неповиновения. Однако если мы абсолютизируем идеал правового государства или верховенства права, то становится трудно возразить что-

¹ Рувинский Р.З. Регулирование на основе данных: от верховенства права к публичным программам лояльности // Антиномии. 2023. Т. 23, вып. 1.

² Тихомиров Ю.А. Новые векторы регулирования — «другое» право? // Журнал российского права. № 4. 2016. С. 8.

либо на правомерные действия государства, или же оправдать отдельные неправомерные действия подвластных лиц (т.е. то самое гражданское неповиновение). В зарубежной литературе осознание данного факта произошло только в процессе рефлексии над ужасами нацистского режима. Ключевой фигурой здесь стал немецкий мыслитель Г. Радбрух, развивавший собственное понимание права как социального регулятора, стремящегося к воплощению справедливости, а потому не считавший правовыми – а значит и подлежащими соблюдению – такие нормы, которые явно попирают справедливость. Согласно знаменитой "формуле Радбруха", сформулированной в программной статье 1947 г., «когда действующий закон становится столь вопиюще несовместимым со справедливостью, что закон как “несправедливое право” отрицает справедливость... когда к справедливости даже не стремятся, а равенство, составляющее ее основу, сознательно отрицается в правотворческом процессе»¹, то закон в принципе не может считаться правом, а значит нет никаких моральных оснований для его соблюдения. "Формула Радбруха" оказала серьезное влияние на западную юриспруденцию, причем как континентальную (Р. Алекси), так и англо-американскую (Л. Фуллер)². В российской же дореволюционной юриспруденции, проникнутой нравственным идеализмом, подобные взгляды не просто высказывались намного раньше, но и были доминирующими. Можно сказать, российское правоведение стало связующим звеном, проносящим идею нравственной критики права из последней трети XIX века ко второй половине XX века.

Таким образом, идеалы правового государства и верховенства права имеют свои ограничения: они ограничены, во-первых, местом самого права в государственном регулировании общественных отношений, во-вторых, необходимостью соотнесения ценности стабильного правопорядка с иными ценностями, которые государство на практике может игнорировать. Оба эти аспекта получили должное выражение в дореволюционной юриспруденции.

Рассматривая теперь вновь две особенности понимания правового государства российскими дореволюционными правоведами, а именно, с одной стороны, разграничение ими идеала правового государства и внеположного ему нравственного идеала, с другой стороны, подчеркивание ими относительности идеала правового государства, можно сформулировать преимущество "российского подхода" к несправедли-

¹ Радбрух Г. Философия права. М., 2004. С. 234.

² Архипов С.И. Правовые теории Роберта Алекси и Лона Фуллера // Электронное приложение к Российскому юридическому журналу. 2015. №6. С. 7, 10.

вым законам. Дело в том, что если следовать "формуле Радбруха", то не подлежащими применению будут только явно несправедливые законы. Однако это не охватывает всех случаев, когда гражданское неповиновение выглядит морально оправданным. Так, возможна ситуация, при которой допустимо нарушение даже вполне справедливого закона с целью обратить общественное внимание на другой, несправедливый закон (например, нарушить правила дорожного движения, блокировав автодорогу, чтобы привлечь внимание к несправедливому повышению налогов на автовладельцев). Или возможна ситуация, при которой допустимо нарушение несправедливого закона, не являющегося крайне несправедливым, например если при этом отсутствуют действенные легальные способы изменить этот закон, а негативные последствия его нарушения меньше, чем польза от несоблюдения. Правоведы, которые указывают на моральную недопустимость следования только крайне несправедливым ("неправовым") законам, упускают из виду все эти возможности. В результате, в государстве, где законы соответствуют "формуле Радбруха", где эти законы являются "правовыми", гражданское неповиновение в принципе невозможно оправдать. Разграничение же права (которое бывает справедливым и несправедливым) и внеположного ему нравственного идеала, которому право должно соответствовать, как мне представляется, открывает более широкие возможности по оправданию гражданского неповиновения (в том числе и в правовых государствах), поскольку в этом случае аргументация уже не должна строиться вокруг распространенного у юристов понятия "неправа" (которым обозначаются явно несправедливые законы): морально оправданным теперь в исключительных случаях может считаться несоблюдение также и «правовых законов» (т.е. законов, которые нельзя назвать явно несправедливыми).

Социальный и религиозный уклон в понимании общественного идеала

Поскольку сегодня среди правоведов распространены также и широкие (содержательные) трактовки верховенства права и правового государства (связанные с теорией прав человека, теорией разделения властей и демократической теорией), постольку представляется целесообразным рассмотреть особенности нравственного идеализма российской юриспруденции как представляющие собой возможный вклад в указанные трактовки.

В первую очередь отмечу, что путь "от марксизма к идеализму" на рубеже XIX-XX вв. в том или ином виде прошли многие российские философы (С.Н. Булгаков, П.Б. Струве, Н.А. Бердяев и др.). В филосо-

фии права того времени идеализм стал одним из доминирующих направлений, что выразилось в феномене "возрождения" естественно-правовой теории. При этом можно условно разделить дореволюционных правоведов-идеалистов на два основных (и отчасти пересекающихся) направления: неокантианское и религиозное. Как отмечает В.Н. Жуков, практически все представители естественно-правовой теории первой половины XX века в той или иной мере испытали на себе влияние кантовских идей¹, но одновременно общей тенденцией того времени стал постепенный переход данных мыслителей на религиозные позиции²; у многих российских философов права наблюдается также социалистическая компонента³. Примечательно при этом, что как для Канта, так и для христианской мысли (особенно в традиции исихазма, получившей особое распространение в России) человеческая личность имеет статус высшей ценности, что обуславливало либеральный уклон значительной части российской интеллигенции, и признание практически всеми мыслителями прав личности, ограничивающих государственную власть, политических прав, обусловленных идеей народного суверенитета, и необходимости разделения властей. Влияние социалистической идеи при этом способствовало отказу от классического либерализма в пользу либерализма социального. Одновременно поскольку православие рассматривалось многими правоведами как основа национальной правовой культуры и любых идеалистических построений в области права, постольку среди российских дореволюционных правоведов популярны были темы духовного развития и защиты ценностей православия.

На базе этих общих характеристик можно сформулировать две более конкретные особенности российской философии права, которые можно расценивать как особый вклад в развитие содержательных трактовок правового государства.

Во-первых, для тогдашних мыслителей характерно признание социально-экономических прав человека, или прав человека второго поколения, в связи с чем многих из этих мыслителей можно определить как социальных либералов (П.И. Новгородцев) или даже признающих "правду либерализма" социалистов (Б.А. Кистяковский, С.И. Гессен). Ключевой здесь, конечно, является дискуссия о праве на достойное существование, начатая с подачи ряда зарубежных юристов

¹ Жуков В.Н. Русская философия права: от рационализма к мистицизму. М., 2017. С. 10.

² Там же. С. 6.

³ Там же. С. 12.

(А. Менгер, г. Еллинек)¹, но довольно быстро поддержанная в России (впервые о праве на достойное существование среди русских мыслителей написал В.С. Соловьев²). Вплоть до настоящего времени указанная дискуссия продолжается. Однако, как мне кажется, проблема с правом на достойное существование состоит в том, что невозможно априори обосновать конкретный уровень гарантий, которые индивид вправе потребовать от государства: подобное обоснование в лучшем случае возможно только применительно к конкретным условиям времени и места, но и тогда во внимание придется принимать не столько устоявшиеся представления о "достойном" существовании (как думали российские правоведы), сколько фактические возможности государства. Идея "равных стартовых возможностей", предлагавшаяся как критерий достойного существования (П.И. Новгородцев), также имеет свои изъяны, потому что полного равенства возможностей достичь попросту нереально, а чрезмерные попытки обеспечить таковое неминуемо ведут к тоталитарному строю, отрицающему права человека. Тем не менее, констатируем, что общая социальная направленность мысли российских дореволюционных юристов, и связанное с этим понимание правового государства именно как социального государства³, находились в рамках общемирового тренда развития теории прав человека, а идеал социального государства сохраняет актуальность и поныне.

Во-вторых, некоторые положительные черты можно попытаться отыскать и в религиозно-нравственном уклоне политико-правовых идеалов российских философов права (заданный, опять же, ещё В.С. Соловьевым), видящих в православии основу национальной культуры. Безусловно, в современных светских государствах религиозная философия права вряд ли может претендовать на значительную поддержку. Об отрицательных чертах русской религиозной философии права, и о том, почему на ней нельзя основывать политику защиты духовно-нравственных ценностей, я уже сказал выше. Однако нынешний кризис международного правопорядка вновь делает главными субъектами международных отношений национальные государства, что обуславливает попытки последних актуализировать у своего населения общегосударственную национальную идентичность, в том числе обращаясь к

¹ Сухобок Т.В. Влияние зарубежных учений о социальных правах на российскую политико-правовую мысль начала XX века // Антиномии. 2022. №4.

² Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 421-423.

³ Фролова Е.А. Идеал социально-правового государства в отечественном неокантианстве (конец XIX - начало XX в.) // Вестник Московского университета. Серия 11. Право. 2012.

тем или иным культурным традициям. Кроме того, кризис либеральной идеи ценностной нейтральности государства ещё в 1980-е гг. обусловил на Западе академическую дискуссию либералов и коммунитаристов, а позднее – рост популярности гражданских республиканцев, мыслящих государство средством реализации не эгоистических интересов граждан, а общих целей и общего блага, и подчеркивавших при этом роль общественной солидарности. В этих новых условиях религиозный-нравственный и национальный уклон российских правоведов может представлять собой определенный интерес. Это не означает необходимость прямого заимствования их идей: не стоит забывать, например, что подобный уклон в творчестве И.А. Ильина привел данного автора к отрицанию всеобщего избирательного права¹, оспариванию правомерности какой-либо критики власти², к явно антилиберальному пониманию государства как "организатора" духовной жизни³, и, наконец, к комплементарным высказываниям о фашизме, Б. Муссолини и А. Гитлере⁴. Однако в целом акцент на культурных традициях и общенациональной идентичности сегодня представляется как минимум актуальным. По моему мнению, развернутым изложением которого и является данная книга, отсылка к традициям – в целом весьма сомнительное занятие. Однако идея о том, что правовой идеал должен иметь опору в разделяемых обществом ценностях, является вполне здравой. Просто мы должны учитывать, что если более века назад на роль хранителей таких ценностей претендовало православие, то теперь его позиции пошатнулись; кроме того, сегодня мы приходим к пониманию, что необходимо в большей степени учитывать ценности религиозных и этнических меньшинств, проживающих в России. Наконец, сегодня мы исходим из того, что в основе государственной политики должен лежать принцип народовластия, а не самодержавия.

Оба вышеназванных аспекта (социальное государство и защита ценностей) можно объединить в один, указав на то, что российские правоведы в духе своего времени переосмыслили феномен прав человека. Дело в том, что изначально права человека понимались скорее в негативном смысле, имея цель оградить жизнь человека от вмешательства других людей и самого государства. Однако со временем права

¹ Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 2. Кн. 2. М., 1993. С. 18-19.

² Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 7. М., 1998. С. 497.

³ Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 4. М., 1994. С. 267.

⁴ Захарцев С.И. Ко Дню Победы в Великой Отечественной войне, или Что скрывает биография философа И.А. Ильина // Российский журнал правовых исследований. 2021. Т. 8. № 2.

человека стали рассматриваться как средство помочь человеку развиваться в избранных им самим направлениях. И это потребовало, напротив, известного позитивного вмешательства государства. Именно такое понимание прав человека и отстаивали российские правоведы в своих концепциях, будь то "правовое социальное государство" (Б.А. Кистяковский), "православное правовое государство" (Н.Н. Алексеев) или другие подобные концепции. Вот почему, несмотря на неубедительность отдельных таких концепций, ключевые направления развития российской мысли по вопросу прав человека заслуживают, на мой взгляд, в целом позитивной оценки. К этому дополню, что обращение к философско-правовым концепциям дореволюционных мыслителей сегодня может быть актуально потому, что большинство таких концепций имеют гибридный характер, совмещая в себе элементы трёх "магистральных" политических идеологий: либерализма, консерватизма и социализма¹, и в этом смысле могут быть основой социального компромисса.

Заключение

Как видно из вышеизложенного, историю развития воззрений на идеал правового государства следует реконструировать с опорой не только на западных, но и на российских мыслителей. Более того, ключевые особенности осмысления дореволюционными юристами идеала правового государства и государственно-правового идеала в целом на сегодняшний день смотрятся актуально и выигрышно. Так, понимание правового государства как относительной идеи, подчиненной более высокому нравственному идеалу, позволяет: 1) не смешивать идеал правового государства с другими идеалами, придав ему специфический ("формальный") смысл; 2) увидеть возможность социального регулирования не только с помощью права и других нормативных регуляторов, но и принципиально иных регуляторов; 3) теоретически обосновать допустимость несоблюдения права в отдельных случаях, не прибегая к нечетким определениям "неправового" закона. В свою очередь при более широком ("содержательном") понимании правового государства актуальными представляются основные черты воззрений русских правоведов на идеал государства и права, а именно понимание ими прав человека как средства для духовного развития личности, а не средства изоляции человека от общества и потакания любым его желаниям.

¹ Демин И.В. Понятие государства в философско-политических концепциях Сергея Гессена и Ивана Ильина ("правовой социализм" vs. "правовой консерватизм") // Полития. 2022. №3 (106). С. 29.

Вместо заключения: о стремлении оригинальничать

Клайв Льюис, автор «Хроник Нарнии» и христианский мыслитель, писал: «ни один человек, более всего заботящийся об оригинальности, никогда оригинальным не станет; и наоборот, если вы просто стараетесь выразить истину (нимало не заботясь о том, как часто до вас говорили о ней другие), девять против одного, что вы действительно окажетесь оригинальным, даже не замечая этого»¹. В каком-то смысле каждый из нас, безусловно, оригинален, но это ещё не повод для высокомерия, не основание для сохранения всех своих черт в неизменном виде, и уж тем более не причина для навязывания своих особенностей и ценностей другим, или для переписывания своей биографии. Переноса эти идеи в сферу политики, можно предположить, что вместо того, чтобы оригинальничать (например, приписывать России статус цивилизации и особые традиционные ценности), следует попытаться решить те проблемы, которые стоят перед современным российским обществом, и найденные решения наверняка окажутся ещё и оригинальными.

Например, в современных информационных обществах особое значение приобретает борьба за сердца и умы граждан, за их идентичность. Решение некоторых возникающих при этом проблем действительно могло бы состоять в государственной политике, направленной на защиту тех или иных духовно-нравственных ценностей. Однако такая политика нередко вступает в противоречие с защитой прав человека, ведь защищая ценности, мы волей-неволей сужаем возможности индивидуального выбора: если запрещена пропаганда определенного образа жизни, то в публичном пространстве о нём просто не говорят; если ограничена продажа табака и алкоголя, то и вести нездоровый образ жизни становится несколько накладнее, и т.д. На мой взгляд, логика прав человека будет сохранена в следующих случаях. Во-первых, если ограничения с очевидностью служат защите самих прав человека или интересов как раз тех субъектов, кто подпадает под эти ограничения. Во-вторых, если человек сам непосредственно дал согласие на ограничение своих прав, и в любой момент может это согласие отозвать. В-третьих, если индивид не подвергается юридическому преследованию за высказывание своих убеждений и за свой образ жизни, и не вынуждается к финансированию неугодных ему образов жизни и про-

¹ Льюис К. Просто христианство. М., 2008. С. 191.

паганды неугодных ему убеждений. Так или иначе, стремясь найти баланс между политикой защиты ценностей и правами человека, мы вполне можем прийти к оригинальным решениям, которые захотят заимствовать другие страны. Но для того, чтобы защищать ценности, вовсе не обязательно изобретать какую-то «традицию», искажая многообразие реальной истории. К тому же, если мы превратим борьбу за идентичность в авторитаризм и насилие, то вряд ли окажемся оригинальными, да и последовать нашему примеру захотят немногие.

Другой пример, который хотелось бы привести, связан с «культурой отмены». Хотя сам этот термин возник в западных странах, совершенно очевидно, что культура отмены – общечеловеческий, и притом весьма древний феномен. Поэтому попытки выставить «культуру отмены» как атрибут «западной цивилизации» попросту некорректны. Если же мы, принимая во внимание неприглядные эксцессы указанной культуры, пытаемся найти ей альтернативы, то целесообразно обратиться к идеалам терпимости, прощения и смирения. Иными словами, вместо того, чтобы «отменять» человека, можно попытаться быть более толерантным к некоторым высказываниям и действиям, которые нам не нравятся, или вообще простить тех, кто совершил недостойный поступок (даже если этот поступок находится за границами толерантности), или, наконец, более скромно относиться к собственной способности различать правильные и неправильные поступки, и на этом основании воздерживаться от морального осуждения. Но какую бы стратегию мы не избрали, было бы некорректно утверждать, что толерантность – это сугубо западная ценность, а прощение и смирение якобы в большей степени свойственны «православной цивилизации». Таким образом, вместо того чтобы выстраивать цивилизационные границы, необходимо обратиться к решению конкретных проблем, привлекая при этом элементы различных культур и традиций, и результат наверняка окажется не только эффективным, но и уникальным.

Конструирование «мифических сущностей», в свою очередь, вряд ли отвечает интересам российского общества. Зачастую оно имеет целью лишь обеспечение политической лояльности ценой искажения действительности.

Список использованной литературы:

1. Aghion Ph., Algan Y., Cahuc P., Shleifer A. Regulation and distrust. 2009. URL: https://scholar.harvard.edu/files/shleifer/files/regulation_trust_qje.pdf.
2. Curanovitch A. Conventional wisdom and contemporary Russian messianism. A critical verification // Вестник МГИМО-Университета. 2019. 1(64).
3. Dewey H.W., Kleimola A.M. Russian Collective Consciousness: The Kievan Roots // The Slavonic and East European Review. 1984. №62 (2).
4. Hofstede G. Dimensionalizing Cultures: The Hofstede Model in Context // Online Readings in Psychology and Culture. №2(1). 2011.
5. Pettit Ph. On the people's terms: a republican theory and model of democracy. New York, 2012.
6. Raz J. The Authority of Law: Essays on Law and Morality. Oxford, 1979.
7. Shevelov G.Y. A Historical Phonology of the Ukrainian Language. Heidelberg, 1979.
8. Spengler O. Das Doppelantlitz Russlands und die Deutsche Ostprobleme. / Spengler O. Politische Schriften. München, 1933.
9. Spengler O. Jahre der Entscheidung. I. Teil. Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung. München, 1933.
10. Sunstein C. Designing democracy: what constitutions do. New York, 2001.
11. Аджемоглу Д., Робинсон Дж. Почему одни страны богатые, а другие бедные. Происхождение власти, процветания и нищеты. М., 2020.
12. Алаев Л.Б. Смутная теория и спорная практика: о новейших цивилизационных подходах к Востоку и к России // Историческая психология и социология истории. 2008. №2.
13. Алексеев Н.Н. Социальная философия Рудольфа Штаммлера // Вопросы философии и психологии. 1909. № 1 (96).
14. Алексеев Ю.Г. Государь всяя Руси. Новосибирск, 1991.
15. Архипов С.И. Правовые теории Роберта Алекси и Лона Фуллера // Электронное приложение к Российскому юридическому журналу. 2015. №6.
16. Аузан А. Экономика всего. М., 2017.
17. Аузан А.А. Культурные коды экономики: как ценности влияют на конкуренцию, демократию и благосостояние народа. М., 2022.

18. Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993.
19. Бердяев Н. А. Философия неравенства. М., 1990.
20. Бердяев Н. Алексей Степанович Хомяков. М., 1912.
21. Бердяев Н. Душа России // Бердяев Н. Судьба России. М., 1990.
22. Бердяев Н. О вечно бабьем в русской душе // Бердяев Н. Судьба России. М., 1990.
23. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.
24. Бердяев Н.А. Русская идея // Бердяев Н.А. Самопознание. Русская идея. М., 2009.
25. Бранднер А. Проблематика периодизации истории русского языка: происхождение русского литературного языка // Opera Slavica. 1993. Vol. 3. Iss. 2.
26. Бродель Ф. Грамматика цивилизаций. М., 2008.
27. Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология истории. / Под общ. ред. И.С. Кона. М., 1977.
28. Будовниц И.У. Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI-XIV вв.). М., 1960.
29. Булгаков С. Родине // Утро России. 1914. 5 авг.
30. Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозных идеалах русской интеллигенции) // Булгаков С.Н. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1993.
31. Былины / Сост. В.И. Калугин. М., 1991.
32. Валицкий А. Русская идея // Гуманитарные науки. 2012. № 4 (8).
33. Вальденберг В.Е. Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века. М., 2006.
34. Висханова П.Г. Гражданское общество в России: особенности становления // Аграрное и земельное право. 2017. №12 (156).
35. Вишневский А.Г. Эволюция российской семьи. Кризис семейных ценностей с исторической точки зрения // Экология и жизнь. 2008. № 7.
36. Волкова Т.П. Либералы и коммунитаристы: дискуссия о социальной справедливости продолжается // Вестник МГТУ. 2004. №2.
37. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994.
38. Галин В. Капитал Российской империи. Практика политической экономии. М., 2015.
39. Гапоненко Л.Б. Конструирование национальной идентичности в контексте политики памяти // Дискурс-Пи. 2020. №3 (40).

40. Горелов А.А., Горелова Т.А. «Закат Европы» О. Шпенглера и возможность заката мира // Знание. Понимание. Умение. 2016. №1.
41. Горский В. Русский мессианизм и новое национальное сознание // Зарубежье. № 2(30). Мюнхен, 1971.
42. Горянин А.Б. Своими путями. Русские демократические традиции. Статья первая // Вопросы национализма. 2010. №2(2).
43. Горянин А.Б. Своими путями. Русские демократические традиции. Статья третья. Права человека в допетровской Руси // Вопросы национализма. 2010. №4(4).
44. Грамотность // ЭСБЕ. Т. IXа (1893): Гравилат – Давенант.
45. Гранин Ю.Д. "Цивилизационный подход". Становление и эволюция // Проблемы цивилизационного развития. 2020. Т.2. №2.
46. Гранин Ю.Д. "Цивилизация" и цивилизационная эволюция России // Проблемы цивилизационного развития. 2021. Т.3. №1.
47. Гусейнов А.А. О тождестве русской философии и философии в России // Философский журнал. 2023. №3.
48. Давыборец Е. Н. Электоральная культура в России: становление, развитие, особенности // Вестник Забайкальского государственного университета. 2015. № 5(120).
49. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 2008.
50. Демин И.В. Понятие государства в философско-политических концепциях Сергея Гессена и Ивана Ильина ("правовой социализм" vs. "правовой консерватизм") // Полития. 2022. №3 (106).
51. Долгов В.В. Быт и нравы Древней Руси. Миры повседневности XI-XIII вв. СПб., 2017.
52. Долгов В.В. Русский героический эпос как источник реконструкции элементов сознания народа Древней Руси XI-XIII веков: к вопросу об эпической картине социального быта // Magistra Vitae: электронный журнал по историческим наукам и археологии. 2008. № 15 (116).
53. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. М., 2010.
54. Ёлшина А.А. Процесс урбанизации в России: история и тенденции // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Экономика и право. 2015. №5-6.
55. Жданко Т.А. Этнические общности и этнические процессы в дореволюционной России// Современные этнические процессы в СССР / Под. ред. Ю. В. Бромлея. Институт этнографии имени Н. Н. Миклухо-Маклая. М., 1975.

56. Живов В.М. Двоеверие и особый характер русской культурной истории // Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002.
57. Жуков В.Н. Консервативно-религиозный идеал русского либерала: П.И. Новгородцев // Философия политики и права. 2016. № 7.
58. Жуков В.Н. Русская философия права: от рационализма к мистицизму. М., 2017.
59. Жуков В.Н. Философия права П.И. Новгородцева как консервативно-религиозная утопия // Государство и право. 2012. № 2.
60. Захарцев С.И. Ко Дню Победы в Великой Отечественной войне, или Что скрывает биография философа И.А. Ильина // Российский журнал правовых исследований. 2021. Т. 8. № 2.
61. Захарцев С.И. Правовой нигилизм в России // Мониторинг правоприменения. 2015. №2 (15).
62. Зеньковский В. Русские мыслители и Европа. Париж, 1955.
63. Зимин А.А. Россия на рубеже XV–XVI столетий: Очерки социально-политической истории. М., 1982.
64. Золотухина Н.М. Концепция сословно-представительной монархии в русской средневековой политической теории // Правоведение. 1988. №1.
65. Зорькин В.Д. Правовая трансформация России: вызовы и перспективы // Доктрины правового государства и верховенства права в современном мире. Сб. ст. / Отв. ред. В.Д. Зорькин, П.Д. Баренбойм. М., 2013.
66. Иванов А.А., Казин А.Л., Светлов Р.В. 2015. Русский национализм: основные вехи исторического осмысления // Вестник РХГА. №4.
67. Иванов Вяч. О русской идее // Русская идея. М., 1992.
68. Иль О. Смех и священное. К истории государственных праздников во Франции // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2015. № 2(100).
69. Ильин И.А. О русской идее // Среднерусский вестник общественных наук. 2007. №4.
70. Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993.
71. Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 1. М., 1996.
72. Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 2. Кн. 2. М., 1993.
73. Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 4. М., 1994.
74. Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 7. М., 1998.
75. Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия: последовательность человеческого развития. М., 2011.

76. История философии: Запад – Россия – Восток. Книга третья: Философия XIX – XX вв. / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, А.М. Руткевича. М., 2012.
77. Казакова Н.А. Крестьянская тема в памятнике житийной литературы XVI в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XIV. М., 1958.
78. Как живешь, Россия? Экспресс-информация. 52 этап социологического мониторинга, май 2022 года. / Отв. ред. В.К. Левашов. М., 2022.
79. Калинина Е.А. Школьная реформа Александра I и «Положение об училищах» 1804 года // Труды исторического факультета Санкт-Петербургского университета. 2012. №11.
80. Кант И. Основы метафизики нравственности. Соч. В 6-ти т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965.
81. Карпов В.А. Интерпретация концепции правового государства в российском дореволюционном правоведении XIX-начала XX вв. // Право и политика. 2015. № 6.
82. Карсавин Л. Восток, Запад и русская идея // Русская идея. М., 1992.
83. Ки Ён Су. Особенности русского мировоззрения // Коммуникология. 2014. №2.
84. Кимлика У. Современная политическая философия: введение. М., 2010.
85. Кистяковский Б. А. Философия и социология права. СПб., 1998.
86. Кистяковский Б.А. Методологическая природа науки о праве // Кистяковский Б.А. Избранное: в 2-х ч. Ч. 1. М., 2010.
87. Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996.
88. Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М., 1977.
89. Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. Т. 3. М., 1988.
90. Кожаев М.М. Философская доктрина самодержавной власти преподобного Иосифа Волоцкого // Известия ТулГУ. Гуманитарные науки. 2010. №2.
91. Козлов С. Проснувшаяся деревня: столыпинские аграрные реформы в Центрально-Нечерноземной России. 1907-1914 гг. // История. 2007. № 12.
92. Костомаров Н.И. Очеркь домашней жизни и нравов великорусскаго народа въ XVI и XVII столетияхъ. СПб., 1860.
93. Кочеров С.Н., Париков О.В., Кондратьев В.Ю. Философия русской идеи. Н. Новгород, 2018.

94. Крадин Н.Н. Проблемы периодизации исторических макропроцессов // История и Математика: Модели и теории: Ежегодник / Отв. Ред. Л.Е. Гринин, А.В. Коротаев, С.Ю. Малков. М., 2008.
95. Крайгир М. Верховенство права (и Rechtsstaat) // Доктрины правового государства и верховенства права в современном мире. Сб. ст. / Отв. ред. В.Д. Зорькин, П.Д. Баренбойм. М., 2013.
96. Краснов М.А. Законодательно закрепленные полномочия президента России: необходимость или сервиллизм? // Сравнительное конституционное обозрение. 2011. № 4(83).
97. Круговая порука // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. Т. XVIa. СПб., 1895.
98. Курбатов Г.Л., Фролов Э.Д., Фроянов И.Я. Христианство. Античность. Византия. Древняя Русь. Л., 1988.
99. Лапин В.В. Имя маленького человека на борту большого корабля // Маленький человек и большая война в истории России: середина XIX – середина XX в. СПб., 2014.
100. Латова Н.В. Культурная специфика россиян (этнометрический анализ на основе концепции Г. Хофстеда) // Вестник Института социологии. 2016. №4 (19).
101. Ленин В.И. Империализм как высшая стадия капитализма. Популярный очерк. М., 1952.
102. Леонтьев К.Н. О всемирной любви. Речь Ф.М. Достоевского на Пушкинском празднике // Восток, Россия и Славянство. Философская и политическая публицистика. М., 1996.
103. Лихачев Д.С. Литература "государственного устройства" // Библиотека литературы Древней Руси. Том 10. СПб., 2000.
104. Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970.
105. Льюис К. Просто христианство. М., 2008.
106. Магун В.С. Эволюция базовых ценностей российского населения, 2006–2021 годы // Социологические исследования. 2023. №12.
107. Магун В.С., Руднев М.Г. За пределами «человека советского»: россияне в европейской ценностной типологии // Демонтаж коммунизма. Тридцать лет спустя / Коллективная монография. Под ред. К. Рогова. М., 2021.
108. Максименко А.А., Дейнека О.С., Крылова Д.В., Духанина Л.Н. Отношение россиян к коррупции // Вестник Санкт-Петербургского университета. Социология. 2020. Т. 13. Вып. 4.
109. Малинов А.В. Критическое построение в социологии (из лекций академика А. С. Лаппо-Данилевского) // Terra Linguistica. 2016. №2 (244).

110. Мартянов В.С. Российская элита в поисках нации: политика избирательной памяти // Дискурс-Пи. 2020. №4 (41).
111. Маслин М.А. «Велико незнание России...» // Русская идея. М., 1992.
112. Медоваров М.В. Место евразийских статей Л.П. Карсавина в его творческом наследии // Русско-Византийский вестник. 2023. №2 (13).
113. Миллер А. Приобретение необходимое, но не вполне удобное: трансфер понятия нация в Россию (начало XVIII – середина XIX в.) // Imperium inter pares: Роль трансферов в истории Российской империи (1700—1917): сборник статей / Ред. Ауст М., Вульпиус Р., Миллер А. М., 2010.
114. Мионов Б.Н. Российская модернизация и революция. СПб., 2019.
115. Мионов Б.Н. Управление этническим многообразием Российской империи. СПб., 2017.
116. Морозова П.А. Национализм в современном политическом процессе: отечественные и зарубежные исследовательские стратегии // Вестник ВолГУ. Серия 4. История. Регионоведение. Международные отношения. 2011. №2.
117. Немирова Н.В. Особенности зарождения неокантианства в России // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2007. №24.
118. Новгородцев П.И. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. М., 1909.
119. Новгородцев П.И. Восстановление святынь // Путь. 1923. №4.
120. Новгородцев П.И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве: Два типических построения в области философии права. М., 1901.
121. Новгородцев П.И. Кризис современного правосознания. / Новгородцев П.И. Избранные труды. М., 2010.
122. Новгородцев П.И. Об общественном идеале // Новгородцев П. И. Избранные труды. М., 2010.
123. Панкевич Н.В. Децентрализованные ценностно мотивированные сообщества: к обновлению и институциональному развитию государственной политики единства // Антиномии. 2023. №2.
124. Петухов В.В., Бараш Р. Э. Русские и «Русский мир»: исторический контекст и современное прочтение. // Полис. Политические исследования. 2014. № 6.
125. Печатное дело // ЭСБЕ. Т. XXIIIa (1898): Петропавловский – Поватажное.

126. Поляков А.В. Возрожденное естественное право в России: критический анализ основных концепций: Автореф. дис. ... канд. юрид. наук. Ленинград, 1997.
127. Примордиализм // Большая российская энциклопедия: научно-образовательный портал – URL: <https://bigenc.ru/c/primordializm-d5b58a/?v=7824182>. – Дата публикации: 18.11.2022. – Дата обновления: 14.07.2023.
128. Радбрух Г. Философия права. М., 2004.
129. Резванов Р.И. "Правительница" Ермолая-Еразма: pro et contra в идеологии реформационного проекта XVI в // Развитие территорий. 2017. №1(7).
130. Робинсон А.Н. Творчество Аввакума и Епифания, русских писателей XVII века // Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания: Исследование и тексты. М., 1963.
131. Розанов В.В. Возле «Русской идеи» // Русское слово». 1911. 19 июля. № 165. URL: http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1911_vozle_russkoy_idei.shtml
132. Ролз Дж. Теория справедливости. М., 2011.
133. Рувинский Р.З. Регулирование на основе данных: от верховенства права к публичным программам лояльности // Антиномии. 2023. Т. 23. Вып. 1.
134. Русские. М., 1999.
135. Русский язык // Лингвистический энциклопедический словарь / Гл. ред. В.Н. Ярцева. М., 1990.
136. Салмина М.А. "О причинах гибели царств", сочинение начала XVII века // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР. ИРЛ (Пушкинский Дом). Т. 10. М.; Л., 1954.
137. Сарафанова Н.С. Идея равенства людей в сочинениях протопопа Аввакума // Труды отдела древнерусской литературы / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом). Т. XIV. М., Л., 1958.
138. Селеверстов Р.Е., Ткач Е.Н. Российский менталитет: основные черты и объективные факторы их формирования // Миссия конфессий. 2024. №76.
139. Семёнов Ю.И. Философия истории (общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней). М., 2003.
140. Сеньявская Е.С. Психология войны в XX веке: исторический опыт России. М., 2008.
141. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Часть 1. А-З. Под ред. Д.С. Лихачева. СПб., 1992.

142. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. Т. 1. М., 1988.
143. Соловьев В.С. Русский национальный идеал (По поводу статьи Н. Я. Грота в "Вопросах философии и психологии"). URL: http://az.lib.ru/s/solowxew_wladimir_sergeewich/text_1891_russky_nat_z_ideal.shtml
144. Соловьев Вл.С. Русская идея // Русская идея. М., 1992.
145. Соломко З.В. На кругах юридического неокантианства: к вопросу о феномене рецепции кантовской философии права в российском правопонимании // Пробелы в российском законодательстве. 2012. № 1.
146. Сорокин П. Социологические теории сегодня. Сыктывкар, 2023.
147. Спекторский Е. В. Христианство и культура. Прага, 1925.
148. Стефанович П. С. Крестоцелование и отношение к нему церкви в Др. Руси // Средневековая Русь. М., 2004. Вып. 5.
149. Струве П. Б. Избранные сочинения. М., 1999.
150. Сугрей Л.А., Варакин А.С. К вопросу о традиционности русского правосознания // Вестник Санкт-Петербургского университета МВД России. 2017. №2 (74).
151. Сухобок Т.В. Влияние зарубежных учений о социальных правах на российскую политико-правовую мысль начала XX века // Антиномии. 2022. №4.
152. Тихомиров Ю.А. Новые векторы регулирования – «другое» право? // Журнал российского права. № 4. 2016.
153. Тихонова Н.Е. Динамика нормативно-ценностных систем россиян и перспективы модернизационного проекта // Вестник Института социологии. 2011. №3.
154. Тихонова Н.Е. Мечты россиян «Об обществе» и «О себе»: можно ли говорить об особом российском цивилизационном проекте? // Общественные науки и современность. 2015. № 1.
155. Тишков В.А. Россияне // Большая российская энциклопедия: научно-образовательный портал. URL: <https://bigenc.ru/c/rossiiane-7a69bc/?v=9156986>. – Дата публикации: 29.11.2023
156. Тойнби А. Дж. Постижение истории. М., 2010.
157. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад. М., 2011.
158. Тойнби А. Постижение истории. М., 2006.
159. Томсинов В.А. Дело о мемориале цесаревича Николая Александровича в Ницце (статья четвертая) // Вестник Московского университета. Серия 11. Право. 2011. №4.

160. Трубецкой Е.Н. Старый и новый национальный мессианизм // Русская идея. М., 1992.
161. Усмонов А. Историческая наука и цивилизационный подход // Ученые записки Худжандского государственного университета им. академика Б. Гафурова. Гуманитарные науки. 2012. №1(29).
162. Фадеичева М.А. Концептосфера национальной политики позднесоветского периода: возможности актуализации // Антиномии. 2014. №2.
163. Фадеичева М.А. Этническая политика в Российской Империи XIX В. «Положение об Иностранцах» // Антиномии. 2003. №4.
164. Фёдоров В.А. История России 1861-1917. М., 2000.
165. Филин Ф.П. Происхождение русского, украинского и белорусского языков: историко-диалектологический очерк. М., 2006.
166. Фишман Л.Г. Происхождение демократии («Бог» из военной машины). Екатеринбург, 2011.
167. Фишман Л.Г. Соблазн готовых ответов // Россия в глобальной политике. 2023. Т. 21. № 2.
168. Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.
169. Франк С.Л. Крушение кумиров // Сочинения. М., 2000.
170. Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Русская идея. М., 1992.
171. Фролова Е.А. Б.А. Кистяковский как методолог, философ и социолог права // Государство и право. 2019. № 3.
172. Фролова Е.А. Идеал социально-правового государства в отечественном неокантианстве (конец XIX – начало XX в.) // Вестник Московского университета. Серия 11. Право. 2012. №1.
173. Фролова Е.А. Идеи социального и правового государства в философии права П.И. Новгородцева // Государство и право. 2018. № 7.
174. Фролова Е.А. Правовой идеал в философии права // Вестник Московского университета. Серия 11. Право. 2011. №5.
175. Фуллер Л.Л. Мораль права. М., 2007.
176. Фуллер Л.Л. Позитивизм и верность праву: Ответ профессору Харту // Правоведение. 2005. №6.
177. Хабермас Ю. Вовлечение Другого. Очерки политической теории. СПб., 2008.
178. Ханин Г.И. Надо ли восхищаться Екатериной II? // Всероссийский экономический журнал ЭКО. 2011. Вып. 3 (441).
179. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2017.
180. Харт Г.Л.А. Позитивизм и разграничение права и морали // Правоведение. 2005. №5.

- 181.Ховавко И.Ю., Шведов К.И. «Ресурсное проклятие»: обзор точек зрения // Государственное управление. Электронный вестник. 2017. №64.
- 182.Черников М.В. Философия правды в русской культуре. Дисс. на соиск. учен. степ. д. филос. н. Воронеж, 2002.
- 183.Чикалов Р.А. Новая история стран Европы и Северной Америки (1815-1918). Минск, 2013.
- 184.Шавеко Н.А. Правда: социально-правовой и религиозно-нравственный идеал Древней Руси (XI-XVII вв.). М., 2022.
- 185.Шавеко Н.А. Правовой идеал: кантианская традиция в учениях о справедливости XX века. М., 2021.
- 186.Шавеко Н.А. Предшествует ли право благу? (Спор между либералами и коммунитаристами). // Полития: Анализ. Хроника. Прогноз (Журнал политической философии и социологии политики). 2020. №3(98).
- 187.Шишков В.В., Хорошев С.В. Распавшийся нарратив: постимперский дискурс о национальном государстве в России // Среднерусский вестник общественных наук. 2021. №1.
- 188.Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М., 1993.
- 189.Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. М., 1998.
- 190.Штаммлер Р. Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории. Т. 1, 2. СПб., 1907.
- 191.Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998.
- 192.Яковенко И.Г. Цивилизационный анализ, проблема метода // Проблемы исторического познания. М., 1999.

Н.А. Шавеко

**РОССИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ
И ЕЁ ТРАДИЦИОННЫЕ ЦЕННОСТИ**

Монография

Подписано в печать 15.07.2026.
Формат 60×90/16. Усл. печ. л. 11,5.

ООО «Русайнс».
117218, г. Москва, ул. Кедрова, д. 14, корп. 2.
Тел.: +7 (495) 741-46-28.
E-mail: autor@rus-science.ru
<http://rus-science.ru>

