

# Вопрос о традиционных российских ценностях в перспективе онтологической герменевтики

*Илья Павлов*

Кандидат философских наук, старший преподаватель, младший научный сотрудник. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва). Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, 21/4.

E-mail: elijahpavloff@yandex.ru

**Аннотация.** Принятая в 2021 году Стратегия национальной безопасности РФ говорит об особом значении защиты традиционных российских ценностей. Хотя список названных ценностей был подробно раскрыт в 2022 году в Указе Президента РФ № 809, вопрос о том, каким образом концепт традиционных ценностей может быть научно и философски осмыслен, еще требует своей разработки. В статье показано, что понятие традиционных ценностей не содержит в себе противоречия, поскольку разработка теории ценностей в неокантианской эпистемологии позволяет методом отнесения к ценности изучать и не-модерные традиции. При этом данная эпистемология исходит из того, что ценности укоренены на уровне субъекта; если для неокантианства такой подход виделся не исключающим общезначимость ценностей, то дальнейшее развитие философии и самой общественной жизни заставило усомниться в подобной предпосылке. В качестве альтернативы разрабатывается понимание традиционных российских ценностей исходя из обращения философии Хайдеггера к теме мира и бытия. Ход мысли статьи, тем не менее, расходитсся с акцентом Хайдеггера на смерти и осуществляет связанный с ценностью жизни поворот к феноменологии прошлого, памяти и воспоминания о рождении. На этом пути обнаруживается возможность тематизировать Россию как констелляцию исторических и пространственных перспектив – которые, следуя онтологии Лейбница, понимаются не как всего лишь субъективные, но как действительные перспективы России как общей реальности. В статье подчеркнута значимость положительного осмысления традиционных ценностей как отличного от понимания последних из логики отрицания, а также продемонстрирована актуальность обращения к истории русской философии для рассмотрения вопроса о медиации между внутррелигиозным и общеполитическим уровнями традиционных ценностей. В предлагаемой автором рамке эмпирически наблюдаемый уровень традиционных ценностей россия может быть дополнен уровнем общей политики как мыслимым по принципу патриотического консенсуса; этот принцип, в свою очередь, представляет собой альтернативу перекрывающему консенсусу как основанному на безразличии к общим ценностям.

**Ключевые слова:** традиционные ценности, феноменология, онтологическая герменевтика, перспективная онтология, русская философия, патриотический консенсус, общий мир, Россия

**Для цитирования:** Павлов И. И. (2024). Вопрос о традиционных российских ценностях в перспективе онтологической герменевтики // Patria. Т. 1. № 3. С. 23–51.

## I

Вопрос о традиционных российских ценностях поднимался в публичном поле еще до принятия в 2021 году новой Стратегии национальной безопасности, отводящей защите традиционных ценностей особую роль (Указ Президента..., 2021: шп. 21–26, 46, 84–93 и др.). Однако более активно он стал обсуждаться в последние годы, после издания в 2022 году Указа Президента РФ № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духов-

но-нравственных ценностей», раскрывающего таковые ценности следующим образом:

К традиционным ценностям относятся 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 взаимоуважение, историческая память и преемственность поколений, единство народов России (Указ Президента..., 2022: п. 5).

С точки зрения философии вопрос о роли традиции в нашей современной жизни, вопрос «о старом и новом», сам не нов, и в текущих обсуждениях можно увидеть еще один виток дискуссий по этому вопросу – дискуссий, в российской интеллектуальной истории обычно ассоциируемых с полемикой западников и славянофилов (см.: Герцен, 1956: 111–171), начало которой положили «Философические письма» П. Я. Чаадаева, с одной стороны (Чаадаев, 1991), и статья А. С. Хомякова и ответ на нее И. В. Киреевского – с другой (Хомяков, 2013; Киреевский, 1979б). Впрочем, на подобные обсуждения можно посмотреть и в более глобальном контексте, вспомнив множество интеллектуальных сюжетов из эпох Ренессанса и раннего Нового времени, связанных с темой новизны и традиции в вопросах религии, научного метода и эстетики, а также попытки примирения достижений современности с метафизической и религиозной традицией – например, в системе Лейбница (Фишер, 2005: 8–11 и др.).

Указ № 809, однако, предполагает разговор не просто о традиции, «о старом», а более конкретно – о традиционных ценностях. Как мы можем понимать этот концепт? Он способен на первый взгляд произвести впечатление противоречивого, на что могут указать противники самой постановки вопроса о традиционных ценностях. Это связано с тем, что категория «ценность», подробно развитая немецким философом XIX века Р. Г. Лотце, а затем в неокантианстве, связана с мышлением эпохи модерна, а не с традиционным обществом, в котором вопрос о ценности (в такой формулировке) не ставился; можно также вспомнить проведенное М. Вебером различие между традиционным и ценностно-рациональным социальным действием (Вебер, 2008). В русской философии проблема ценностей также была связана с неокантианством: к ней обращались, в частности, Н. А. Бердяев, Н. О. Лосский и С. Л. Франк (Линевская, 2008), использовавшие неокантианскую эпистемологию для обоснования возможности религиозно-идеалистического подхода к ценностям в противовес материализму ортодоксального марксизма. Но куда более подробно теорию ценностей в неокантианском ключе развивал историк и философ А. С. Лаппо-Данилевский (Малинов, 2017; см.: Лаппо-Данилевский, 2017).

Важно подчеркнуть, что на теорию ценностей Лаппо-Данилевский опирался и в методологии истории, вводя – на основе трактовки ценностей как связанных с субъективным представлением – идею аксиологического анализа истории через отнесение факта к ценности (Лаппо-Данилевский, 2006: 193–198; ср.: Риккерт, 1911). Другими словами, Лаппо-Данилевский считал возможным выявление ценностей даже в том историческом наследии, которое эксплицитно себя не тематизировало через понятие

«ценность». Из этого, в частности, следует, что понятие «традиционные ценности» отнюдь не является оксюмороном, поскольку и в традициях, уходящих вглубь истории и являющихся не-модерными, и в других контекстах, хронологически современных, но также связанных с традициями, и в действиях наших современников, совершаемых по традиции, и, в конце концов, в самом модерне, для нас уже давно ставшем скорее традицией, чем чем-то революционно новым, мы можем методом «отнесения к ценностям» выявить те ценности, на которые данные традиции ориентированы и которые разделяют те люди, которые следуют данным традициям. Также становится ясно, что поворот к традиционным ценностям отнюдь не требует отказа от научного подхода к таковым, поскольку те могут исследоваться эмпирическими методами и осмысляться социологически – что уже осуществляется российскими учеными (Фадеев, Вархотов, 2023).

Таким образом, мы можем выделить эмпирический уровень традиционных российских ценностей как существующих налицо в традициях, которым следуют россияне, и относящихся к практикуемым способам жить. Здесь можно выделить ценности традиционных религий и, в частности, православия, которому в России принадлежит «особая роль в становлении и укреплении традиционных ценностей» (Указ Президента..., 2022: п. 6). Ценности традиционных религий в этом случае могут быть выявлены как те предельные смыслы, на которые ориентированы действия верующих. При этом следует не забывать, что эмпирический уровень традиционных российских ценностей не может быть сведен только к религиозным ценностям, поскольку далеко не все россияне участвуют в религиозных практиках и являются верующими. Однако не только религии могут быть отнесены к традициям россиян. Так, пункт 5 Указа, согласно которому к традиционным ценностям также относятся «историческая память и преемственность поколений, единство народов России», позволяет в качестве традиций рассматривать: таковые исторической памяти – в частности, особенное почитание Дня Победы и воспоминание (в том числе через участие в акции «Бессмертный полк») семейных историй, связанных с Великой Отечественной войной; другие семейные традиции, например, восприятие празднования Нового года как главного семейного праздника, одновременно и интимно-домашнего, и соединяющего Россию в целостный образ; культурные традиции народов России, включая коренные малочисленные народы.

На этом уровне мы наблюдаем многообразие традиций и различие предельных ценностей, на которые ориентируются граждане. Различие в ценностях на эмпирическом уровне мы можем наблюдать и среди представителей разных религий и этносов многонационального и многоконфессионального народа России. Также, например, в современной социологии поколений, выделяющей поколения бумеров, миллениалов и др., могут анализироваться особые ценности каждого поколения (см., напр.: Радаев, 2018). Однако Указ № 809 предполагает разговор о тех ценностях, которые объединяли бы россиян, об общих ценностях, существующих на уровне федеральной, общероссийской политики. Указ в качестве традиционной ценности рассматривает преемственность поколений – то,

что оказывается альтернативой «конфликту отцов и детей», – и единство народов России, а не культурные столкновения и разжигание розни. Единение граждан России, солидарность общества, консенсус различных общественных сил предполагается в том числе и самими традиционными ценностями России, в числе которых – коллективизм, взаимопомощь и взаимоуважение. В связи с этим следует заключить: существует *второй уровень* традиционных российских ценностей как *общий* и логически отличающийся от первого<sup>1</sup>, – и именно в нем располагаются и Указ № 809, и в целом логика федеральной политики как ориентированной на всех россиян, относящихся к самым разным культурным и возрастным группам.

## II

Как философия может осмыслять отношения между этими двумя уровнями? Если мы ограничиваемся пониманием ценностей как связанных исключительно с уровнем субъекта, с субъективным смыслом социального действия, то выход в общее пространство становится проблематичен. В логике неокантианства, наследующей трансцендентализму Канта, «субъективность» ценностей не рассматривалась как преграда для их общезначимости, но, напротив, мыслилась как позволяющая достичь последней – исходя из представлений об универсальности априорной структуры субъекта. Однако развитие эпистемологии и философии науки в XX веке поставило под сомнение возможность априорного обнаружения универсальных познавательных структур «внутри субъекта», отдавая предпочтение ситуативным и прагматическим пониманиям рациональности. В параллели с развитием теоретической философии сама общественная жизнь показала, что ценностный уровень отнюдь не объединяет людей автоматически, а скорее способен приводить к конфликтам – так что уже Вебер говорил о «политеизме ценностей», описывая современные ценностные конфликты метафорой «борьбы богов» (Пресняков, 2020); можно вспомнить и критику «тирании ценностей» у К. Шмитта (см.: Тимошина, 2023). Возможен ли такой ракурс рассмотрения вопроса о традиционных ценностях, который предполагал бы выход к общей реальности, а не ограничивался исключительно уровнем субъекта?

Если говорить о социологии, то уже в ней мы обнаруживаем поворот к теме мира – в частности, в проекте феноменологической социологии А. Шюца, ориентированной на понятие жизненного мира у Э. Гуссерля (Шюц, 2004). Подход Шюца, с одной стороны, позволяет ввести тему жизненных миров для эмпирического уровня традиционных российских ценностей – но, с другой, не решает вопроса об отношении жизненных миров с общей реальностью, вследствие чего открывается возможность говорить о жизненных мирах вообще без какой-либо привязки к реальности; к слову, именно от идей Шюца отталкивается социальный конструктивизм П. Бергера и Т. Лукмана (Бергер, Лукман, 1995). В связи с этим уместно вспомнить, что метод Гуссерля – не единственное возможное понимание феноменологии мира.

Так, М. Хайдеггер в «Бытии и времени» предложил онтологическое понимание феномена – не как данного сознанию при вынесении мира за скобки или как явления, скрывающего за собой нечто, себя в нем не кажущее, но как того, что кажется себя через себя (Хайдеггер, 1997: 28–31), так что в конечном счете феномен оказывается «формально определен как то, что кажется себя как бытие и бытийная структура» (Хайдеггер, 1997: 63). Расхождение так понятой феноменологии с трактовкой последней как работы с данными сознания мы наблюдаем и в дальнейшем ходе мысли Хайдеггера: философ не использует саму категорию «сознание» как обозначение чего-то, отдельного от мира, поскольку снимает оппозицию субъекта и объекта с ее картезианской предпосылкой о существовании изолированного от мира метафизического «Я», а нас, наше бытие – Dasein – понимает как фактично экзистирующее бытие-в-мире (Хайдеггер, 1997: 52–59 и др.). Также следует помнить, что центральный пафос «Бытия и времени» – онтологический: Хайдеггер разрабатывает вопрос о понимании бытия, и для этого служебной оказывается экзистенциальная аналитика. В философии Хайдеггера наше понимание себя, своих способов жить, своих практик существует не отдельно от понимания мира – причем не просто «нашего мира», а бытия вообще, с вопросом о котором оказывается связано герменевтическим кругом.

Преодоление иллюзионистского понимания субъекта как существующего где-то отдельно от реальности еще более наглядно видно у продолжателя мысли Хайдеггера В. В. Бибихина, который рассматривает человека как вырастающего из мира, в том числе материально (Бибихин, 2011; ср.: Мерло-Понти, 1999). Значимому для Хайдеггера онтико-онтологическому различию между сущим и бытием – которое в том виде, как оно вводится в «Бытии и времени» (Хайдеггер, 1997: 6), может быть понято как технический герменевтический ход, однако в дальнейшем Хайдеггером гипостазировается, вследствие чего у немецкого мыслителя «Бытие» начинает обладать некой судьбой и вступать в особые отношения с человеком, – Бибихин не следует догматически, что еще в большей степени усиливает реалистскую ориентацию Бибихина на мир (ср.: Бибихин, 1995). Отметим, что вектор на преодоление феноменологии «сознания» – не только в психологическом понимании последнего, что было сделано уже самим Гуссерлем (ср.: Гуссерль, 1991), но и в смысле «трансцендентального Я» – прослеживается и у других феноменологов (см., напр.: Ришир, 2020).

В рамках наследующей методу «Бытия и времени» онтологической герменевтики становится понятно, что ценности наших способов жить не являются свободнопарящими, оторванными от мира; понимание нами себя, своей жизни, достойных целей жизни и выстраиваемых жизненных стратегий связано с пониманием мира. Также в «Бытии и времени» артикулирован тезис об историчности нашей экзистенции (Хайдеггер, 1997: 372–404), историчном измерении фактичности понимания нами себя, своей жизни и бытия, что важно для рефлексии о традиции. Такая рефлексия может осуществляться отнюдь не только в духе претендующего на продолжение мысли Хайдеггера А. Г. Дугина (ср.: Дугин, 2021): критике Хайдеггером предпосылки об изолированном свободнопарящем

индивиде и повороту «Бытия и времени» к осознанию значения истории для нашего понимания себя и сообщества крайне близка, в частности, политическая философия коммунитаризма (Кимлика, 2010: 270–358)<sup>2</sup>.

Следует помнить, что Хайдеггер работает с темами времени и истории в рамках ключевого вопроса «Бытия и времени», то есть поворот к онтологии философ осуществляет не только переосмыслением феноменологии и введением понимания *Dasein* как бытия-в-мире, но и собственно через феноменологию времени, поскольку, по Хайдеггеру, «в верно увиденном и верно эксплицированном феномене времени укоренена центральная проблематика всей онтологии» (Хайдеггер, 1997: 18). Но какой феномен времени является «верно увиденным и верно эксплицированным»? В «Бытии и времени» Хайдеггер не ограничивался критикой неподлинности научной и расхожей концепций времени и уточнял, что о смысле бытия нам говорит открывающийся в феномене будущего ужас смерти, значимый для заботы как экзистенциальной структуры *Dasein*. Таким образом, онтологически ведущим временем, по Хайдеггеру, является будущее как проект *Dasein*, как забегающее вперед себя бытие-к-смерти (Гайденко, 2006: 400, 405; Достал, 2004: 206). Для обнаружения бытия-к-смерти в мысли Хайдеггера важную роль играет тема ужаса и ничто как не-возможности быть (Хайдеггер, 1997: 235–267).

Но легитимна ли привязка подобного хода мысли именно к смерти? Вспомним, что Указ № 809 в числе традиционных ценностей – причем в качестве первой из них – называет жизнь, а не смерть. При этом, как замечает П. П. Гайденко, смерть интересует Хайдеггера не как эмпирический факт будущего, но как фундаментальная конечность, укорененная в экзистенции *Dasein* и обеспечивающая его трансценденцию (Гайденко, 2006: 405). Примечательно, что в лекции «Что такое метафизика?» Хайдеггер говорит о ничто, открывающем себя в ужасе, и трансценденции выдвинутого в ничто *Dasein*, ни разу не упоминая темы смерти и будущего (Хайдеггер, 1993: 20–24). В этом случае возникает вопрос: почему конечность и трансценденцию *Dasein* необходимо тематизировать именно через смерть?

### III

Альтернативу онтологической герменевтике Хайдеггера можно найти в романе В. В. Набокова «Дар», в котором автор не только обращается к ключевой для его творчества теме детства (ср.: Набоков, 2022б), но и осуществляет герменевтику памяти о детстве как феноменологию конечности. Набоков касается всех основных тем Хайдеггера: он указывает на связь ничто со временем через темпоральный характер границы памяти, на онтологическую значимость ничто для выявления подлинного феномена мира (особая глубина детских воспоминаний – например, опыта комнаты) и на экзистенциальную решимость, которой учит нас этот опыт конечности. Набоков даже говорит о границе памяти как об «обратном ничто» – феномене, для понимания которого необходимо поставить «жизнь свою вверх ногами», то есть произвести феноменологическое *epoché*, выне-

ся за скобки расхожее отождествление экзистенциальной темпоральности с хронологической, в которой конечность, граница нашей экзистенции, понимается только как факт будущего, то есть как смерть:

А ведь комната действительно трепетала, и это мигание, карусельное передвижение теней по стене, когда уносится огонь, или чудовищно движущий горбами теневой верблюд на потолке, когда няня борется с увалистой и валкой камышевой ширмой (растяжимость которой обратно пропорциональна ее устойчивости), – все это самые ранние, самые близкие к подлиннику из всех воспоминаний. Я часто склоняюсь пытливой мыслью к этому подлиннику, а именно – в обратное ничто; так, туманное состояние младенца мне всегда кажется медленным выздоровлением после страшной болезни, удалением от изначального небытия, – становящимся приближением к нему, когда я напрягаю память до последней крайности, чтобы вкусить этой тьмы и воспользоваться ее уроками во вступлению во тьму будущую; но ставя жизнь свою вверх ногами, так что рождение мое делается смертью, я не вижу на краю этого обратного умирания ничего такого, что соответствовало бы беспредельному ужасу, который, говорят, испытывает даже столетний старик перед положительной кончиной, – ничего, кроме разве упомянутых теней, которые, поднявшись откуда-то снизу, когда снимается, чтобы уйти, свеча (причем, как черная, растущая на ходу голова, проносится тень левого шара с постельного изножья), всегда занимают одни и те же места над моей детской кроватью... (Набоков, 2022а: 30–31).

Осуществленный Набоковым художественный анализ детства – даже если не считать его строго феноменологическим – указывает на актуальность феноменологии памяти для корректировки предложенной Хайдеггером темпоральной герменевтики в ее экзистенциальной привязке к ужасу будущей смерти. Корни феноменологии памяти мы находим в «Исповеди» Августина (Аврелий Августин, 1991).

Августин обращается к теме памяти, пытаясь ответить на вопрос, что такое время. Если прошлого уже нет, а будущего еще нет, то в каком смысле мы говорим о времени и возможности его измерения (XI, 18)? Решение Августина часто называют предвосхищением трансцендентализма Канта и Гуссерля (Литвин, 2013: 46): Августин указывает, что прошлое и будущее реальны лишь в том случае, если они присутствуют в единственном реальном времени – настоящем, а в настоящем они даны соответственно как память и ожидание (XI, 22). На примере мысли Августина в ее классической интерпретации<sup>3</sup> становится отчетливо видно различие между стратегиями феноменологии сознания и онтологической герменевтики: если первая редуцирует феномены к их данности созерцающему сознанию (в случае времени эта редукция осуществляется в два шага: вначале все время редуцируется к настоящему, а затем – к способу созерцания в настоящем), то вторая стремится рассмотреть феномен в его онтологической значимости, в том числе ориентируясь на герменевтику языка.

Что мы имеем в виду, когда говорим о будущем? Язык подсказывает нам: «Будущее – это то, что (действительно) будет». Минувшее сознание, мы уже говорим о том, что *будет*. Дано ли оно сознанию? Нет; будущее потому и будущее, что оно не тождественно ожидаемому. Ожидание, то есть конструирование будущего нашим воображением, никогда не может охватить всю полноту будущего: даже если в будущем и наступает ожидаемое событие, то, что наступило, оказывается несравненно больше по многообразию нюансирующих аппроксимаций, подтверждающих его реальность,

чем наша воображаемая картина, – следовательно, здесь уместнее говорить не о наступлении ожидаемого, а об угадывании будущего. Часто ожидаемое вовсе не наступает – наши ожидания не угадывают будущие события. Иначе говоря, через аналитику ожидания и воображения мы не можем приблизиться к феномену будущего как действительно *будущему*; даже аналитика созерцания в настоящем дает нам больший материал для понимания того богатства трансцендентности интенциональных предметов (ср.: Ямпольская, 2013: 35), которое откроется нам в будущем.

Как и будущее, прошлое не созерцается в настоящий момент – оно *прошло*. Но может ли подступиться к нему феноменология? В отличие от ожидания, феномен памяти позволяет увидеть прошлое именно как онтологическую структуру. В то время как Августин рассматривает память исключительно как усилие по припоминанию, язык подсказывает нам, что помнить что-либо можно и без постоянного усилия. О том, кто помнит какой-то факт или какой-то опыт, говорят так вовсе не потому, что он именно сейчас вызывает в памяти свое воспоминание, а потому, что его знания корректны по отношению к реальному прошлому. В герменевтике памяти нельзя забывать о проведенном Л. Витгенштейном различии между реальным и мнимым следованием правилу (Витгенштейн, 1994: 163): из того, что кто-то думает, что он нечто помнит, – и даже удерживает перед сознанием ошибочную картину, – вовсе не следует, что он действительно помнит это.

Не только герменевтика языка, но и феноменология сознания вскрывает онтологический аспект феномена памяти. Я могу удерживать перед сознанием реальный факт из вчерашнего дня: я весь день вносил правки в статью согласно замечаниям рецензента. И я могу с помощью воображения представить, что *вчера* – да, именно вчера, после блинчиков на завтрак, – я поехал гулять в Царицыно. Варьируя два этих представления, феноменологически я схватываю разницу между верным воспоминанием и выдуманном – однако переводя внимание на эту границу, я понимаю, что постепенно, по мере варьирования, она стирается. Различие между воспоминанием и ошибкой не может быть тематизировано в феноменологии сознания, но выступает лишь как фон верного воспоминания, подобно множеству входящих в него нюансов, дальнейшее припоминание которых требует от меня дополнительного усилия, выходящего далеко за пределы усилий воображения. Вместе с нюансами, онтологический аспект памяти как «да, я действительно помню» трансцендирует ее интенциональность в сторону мира как реального, показывая, что именно реальность прошлого является условием осмысленности памяти.

Феноменология памяти, соединенная с наброском Набокова, коррелирует с трансценденцией *Dasein* в направлении к миру и от сущего, которую А. В. Ямпольская рассматривает как продолжение Хайдеггером идеи Гуссерля о трансцендентности интенционального предмета (Ямпольская, 2013: 43–50). В памяти о детстве я не только прослеживаю свое вырастание из мира и сродство ему, не только соприкасаюсь с проступанием его реальности в ночном пространстве моей детской, но и встречаю мир как больший меня в описанном Набоковым опыте границы памяти. В ка-

кой-то момент мои воспоминания заканчиваются, но я продолжаю чувствовать присутствие мира. И тогда я осознаю: мир существовал до моей памяти. Мир как онтологический исток памяти лежит глубже и раньше последней.

Так, мы получили феномен мира в его темпоральной экспликации, а именно как предшествование памяти. Однако этот феномен еще не есть исходный феномен реальности: когда мы говорим о реальности мира и изумляемся ей в теоретическом аспекте, а не только в экзистенциальном переживании, мы имеем в виду нечто превосходящее первый опыт и предшествующее ему. Такое понимание реальности есть трансцендентальное и делает возможными ее толкования в той или иной онтологии (эксклюзивный материализм, креационизм и др.). Герменевтически феномен реальности мира, то есть феномен бытия вообще, в его темпоральной экспликации может быть понят как реальность мира до моего рождения, онтологически восходящая к (до)исторической реальности мира (ср.: Мейясу, 2015: 17–34).

Увиденная в прошлом, историческая реальность мира, превосходящая конечность моей экзистенции, оказывается, можно сказать, темпоральным субстратом реальности мира как данного мне в созерцании. Когда я вижу мир, я понимаю его как онтологически реальный исходя из толкования бытия по принципу достаточного основания: феномен мира как увиденный сейчас имеет основание в предшествующем моему рождению историческом времени, которое может пониматься и материально. Так, через феноменологическую герменевтику становится возможной историческая интерпретация предшествования времени субъекту, о котором ранний Хайдеггер говорил лишь экзистенциально, в связи с темпоральной структурой заботы *Dasein* (Достал, 2004: 205). Однако теоретически понятая историческая реальность мира до рождения, осознаваемая именно как факт прошлого – то есть как реальное событие, о котором возможна память, а не как абстрактно от времени и бытия мыслимая истинная пропозиция, – не может быть феноменологически увиденна иначе, чем в каком-то отношении к опыту памяти: иначе вживание в нее как в историческую было бы невозможным. Здесь мы вступаем в герменевтический круг: те или иные толкования бытия становятся возможными благодаря феномену бытия вообще, понятому в опыте мира как границы памяти, но в то же время сам этот опыт может быть понят в рамках тех или иных толкований бытия. Эти толкования открыты как историческая реальность мира, однако последняя имеет условием своей осмысленности именно опыт памяти, затрагивая нас как воспоминание о реальности.

#### IV

Тема памяти, детства и рождения разрабатывалась не только в художественном творчестве Набокова, но и в философии. Помимо крайне значимых для этой темы наблюдений Бибихина (см.: Павлов, 2018; Хан, 2022) необходимо вспомнить исследование Т. В. Щитцовой, подчеркнувшей актуальность экзистенциально-антропологического анализа темы

рождения. Такой проект Щитцова мыслит как альтернативу предложенной Хайдеггером аналитики смерти: исследовательница эксплицитно указывает, что эта альтернатива предполагает развитие философии исходя из идеи жизни, а не смерти, отличаясь тем самым от магистральных направлений континентальной философии после Ницше. Включая, подобно Набокову, в опыт рождения его социально-исторические условия, Щитцова выявляет онтологический потенциал памяти о рождении для тематизации как фактичности человеческой индивидуальности (и, дополним, неповторимой интимности частного опыта детства), так и включенности этой фактичности в универсальное сообщество через отношения между поколениями (Щитцова, 2006).

Предложенный Щитцовой подход может быть дополнен онтологической интерпретацией, указывающей на раскрытие универсальности мира и истории в фактичном опыте рождения. Так, оптика Щитцовой позволяет, помимо переноса акцента со смерти на жизнь, включить в онтологическую герменевтику связь фактичной перспективы с сообществом, с семьей, с преемственностью поколений, а значит – и с традицией. В эту же рамку входит и рассмотрение примиряющей с миром роли дома в феноменологии уютного (Лишаев, 2004) – феноменологии, обладающей в том числе гуманистическим и критическим потенциалом, основанным на различении уютного и комфортного (Лишаев, 2005). Также тема дома и его роли для понимания нами себя и мира значима не только для Набокова, но и вообще для классической русской литературы, особенно для И. А. Гончарова.

Иной раз именно рождение и детство, семейная история связывают в один мир перспективы, которые как интеллектуальные концепции, оторванные от жизненного мира и рассматриваемые теоретически, несовместимы. Например, для людей, рожденных в позднесоветское и постсоветское время, история детства и семьи может связывать в единый мир самые разные представления о России и самые разные мировоззрения, от советского социализма до либерального энтузиазма 90-х и идей православного возрождения. В нашем опыте миры прорастают друг друга, в том числе материально: вещная материальность позднего социализма (см.: Голубев, 2022) проникает и в постсоветскую жизнь; в этой связи можно вспомнить и современные практики воспроизводства – уже в совершенно новой рамке – позднесоветской эстетики, например, в сериале «Внутри Лаленко» (где она, к слову, влетает в эстетику 90-х) и других подобных проектах. В случае рождения после советской эпохи сам СССР мне будто бы не дан, он предшествует моему рождению, предшествует моему вырастанию из мира – но именно он оказывается тем, из чего я материально вырастаю: его следы – большой портрет Ленина у бабушки в комнате, советские вывески на улицах, освоение чтения по культивирующей любовь к вечно живому Ленину, пионерии и советским идеалам азбуке (Горецкий и др., 1987) – сопровождали меня и окрасили мое детство. На уровне жизненного мира СССР сменился Российской Федерацией не за момент. Так разные части исторической России прорастают друг в друга.

Но когда мы ранее говорили о том, что жизненные миры и укорененную в них логику ценностей следует понимать онтологически, а не субъективистски, мы имели в виду не только обращение внимания на темпоральность и материальность наших жизненных миров, но и связь последних с реальностью мира как общей. Для прояснения характера этой связи многое дает монадология Лейбница.

У Лейбница, как и у Хайдеггера, монада онтологически существует не вне мира, но сама, будучи точкой зрения на мир, задается миром как его перспектива (см.: Делёз, 2015: 31–42, 105–106, 135–151 и др.). Каждая монада оказывается «постоянным живым зеркалом универсума» (Лейбниц, 1982а: 422) и в каждой монаде отражается мир; таких перспектив – бесконечное множество, в чем, согласно Лейбницу, и проявляется совершенство мира:

И как один и тот же город, если смотреть на него с разных сторон, кажется совершенно иным и как бы *перспективно* умноженным, таким же точно образом вследствие бесконечного множества простых субстанций существует как бы столько же различных универсумов, которые, однако, суть только перспективы одного и того же соответственно различным *точкам зрения* каждой монады (Лейбниц, 1982а: 422–423).

Так, в онтологической герменевтике Россию как общее пространство перспектив можно онтологически понимать как универсум, превосходящий всякую фактическую перспективу взгляда на Россию, но при этом «бес-сознательно», как целое, перспективой которого и оказывается перспектива, в фактической перспективе присутствующий:

Всякая душа знает бесконечное, знает все, но смутно. Когда я прогуливаюсь по берегу моря и слышу сильный шум, который оно производит, я слышу отдельные шумы каждой волны, из которых слагается этот общий шум, но не различаю их; так и наши смутные восприятия суть результат впечатлений, производимых на нас всем универсумом. То же самое и в каждой монаде. Один Бог имеет отчетливое познание всего, ибо он источник всему (Лейбниц, 1982б: 410)<sup>4</sup>.

При этом важно отметить, что перспективизм Лейбница в современном его прочтении – не спекулятивная онтология, а феноменологическая. Понять мысль Лейбница можно начиная с обычных феноменологических наблюдений: например, мы с другом сидим за столом с разных сторон, и перед нами кружка; я вижу кружку спереди, друг сзади – и наши взгляды суть перспективы самой кружки, которая как она есть превосходит каждую фактическую свою перспективу – и в то же время дана как то целое, перспективу чего я вижу (понимая, что вижу переднюю сторону кружки). Когда мы размышляем о том, что такое Россия феноменологически, мы вновь сталкиваемся с перспективной философией, а также с опытом смены перспектив, их мерцания. Темпорально-историческую зарисовку мы уже привели, так что обратимся теперь к феноменологии пространства.

Я подъезжаю на поезде к Северодвинску. Когда я еду в Северодвинск, последний мне дан как регион пространства, если не вещь, в мире наряду с другими; но когда я оказываюсь в Северодвинске, тот существует по способу мира, он мир, а то, что за ним, – дальнейшее развертывание открытого Северодвинском пространства бытия-в. Смена перспектив происходит внезапно: вот я еду «по лесу», вот появляются первые дома – но это дома,

стоящие еще в общем картезианском пространстве, по которому я еду «в Северодвинск»; и в какой-то момент – он не фиксируется – я уже в Северодвинске, так что дома уже не вещи в картезианском пространстве, а разворачивают квартал, и я еду по улице Железнодорожной Северодвинска.

Еще зарисовка: я стою в Москве на платформе электричек, и на платформе – указатель: «В Москву» (хотя сама платформа уже в Москве). Внезапно внутри Москвы открывается перспектива Москвы не как самоочевидного «просто пространства»: в Москву входит другая перспектива, заставляющая феноменологически задаться вопросом о способе бытия Москвы как Москвы в ее отличии от других городов, откуда можно приехать в Москву и ехать дальше в том же направлении, а не как «просто пространства». В смене аспекта становится видно, что Москва как специфичная, как то, что можно увидеть как таковое, задается перспективой не-Москвы. В этом случае при постановке вопроса «что такое Москва?» (важно удерживать феноменологическую привязку к тому, что до этого было «просто пространство» вокруг меня; вопрос задается к Москве как она дана мне на платформе) последняя понимается как таковая отличием от своего другого, то есть как она видна с платформы, например, в Одинцово, где она направление. Смена аспекта в понимании Москвы и удержание одновременно обоих аспектов – это и есть то, в каком смысле пространство вокруг меня – Москва.

Что же такое тогда Россия как общее пространство подобных перспектив? Россия как общий мир – пересечение и прорастание миров, их констелляция, то есть взаимная расположенность; эта констелляция и есть та реальность, перспективами которой заданы фактические точки зрения на Россию. Россия дана фактической перспективе взгляда на Россию как целое, превосходящее перспективу, как горизонт. Это происходит и пространственно, и исторически – о прорастании перспектив СССР и новой России мы уже говорили. Пространственная и историческая понятности могут накладываться друг на друга: при взгляде из Архангельска и при взгляде из Москвы по-разному ощущаются отношения между дореволюционным, советским и постсоветским периодами. То, что подчас становится поводом для конфликтов, – отношение к советской эпохе, ценности разных поколений, позиция по вопросу о религии и др. – может в духе Лейбница мыслиться как составляющее совершенство универсума. При этом в темпоральном, историческом измерении лейбницаанское понимание России как целого предполагает, что в это целое входит не только прошлое и настоящее, но и будущее<sup>5</sup>.

Также в оптике Лейбница мы понимаем, что множественность взглядов на Россию, в том числе на ее историчность, – не «постмодернизм», а реализм. Есть исторические факты, которые устанавливают профессиональные историки на основе архивных документов, – но есть и множество семейных историй, множество биографий, которые при этом не «всего лишь субъективны» в смысле ирреальности, а материально укоренены в мире, откуда и возникает разное восприятие советской эпохи, 90-х и так далее в разных семьях и разными людьми. Есть среди людей и различия в видении будущего России. Принятие этой множественности – реализм

как, во-первых, отказ от спекулятивного выхода за пределы феноменологической строгости и, во-вторых, ориентация на реальность как всегда превосходящую всякую свою фактическую перспективу. В этой оптике и сама Россия в конечном счете мыслится как часть общего мира, хранящая его совершенство в конstellляции с другими перспективами.

Таким образом, Россию можно понимать как реальную вещь, превосходящую ее фактические перспективы; в этом плане можно говорить не только об отдельных жизненных мирах, но и об общем мире, в котором эти жизненные миры прорастают друг в друга, – общем мире, который есть расположенность жизненных миров относительно друг друга, их конstellляция.

## V

Вернемся к вопросу о политике в области традиционных ценностей. Мы говорили, что Указ № 809 относится к общей политике, не сводимой к какому-либо одному жизненному миру. Каким образом соотносятся между собой два уровня рассмотрения традиционных ценностей в политической плоскости?

За ответом обратимся к представителям государственной власти. 23 ноября 2023 года в Совете Федерации Федерального Собрания РФ состоялся круглый стол «Глобальная схватка за ценности и информационная политика: внешние и внутренние аспекты». В ходе дискуссии ее модератор, сенатор РФ, председатель Комиссии СФ по информационной политике и взаимодействию со СМИ А. К. Пушкин подчеркнул: «Ценности – это не запреты или жесткие предписания, и это очень важно понять. Часто сторонники нетрадиционных ценностей обвиняют нас в охранительстве, пытаются выставить забор между нами и остальным человечеством». О дальнейшем выступлении сенатора корреспондент пишет следующим образом: «Парламентарий добавил, что основным носителем ценностей является общество. В то же время государство выступает в роли создателя дополнительных опор, механизмов, гарантий и систем защиты этих ценностей. В результате государство стремится обеспечить устойчивость и защиту ценностей, придавая им правовую и социальную поддержку. По его словам, ценности должны лежать в основе политики, а не быть простым набором формулировок» (Цебровская, 2023).

Если следовать словам сенатора, то общая политика по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей может иметь своей целью, во-первых, как и гласит ее название, сохранение и укрепление традиционных российских духовно-нравственных ценностей, то есть таковых первого, эмпирического уровня; другими словами – поддержку тех культур, тех традиций, тех ценностей, которые есть в российском обществе («основным носителем ценностей является общество»), которые дороги сердцу россиян, через которые мы осмысливаем свою причастность судьбе России и любовь к Родине; во-вторых, медиацию между ценностями различных групп – например, путем развития куль-

турных и образовательных площадок, демонстрирующих возможность общенационального консенсуса.

Продвижение же традиционных ценностей как системы запретов может привести к формальному, неискреннему отношению к ним со стороны граждан: граждане будут вербально соглашаться с ними, но в действительную жизнь проводить не будут. Иначе говоря, продвигаемые таким образом, традиционные ценности перестанут быть ценностями в том смысле, о котором писал Лаппо-Данилевский, а также, будучи оторваны от действительных традиций российского общества, от действительных жизненных миров и стоящей за ними общей реальности, грозят оказаться симулякрами. Понимание же политики по сохранению и укреплению традиционных российских ценностей, предполагаемое словами сенатора, оказывается онтологически ориентированным, то есть исходящим из установки на то, что есть, на вырастание традиционных ценностей из жизненного мира и истории пониманием традиционных ценностей как реальной вещи – альтернативным их пониманию негативному, задающему мышление о традиционных ценностях логикой запрета и отрицания их иного: если мы мыслим традиционные ценности не из их собственного бытия, а из логики отрицания их иного, это демонстрирует, что традиционные ценности как реальная, онтологически довлеющая себе вещь – или, в античной терминологии, благо – нашим мышлением упущены.

Но как два этих уровня мыслить относительно религии? Как политика, отдающая особый приоритет традиционным религиям и православию, соотносится с модерном и секуляризацией? Этот вопрос отсылает нас к русской философии, где данная проблематика активно обсуждалась.

## VI

Как уже было отмечено, общая политика по сохранению и укреплению традиционных духовно-нравственных ценностей стоит перед задачей не только такового сохранения и укрепления, но и культивации согласия, гражданского консенсуса представителей различных поколений, разных взглядов на религиозные вопросы, носителей разной культурной памяти. Обращение к истории русской философии ценно тем, что в ней мы встречаем многообразие жизненных миров с их различными, подчас конфликтующими друг с другом ценностями; русские философы своим творчеством включили эти жизненные миры – от монастырского православия до коммунистического атеизма – в универсум российской истории и русской культуры. В этой связи при работе с историей русской философии важна, помимо традиционного канона, оформленного В. В. Зеньковским (Зеньковский, 2001) и близкими ему философами Русского зарубежья, ориентированными на религиозную философию, и история советской философии, и также философия постсоветская – в том числе разрабатываемые ею стратегии преемства по отношению к предшествующей традиции русской мысли (см., напр.: Бибихин, 2003, 2009).

Хотя непосредственно «философия ценностей» разрабатывалась в довольно узком сегменте русской философии, последняя в целом была тесно

связана с ценностями – которые, как уже говорилось, мы можем, следуя Лаппо-Данилевскому, выделять и в тех культурных пластах, которые эксплицитно не использовали понятие «ценность». Достаточно вспомнить слова Зеньковского о значении для русской философии моральной установки, нашедшей наиболее непосредственное отражение в той полисемии русского слова «правда», которой Зеньковский, вслед за Н. К. Михайловским, иллюстрирует принцип неразрывности в русской философии теории и практики (Зеньковский, 2001: 21–22).

Каким же образом обращение к опыту истории русской философии может помочь в установлении консенсусного, а не конфликтного отношения к общероссийским традиционным ценностям, в частности – в теме религии, в вопросе о медиации между внутрирелигиозным и общеполитическим уровнями традиционных ценностей, включая случай православия? Обратимся к одному из направлений отечественной мысли – русской религиозной философии, которая уже И. В. Киреевским мыслилась как не отменяющая современный ему уровень образованности и развития наук, но ставящая вопрос о соотношении тех или иных современных способов мышления с опытом православия как живой веры (Киреевский, 1979а). При работе с русской философией дореволюционного периода необходимо, тем не менее, учитывать, что она принадлежала совершенно другой исторической эпохе. Так, Киреевский выступал за идеал православного общества и христианского государства (Судаков, 2012: 192–230, 331–453) – однако попытки установления в России подобного идеала сегодня вряд ли будут поддержаны большинством россиян. Следует помнить, что многие консервативные политические мыслители периода Российской империи размышляли о монархии и консерватизме непосредственно в логике православной сотериологии, ссылаясь на Бога, Святого Духа и проч. отнюдь не в смысле культурных образов или политико-теологических концептов (см., напр.: Победоносцев, 1901).

Однако в более поздней русской религиозной философии вопрос о том, как возможно общественное развитие России в патриотическом ключе, ориентированное на традиции русской культуры, в том числе на православие, но при этом в ином формате, чем религиозно легитимизируемая монархия, эксплицитно обсуждался. Так, Н. А. Бердяев, сам будучи христианином, после краха Российской империи говорил о наступлении новой эпохи – эпохи после «конца христианского государства» (Бердяев, 1927). Опыт Бердяева значим еще и тем, что хотя он не поддерживал Октябрьскую революцию и на мировоззренческом уровне не разделял материалистическую версию марксизма, восторжествовавшую в СССР и предполагавшую борьбу с религией, однако, будучи патриотом своей страны, в поздний период своего творчества стал более позитивно относиться к Советскому Союзу – особенно в годы Великой Отечественной войны (Волконова, 2010; Гапоненков, 2024).

Симпатии позднего Бердяева к социализму не были обусловлены исключительно историческим моментом, но вытекали и из его теоретико-философской рефлексии. В философских текстах Бердяева мы встречаем изменение отношения к К. Марксу после публикации в 1932 году

посвященных проблеме отчуждения Экономическо-философских рукописей 1844 года, ранее неизвестных широкой публике: если после разрыва с кругом марксистов-революционеров и до этого момента Бердяев представлял свою мысль как критику Маркса (Бердяев, 1931), то впоследствии он стал говорить о гуманистических истоках Маркса и прямо отождествлял его концепцию отчуждения со своей теорией объективации (Бердяев, 1993: 273; ср.: Маркс, 2010) – в связи с чем мысль Бердяева с ее особым акцентом на гуманизме оказывается довольно близка гуманистическим направлениям марксистской рефлексии (ср., напр.: Фромм, 2005). Учитывая, что теорию объективации поздний Бердяев считал своей главной идеей (Бердяев и др., 2023: 149–150), становится более понятным и его «полевение». Для прояснения этого сюжета многое дает и критика Бердяевым буржуазного общества (см., напр.: Бердяев, 2022), которому философ противопоставлял идею коммунальности, или соборности: именно коммунальность Бердяев считал идеалом русского народа, отчасти воплощаемым и в социалистическом строе СССР (Бердяев, 1996: 235–261; ср.: Бердяев, 1955).

При этом важно подчеркнуть, что коммунальность Бердяев мыслил не как устраняющую принцип персональной автономии (Запека, 2022) – вследствие чего философ, признавая нравственные преимущества социализма в экономике и безоговорочно поддерживая Красную армию в годы войны, выступал против подчинения духовной сферы государству (Бердяев, 1996: 276–295). Внимание к этой черте персонализма Бердяева позволяет помыслить без противоречия «солидаристскую» и «либеральную» части традиционных ценностей из Указа № 809, который, как мы помним, к традиционным российским ценностям относит права и свободы человека. Последний факт способен вызвать удивление как у консерваторов, так и у либералов, поскольку многие считают права человека как ценность западную и современную – а значит, соответственно, не российскую и не традиционную. Но в наследии Бердяева мы встречаем довольно развитую философию прав человека (Бердяев, 1999: 101–108 и др.); более того, согласно позиции С. Мойна, именно Бердяев через Маритена повлиял на современный европейский дискурс прав человека (см.: Мьёр, 2020: 278). При учете всех этих обстоятельств мы понимаем, что ценность прав человека не является чем-то, что несобственно русской культуре и российской интеллектуальной традиции и что навязывается России извне. Так, опыт Бердяева показывает возможность диалога между христианством на уровне религии и различными секулярными логиками в политике и общественной жизни – в том числе с логикой марксистской рефлексии (что на конкретно-историческом уровне привело русского философа к восприятию СССР как органической части исторической России) и с логикой прав человека.

В целом и помимо мысли Бердяева в русской философии мы обнаруживаем сильный вектор, который включает в себя левые и коммунитаристские элементы акцента на сообществе. Сюда относится и критическая часть (которую можно отделить от проекта «воскрешения отцов») мысли Н. Ф. Федорова, направленная против различных форм небратства – в том

числе в науке и в философии, на которые Федоров, в духе левых теоретиков, распространял логику социальной чувствительности (Федоров, 1995: 37–67). При этом акцент на сообществе, как уже было показано на примере Бердяева, русскими философами, как правило, мыслился не как устраняющий личностное начало, персональную свободу и значимость для политической и общественной жизни качеств личности: достаточно вспомнить теорию «личной годности» (см.: Кара-Мурза, 2014) критика «отщепенства» русской интеллигенции П. Б. Струве (Струве, 1991), близкую повороту к добродетели в коммунитаризме (Макинтайр, 2000).

Так, обращение к истории русской мысли может осуществляться с целью ориентации в разных мирах и медиации между ними. Здесь, на наш взгляд, уместно вспомнить идею герменевтического салона по Р. Рорти, которую тот предлагал как альтернативу позиции философа-царя Платона, призывая философов стать сократическими посредниками между дискурсами (Рорти, 1997: 234–235)<sup>6</sup>. Сам Рорти понимал эту модель в духе скептицизма и антиреализма, за которые его философию критиковал – и эпистемологически, и этически – Х. Патнэм (см.: Джохадзе, 2011), выступавший против «интеллектуальных соблазнов и искушений» скептицизма; этим соблазнам, согласно Патнэму, должен противостоять философ, понимающий, что «мир, в котором мы живем, – не игровая площадка» (Патнэм, 2013: 192–193). Объединяя предложение Рорти с реализмом Патнэма, мы получим идею философа как дипломата, путешествующего между разными мирами – вполне реальными – и мотивированного общей реальностью мира как целого; образ Лейбница, к слову, тут также может послужить источником вдохновения (см.: Фишер, 2005). Собственно, сама идея перспективности встречается и в русской философии – в частности, у В. В. Розанова (напр.: Розанов, 2010: 255), правда, в том формате, который может блокировать логику агентной политической ответственности (ср.: Бердяев, 1994).

На наш взгляд, именно в этом плане актуально обращение к русской философии в контексте вопроса о традиционных российских ценностях, включая религиозные: в ней мы обнаруживаем опыты диалога, медиации между разными мировоззрениями, разными мирами России как общего мира. Историю русской философии можно читать в том числе как карту мировоззрений, составляющих богатство российской интеллектуальной традиции и отражающих ее универсум.

## VII

Каким образом мы можем, развивая идеалы Бердяева и близких ему мыслителей, рассматривать соотношение внутренне-религиозного и общеполитического уровней традиционных духовно-нравственных ценностей уже в наше время? В современной социальной философии данная проблема обычно ставится в рамках теории постсекулярного общества, предполагающего увеличение – в сравнении с секулярным веком – роли религии в политике и общественной жизни. При этом, как подчеркивают исследователи постсекулярного, мышление последнего как новой эпо-

хи, отменяющей секулярный модерн, на российской почве не приводит к национальному консенсусу, но, напротив, порождает новые конфликты (Штекль, Узланер, 2020). К. Штекль указывает, что постсекулярное общество следует понимать не как расположенное в новой религиозной эпохе, но как предполагающее сосуществование верующих и неверующих в едином времени; к этому сосуществованию Штекль применяет концепцию перекрывающего консенсуса Дж. Ролза (Штекль, 2012; ср.: Ролз, 2010: 340). Взгляд Штекль оказывается близок первоначальным интенциям Ю. Хабермаса, который вводил концепт постсекулярного общества не как устранивший современные принципы общей политики (ср.: Хабермас, 2011) и чьи идеи также оказываются родственны подходу Ролза (Узланер, 2020).

Но, как было сказано ранее, общее пространство можно мыслить как общий мир, превосходящий частные перспективы, через перспективную онтологию Лейбница. Это, в свою очередь, позволяет от идеи перекрывающего консенсуса, основанной на антропологии либерализма, которая рассматривает человека как изолированного свободнопарящего индивида – что, как уже говорилось, критикуется и Хайдеггером, и коммунитаристами, – перейти к понятию *патриотического консенсуса* как основанного не на безразличии к общим ценностям, а на любви к России – миру, превосходящему каждую частную перспективу взгляда на Россию. Такая любовь к России предполагает согласие и солидарность, стремление к хранению совершенства России как универсума, не могущего быть сведенным к одной перспективе – например, через подчинение общей политики религиозным целям или, наоборот, исключение из мира России значимости религиозных перспектив. Другими словами, политику в отношении религии, понимающую современные политические логики и одновременно чувствительную к жизненным мирам россиян, включая верующих, можно мыслить как отражение совершенства универсума, а не как безразличие к России как политическому целому.

В этом случае становится понятным, что особая роль православия и традиционных религий не требует трактовать саму общую политику религиозно, изнутри богословия той или иной конфессии, включая православие – что привело бы не к патриотическому консенсусу, а к нарастанию конфликтов, поскольку в России есть множество секулярных граждан, а также целые регионы с преимущественно мусульманским населением. Таким же образом если традиционные ценности будут проинтерпретированы в ключе, например, ислама, это оттолкнет православных россиян. Невозможно и «вводить» традиционные ценности в каком-то эзотерическом ключе, в качестве некой новой религии – будь то «интегральный традиционализм» или нечто подобное, – альтернативной по своему богословию традиционным религиям России: подобный проект, будучи отвергнут традиционными конфессиями, также приведет не к укреплению солидарности россиян, а к новым политическим конфликтам. Другими словами, дискурс о традиционных ценностях на общем нормативно-политическом уровне стоит перед задачей того, чтобы, поддерживая традиционные религии и особо отмечая роль православия, оставаться при этом секулярным и модерным.

Так, общая политика по защите традиционных ценностей может мыслиться в теоретической рамке патриотического консенсуса – что позволяет также лучше понять, в каком смысле патриотизм является традиционной ценностью: ценностью политики оказывается общее благо, то есть процветание России и россиян, причем, как предполагает Указ № 809, не только экономическое, ценностно-нейтральное, процветание как потребление, но сохранение жизненных миров и достойная жизнь в соответствии с духовно-нравственными ценностями и определяющими русскую культуру высокими идеалами, требующими от нас упражнения в добродетели. Эта модель представляется альтернативой как доминированию ценностей одной из групп по отношению к другим, так и ценностному безразличию, характерному для релятивизма.

Следствием патриотического консенсуса относительно религии оказывается постсекулярность (в ее понимании у К. Штекль), предполагающая в то же время неэксклюзивную секулярность общих политических логик. Отметим также, что постсекулярная чувствительность к внутреннему измерению религий – которую можно иметь, даже не будучи верующим, – требует учитывать, что внутри религий то, что считается общей политикой как традиционные ценности, понимается не как «традиционные ценности», а как заповеди Божии, а предельной «ценностью» верующих оказывается Сам Бог. В религиях также могут присутствовать не-модерные понимания России, представляющие собой взгляд на Россию из конкретной фактической перспективы, сосуществующей в России с другими перспективами, в связи с чем понимание религиозных перспектив не оказывается аргументом против секулярности общей политики. Размышляя в этом ключе, модерные принципы общей политики России<sup>7</sup> мы можем понимать не из принижения не-модерных традиций, что противоречило бы Указу № 809, а как хранение множественности миров России и, в конечном счете, хранение России, структурно отражающее онтологическое совершенство мира.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Различение двух уровней традиционных российских ценностей и тематизация второго как общего и логически отличающегося от первого во многом вдохновлены идеей А. А. Глухова о различии своей и общей речи. Это различие, хотя и в других терминах, было введено в «Перехлесте волнь» (Глухов, 2014), а в наиболее систематическом виде развивается в докторской диссертации, над которой Глухов работает в данный момент; за возможность ознакомления с ее предварительной версией я благодарен автору. Крайне значим для логики статьи и восходящий к антропологии Аристотеля тезис Глухова о способности человека владеть и своей речью, то есть речью о своем благе, и общей. О проблемах, возникающих из подчинения политического мышления логике своей речи при игнорировании общей (см.: Глухов, 2018).

<sup>2</sup> А также – с оговорками – критика идеализма в марксистской традиции (ср.: Маркс, Энгельс, 1933: 22 и др.).

<sup>3</sup> Вопрос о том, можно ли приписать Августину «субъективную» концепцию времени, остается открытым. Августин понимает, что память свидетельствует о реальности прошлого именно благодаря возможности корректного запоминания (XI, 22), однако далее настаивает, что прошлого уже нет и есть лишь его образы в памяти (XI, 23). В учении Августина о памяти (X, 12–28) рассмотрение активной способности воспоминания играет более важную роль, чем различение корректных и ошибочных воспоминаний. Подробный анализ феноменологии времени и памяти у Августина см.: (Литвин, 2013: 24–27, 43–46).

<sup>4</sup> О связи бессознательных перцепций с идеей перспективности см.: Делёз, 2015: 33–35.

<sup>5</sup> Ср.: «И так как всякое настоящее состояние простой субстанции, естественно, есть следствие ее предыдущего состояния, то настоящее ее чревато будущим» (Лейбниц, 1982а: 416–417). В оптике Лейбница будущее мыслится не как непримиримая борьба с прошлым и настоящим.

<sup>6</sup> Идею герменевтического салона по Рорти ср. с пониманием прагматизма как «метода улаживания философских споров» и с метафорой коридора у У. Джеймса: (Джемс, 1910: 32–39).

<sup>7</sup> О том, что ценности Указа № 809 по сути являются современными, см.: (Давыдов, 2024).

## ЛИТЕРАТУРА

- Аврелий Августин* (1991). Исповедь / пер. с лат. М. К. Сергеенко. М.: Ренессанс.
- Бергер П., Лукман Т.* (1995). Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / пер. с англ. Е. Д. Руткевич. М.: Медиум.
- Бердяев Н. А.* (1927). Проблема христианского государства // *Современные записки*. № 31. С. 280–305.
- Бердяев Н. А.* (1931). Христианство и классовая борьба. Париж: YMCA-Press.
- Бердяев Н. А.* (1955). Истоки и смысл русского коммунизма. Париж: YMCA-Press.
- Бердяев Н. А.* (1993). Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // *Бердяев Н. А. О назначении человека*. М.: Республика. С. 253–357.
- Бердяев Н. А.* (1994). О «вечно бабьем» в русской душе // *Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. Т. 2*. М.: Искусство, Лига. С. 290–301.
- Бердяев Н. А.* (1996). На пороге новой эпохи // *Бердяев Н. А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения*. СПб.: РХГИ. С. 156–349.
- Бердяев Н. А.* (1999). Новое религиозное сознание и общественность. М.: Канон+.
- Бердяев Н. А.* (2022). Русское христианство и буржуазный мир / подготовка текста А. Ф. Макаровой // *Бердяев Н. А. О духовной буржуазности. Сборник сочинений / предисл. А. П. Козырева*. М., Париж: Nouveaux Angles, Éditions des Syrtes. С. 65–80.
- Бердяев Н. А., Франк С. Л., Франк Т. С.* (2023). Переписка Николая Бердяева с Семеном Франком и Татьяной Франк (1923–1947) / публ., подготовка текста и примеч. А. А. Гапоненкова // *Николай Бердяев: эпистолярный разговор. Архивные материалы*. М.: Политическая энциклопедия. С. 44–158.
- Бибихин В. В.* (1995). Мир. Томск: Водолей.
- Бибихин В. В.* (2003). Другое начало. СПб.: Наука.
- Бибихин В. В.* (2009). Чтение философии. СПб.: Наука.
- Бибихин В. В.* (2011). Лес (hyle). СПб.: Наука.
- Вебер М.* (2008). Основные социологические понятия / пер. с нем. А. Ф. Филиппова // *Социологическое обозрение*. Т. 7. № 2. С. 89–127.
- Витгенштейн Л.* (1994). Философские исследования // *Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I* / пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асева. М.: Гнозис, 1994. С. 75–319.
- Волкогонова О. Д.* (2010). Бердяев. М.: Молодая гвардия.
- Гайденко П. П.* (2006). Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция.
- Гапоненков А. А.* (2024). О «последнем Бердяеве». К вопросу о патриотизме // *Философические письма. Русско-европейский диалог*. Т. 7. № 1. С. 43–53.
- Герцен А. И.* (1956). Былое и думы. 1852–1868. Часть IV // *Герцен А. И. Собрание сочинений: в 30 т. Т. 9*. М.: Издательство АН СССР.
- Глухов А. А.* (2014). Перехлест волны. Политическая логика Платона и постнищенское преодоление платонизма. М.: Издательский дом ВШЭ.

Глухов А. А. (2018). Философская ясность: Хайдеггер равно Гитлер // Логос. Т. 28. № 3. С. 91–120.

Голубев А. (2022). Вещная жизнь: материальность позднего социализма / пер. с англ. Т. Пирусской. М.: Новое литературное обозрение.

Горецкий В. Г., Кирюшкин В. А., Шанько А. Ф. (1987). Азбука. М.: Просвещение.

Гуссерль Э. (1991). Феноменология / пер. В. И. Молчанова // Логос. № 1. С. 12–21.

Давыдов Д. А. (2024). Прогрессизм против модерна. Чему противостоят российские традиционные ценности? // Patria. Т. 1. № 1. С. 50–69.

Делёз Ж. (2015). Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/87 / пер. с фр. Б. М. Скуратова. М.: Ад Маргинем Пресс.

Джемс В. (1910). Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления. Популярные лекции по философии / пер. с англ. П. Юшкевича. СПб.: Шиповник.

Джохадзе И. Д. (2011). Патнэм vs Рорти: спор о прагматизме и релятивизме // Эпистемология и философия науки. № 4. С. 175–190.

Достал Р. (2004). Время и феноменология у Гуссерля и Хайдеггера / пер. А. В. Парибок // Дорофеев Д. Ю. (сост.). Мартин Хайдеггер: сборник статей. СПб.: РХГИ. С. 186–217.

Дугин А. Г. (2021). Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии. М.: Академический проект.

Запека О. А. (2022). Учение о коммюнитарности в творчестве позднего Н. А. Бердяева // Вестник славянских культур. Т. 66. С. 81–87.

Зеньковский В. В. (2001). История русской философии. М.: Академический проект, Раритет.

Кара-Мурза А. А. (2014). «Концепция личной годности» П. Б. Струве: этапы развития // Политическая концептология. № 2. С. 157–181.

Кимлика У. (2010). Современная политическая философия: введение / пер. с англ. С. Моисеева. М.: Изд. дом ГУ-ВШЭ.

Киреевский И. В. (1979а). О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство. С. 293–332.

Киреевский И. В. (1979б). Ответ А. С. Хомякову // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство. С. 143–153.

Лаппо-Данилевский А. С. (2006). Методология истории. М.: Территория будущего.

Лаппо-Данилевский А. С. (2017). О теории ценности (фрагменты) // Вопросы философии. № 4. С. 181–189.

Лейбниц Г. В. (1982а). Монадология / пер. с фр. Е. А. Боброва // Лейбниц Г. В. Сочинения: в 4 т. Т. I. М.: Мысль. С. 413–429.

Лейбниц Г. В. (1982б). Начала природы и благодати, основанные на разуме / пер. с фр. Н. А. Иванцова // Лейбниц Г. В. Сочинения: в 4 т. Т. I. М.: Мысль. С. 404–412.

Линевская Д. О. (2008). Н. Бердяев, Н. Лосский и С. Франк о природе ценности // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. № 70. С. 218–222.

Литвин Т. В. (2013). Время, восприятие, воображение. Феноменологические штудии по проблеме времени у Августина, Канта и Гуссерля. СПб.: Гуманитарная академия.

Лишаев С. А. (2004). Феноменология уютного (к эстетической характеристике дома и домашних вещей). Часть I // *Mixtura verborum* 2004: пространство симпозиона. Самара: Самар. гуманитар. акад. С. 61–96.

Лишаев С. А. (2005). Феноменология уютного (к эстетической характеристике дома и домашних вещей). Часть II // *Mixtura verborum* 2005: тело, смысл, субъект. Самара: Самар. гуманитар. акад. С. 63–92.

*Макинтайр А.* (2000). После добродетели: исследования теории морали / пер. с англ. В. В. Целищева. М., Екатеринбург: Академический проект, Деловая книга.

*Малинов А. В.* (2017). Курс А. С. Лаппо-Данилевского «О теории ценности» (опыт реконструкции) // Вопросы философии. № 4. С. 171–180.

*Маркс К.* (2010). Экономическо-философские рукописи 1844 года / пер. с нем. // *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. М.: Академический проект. С. 303–358.

*Маркс К., Энгельс Ф.* (1933). Немецкая идеология / пер. с нем. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. IV. М.: Партийное издательство. С. 2–540.

*Мейясу К.* (2015). После конечности: эссе о необходимости контингентности / пер. с фр. Л. Медведевой. Екатеринбург, М.: Кабинетный ученый.

*Мерло-Понти М.* (1999). Феноменология восприятия / пер. с фр. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. М.: Ювента, Наука.

*Мьёр К. Й.* (2020). Русская религиозная философия в секулярный век / пер. А. С. Цыганкова // Историко-философский ежегодник. Т. 35. С. 276–277.

*Набоков В. В.* (2022а). Дар. М.: АСТ, CORPUS.

*Набоков В. В.* (2022б). Другие берега. М.: АСТ, CORPUS.

*Павлов И. И.* (2018). Не-возможность как амехания: феноменология смерти в работах Владимира Библихина // Философия. Журнал Высшей школы экономики. Т. II. № 4. С. 51–89.

*Патнэм Х.* (2013). Вопрос о реализме / пер. с англ. И. Д. Джохадзе // *Джохадзе И. Д.* Прагматический реализм Хилари Патнэма. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация». С. 166–193.

*Победоносцев К. П.* (1901). Московский сборник. М.: Синодальная типография.

*Пресняков И. В.* (2020). «Политеизм ценностей» Макса Вебера: контексты, происхождение, логико-методологические основания // Социология власти. Т. 32. № 4. С. 68–106.

*Радаев В. В.* (2018). Миллениалы на фоне предшествующих поколений: эмпирический анализ // Социологические исследования. № 3. С. 15–33.

*Риккерт Г.* (1911). Науки о природе и науки о культуре / пер. с нем. С. О. Гессена. СПб.: Образование.

*Ришир М.* (2020). Дефенестрация / пер. с фр. Д. Михайлова под ред. Д. Чагановой и Г. Чернавина // Horizon. 9 (2). С. 760–781.

*Розанов В. В.* (2010). Опавшие листья. Короб второй и последний // *Розанов В. В.* Собрание сочинений. Листва / под общ. ред. А. Н. Николюкина. М., СПб.: Республика, Росток. С. 189–364.

*Ролз Дж.* (2010). Теория справедливости / пер. с англ. М.: ЛКИ.

*Рорти Р.* (1997). Философия и зеркало природы / пер. с англ. В. В. Целищева. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та.

*Струве П. Б.* (1991). Интеллигенция и революция // Вехи. Интеллигенция в России. М.: Молодая гвардия. С. 136–152.

*Судаков А. К.* (2012). Философия цельной жизни. Миросозерцание И. В. Киреевского. М.: Канон+.

*Тимошина Е. В.* (2023). «Тирания ценностей» как «воля к власти»: к генеалогии и последствиям ценностного дискурса в правосудии // Социологическое обозрение. Т. 22. № 3. С. 125–146.

*Узланер Д. А.* (2020). Картография постсекулярного // *Узланер Д. А.* Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. М.: Изд-во Института Гайдара. С. 178–211.

Указ Президента Российской Федерации от 02.07.2021 № 400 «О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации» (2021). URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202107030001> (дата обращения: 11.09.2024).

Указ Президента Российской Федерации от 09.11.2022 № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» (2022). URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202211090019> (дата обращения: 11.09.2024).

*Фадеев В. А., Вархотов Т. А. (ред.)* (2023). Ценностно-смысловые и интеллектуальные основания стратегического развития России в условиях глобальных вызовов. М.: Нептун.

*Федоров Н. Ф.* (1995). Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства (Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим) // *Федоров Н. Ф. Собрание сочинений*: в 4 т. Т. I. М.: Прогресс. С. 35–308.

*Фишер К.* (2005). История новой философии. Готфрид Вильгельм Лейбниц: его жизнь, сочинения и учение / пер. с нем. М.: АСТ, Транзиткнига.

*Фромм Э.* (2005). Здоровое общество / пер. с англ. Т. В. Банкетовой и С. В. Карпушиной // *Фромм Э. Здоровое общество. Догмат о Христе*. М.: АСТ, Транзиткнига. С. 7–414.

*Хабермас Ю.* (2011). Против «воинствующего атеизма». «Постсекулярное» общество – что это такое? / пер. И. Фридмана. URL: <https://www.islam-portal.ru/communication/stat/100/1411/> (дата обращения: 11.09.2024).

*Хайдеггер М.* (1993). Что такое метафизика? // *Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления* / пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Республика. С. 16–27.

*Хайдеггер М.* (1997). Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem.

*Хан Е. И.* (2022). Тема «узнавания себя» в философии Владимира Бибихина // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. Т. 6. № 3. С. 32–56.

*Хомяков А. С.* (2013). О старом и новом // *Хомяков А. С. Философские и богословские произведения*. М.: Книговек. С. 29–44.

*Цебровская О.* (2023). В СФ напомнили, что ценности – это не запреты или жесткие предписания. URL: [https://senatinform.ru/news/v\\_sf\\_napomnili\\_chno\\_tsennosti\\_eto\\_ne\\_zaprety\\_ili\\_zhyestkie\\_predpisaniya/](https://senatinform.ru/news/v_sf_napomnili_chno_tsennosti_eto_ne_zaprety_ili_zhyestkie_predpisaniya/) (дата обращения: 11.09.2024).

*Чаадаев П. Я.* (1991). Философические письма // *Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма*: в 2 т. Т. 1. М.: Наука. С. 320–440.

*Штекль К.* (2012). К определению «постсекулярного» // *Человек*. № 8. С. 51–67.

*Штекль К., Узланер Д. А.* (2020). Православная теология и политическая философия: постсекулярное в российском контексте // *Узланер Д. А. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке*. М.: Изд-во Института Гайдара. С. 268–298.

*Шюц А.* (2004). Избранное: мир, светящийся смыслом / пер. с нем. и англ. М.: Российская политическая энциклопедия.

*Щитцова Т. В.* (2006). Memento nasci: сообщество и генеративный опыт (Штудии по экзистенциальной антропологии). Вильнюс: ЕГУ.

*Ямпольская А. В.* (2013). Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. М.: РГГУ.

# The Question of Traditional Russian Values in the Perspective of Ontological Hermeneutics

*Ilija Pavlov*

PhD. (Philos.), Senior Lecturer, Junior Research Fellow.

HSE University (Moscow).

21/4, Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

E-mail: elijahpavloff@yandex.ru

**Abstract.** The National Security Strategy of the Russian Federation, adopted in 2021, underscores the critical importance of safeguarding traditional Russian values. While a detailed enumeration of these values was provided in Presidential Decree No. 809 in 2022, a comprehensive academic and philosophical understanding of the concept of traditional values remains underdeveloped. This article argues that the notion of traditional values is not inherently contradictory; rather, the evolution of the theory of value within neo-Kantian epistemology enables an exploration of non-modern traditions through a methodology of value attribution. This epistemological framework posits that values are rooted at the subjective level. In response, the article proposes an interpretation of traditional Russian values informed by Heidegger's appeal to themes of world and being. However, it diverges from Heidegger's focus on death, instead emphasizing the value of life through the turn to phenomenology of the past, memory, and the recollection of birth. This shift facilitates a conceptualization of Russia as a constellation of historical and spatial perspectives, which, drawing on Leibniz's ontology, are understood not merely as subjective but as real perspectives that constitute a shared reality. Within this framework, the empirically observed dimension of traditional values among Russians can be enriched by the common political level conceived through the principle of patriotic consensus. This stands in contrast to the overlapping consensus model, which tends to be indifferent to common values. The article highlights the relevance of engaging with history of Russian philosophy to address the mediation between intra-religious and common dimensions of traditional values.

**Keywords:** traditional values, phenomenology, ontological hermeneutics, perspectivist ontology, Russian philosophy, patriotic consensus, common world, Russia

**For citation:** Pavlov I. I. (2024). The Question of Traditional Russian Values in the Perspective of Ontological Hermeneutics // *Patria*. Vol. 1. No. 3. P. 23–51.

doi: 10.17323/3034-4409-2024-1-3-23-51

## REFERENCES

- Aurelius Augustinus (1991). *Ispoved'* [Confessiones], Moscow: Rennans.
- Berdyayev N. A. (1927). *Problema hristianskogo gosudarstva* [The Problem of a Christian State]. *Sovremennye Zapiski*, no. 31, pp. 280–305.
- Berdyayev N. A. (1931). *Hristianstvo i klassovaja bor'ba* [Christianity and the Class Struggle], Paris: YMCA-Press.
- Berdyayev N. A. (1955). *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [The Origin of Russian Communism], Paris: YMCA-Press.
- Berdyayev N. A. (1993). *Jekzistencial'naja dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo* [Existential Dialectics of the Divine and the Human]. Berdyayev N. A. *O naznachenii cheloveka* [On the Purpose of a Man], Moscow: Respublika, pp. 253–357.
- Berdyayev N. A. (1994). O "vechno bab'em" v russkoj dushe [On the "Eternal Feminine" in the Russian Soul]. Berdyayev N. A. *Filosofija tvorchestva, kul'tury i iskusstva: v 2 t. T. 2* [Philosophy of Creativity, Culture and History: in 2 vols. Vol. 2], Moscow: Iskusstvo, Liga, pp. 290–301.

Berdyayev N. A. (1996). Na poroge novoj jepohi [On the Threshold of a New Era]. Berdyayev N. A. *Istina i otkrovenie. Prolegomeny k kritike Otkrovenija* [Truth and Revelation. Prolegomena to the Critique of Revelation], Saint Petersburg: RHGI, pp. 156–349.

Berdyayev N. A. (1999). *Novoe religioznoe soznanie i obshhestvennost'* [New Religious Consciousness and Society], Moscow: Kanon+.

Berdyayev N. A. (2022). Russkoe hristianstvo i burzhuaznyj mir [Russian Christianity and the Bourgeois World]. Berdyayev N. A. *O duhovnoj burzhuaznosti. Sbornik sochinenij* [The Bourgeois Mind and Other Essays], Moscow, Paris: Nouveaux Angles, Éditions des Syrtes, pp. 65–80.

Berdyayev N. A., Frank S. L., Frank T. S. (2023). Perepiska Nikolaja Berdjajeva s Semenom Frankom i Tat'janoj Frank (1923–1947) [Correspondence of Nikolai Berdyayev with Semyon Frank and Tatiana Frank (1923–1947)]. *Nikolaj Berdjajev: jepistoljarnyj razgovor. Arhivnye materialy* [Nikolai Berdyayev: An Epistolary Conversation. Archive Materials], Moscow: Politicheskaja jenciklopedija, pp. 44–158.

Berger P. L., Luckmann T. (1995). *Social'noe konstruirovanie real'nosti. Traktat po sociologii znaniya* [The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge], Moscow: Medium.

Bibikhin V. V. (1995). *Mir* [The World], Tomsk: Vodolej.

Bibikhin V. V. (2003). *Drugoe nachalo* [Another Beginning], Saint Petersburg: Nauka.

Bibikhin V. V. (2009). *Chtenie filosofii* [Reading Philosophy], Saint Petersburg: Nauka.

Bibikhin V. V. (2011). *Les (hyle)* [The Woods (hyle)], Saint Petersburg: Nauka.

Cebrovskaja O. (2023). *V SF napomnili, chto cennosti – jeto ne zaprety ili zhestkie predpisaniya* [The SF Recalled that Values are not Prohibitions or Strict Regulations]. Available at: [https://senatinform.ru/news/v\\_sf\\_napomnili\\_chto\\_tsennosti\\_eto\\_ne\\_zaprety\\_ili\\_zhyestkie\\_predpisaniya/](https://senatinform.ru/news/v_sf_napomnili_chto_tsennosti_eto_ne_zaprety_ili_zhyestkie_predpisaniya/) (date of access: 11 September 2024).

Chaadaev P. Ja. (1991). *Filosoficheskie pis'ma* [Philosophical Letters]. Chaadaev P. Ja. *Polnoe sobranie sochinenij i izbrannye pis'ma: v 2 t. T. 1* [Complete Works and Selected Letters: in 2 vols. Vol. 1], Moscow: Nauka, pp. 320–440.

Davydov D. A. (2024). Progressizm protiv moderna. Chemu protivostojat rossijskie tradicionnye cennosti? [Progressivism vs Modernity. What are Russian Traditional Values Opposed to?]. *Patria*, vol. 1, no. 1, pp. 50–69.

Deleuze G. (2015). *Lekcii o Lejbnice. 1980, 1986/87* [Leibniz. 1980. 1986/87], Moscow: Ad Marginem Press.

Dostal R. (2004). Vremja i fenomenologija u Gusserlja i Hajdeggera [Time and Phenomenology in Husserl and Heidegger]. Dorofeev D. Ju. (comp.). *Martin Hajdegger: sbornik statej* [Martin Heidegger: Collected Articles], Saint Petersburg: RHGI, pp. 186–217.

Dugin A. G. (2021). *Martin Hajdegger. Vozmozhnost' ruskoj filosofii* [Martin Heidegger. The Possibility of Russian Philosophy], Moscow: Akademicheskij proekt.

Dzhohadze I. D. (2011). Patnjem vs Rorti: spor o pragmatizme i reljativizme [Putnam and Rorty: The Debate about Pragmatism and Relativism]. *Epistemology and Philosophy of Science*, no. 4, pp. 175–190.

Fadeev V. A., Varhotov T. A. (eds.) (2023). *Cennostno-smyslovyje i intellektual'nye osnovanija strategicheskogo razvitiya Rossii v uslovijah global'nyh vyzovov* [Value-Semantic and Intellectual Foundations of Russia's Strategic Development in the Context of Global Challenges], Moscow: Neptun.

Fedorov N. F. (1995). Vopros o bratstve, ili rodstve, o prichinah nebratskogo, nerodstvennogo, t. e. nemirnogo, sostojanija mira i o sredstvah k vosstanovleniju rodstva (Zapiska ot neuchenyh k uchenym, duhovnym i svetskim, k verujushhim i neverujushhim) [The Question about Brotherhood, or Kinship, about the Causes of the Non-Fraternal, Alien, i.e. Non-Peaceful, State of the World and about the Means

to Restore Kinship (Note from the Unlearned to Learned, Spiritual and Secular, to Believers and Non-Believers)]. Fedorov N. F. *Sobranie sochinenij: v 4 t. T. I* [Collected Works: in 4 vols. Vol. I], Moscow: Progress, pp. 35–308.

Fischer K. (2005). *Istorija novoj filosofii. Gotfrid Vil'gel'm Lejbnic: ego zhizn', sochinenija i uchenie* [Geschichte der neuern Philosophie. Leibniz und seine Schule], Moscow: AST, Tranzit-kniga.

Fromm E. (2005). Zdorovoe obshhestvo [The Sane Society]. Fromm E. *Zdorovoe obshhestvo. Dogmat o Hriste* [The Sane Society. The Dogma of Christ], Moscow: AST, Tranzitkniga, pp. 7–414.

Gajdenko P. P. (2006). *Vremja. Dlitel'nost'. Vechnost'. Problema vremeni v evropejskoj filosofii i nauke* [Time. Duration. Eternity. The Problem of Time in European Philosophy and Science], Moscow: Progress-Tradicija.

Gaponenkov A. A. (2024). O “poslednem Berdjaeve”. K voprosu o patriotizme [About the “Last Berdyaev». On the Question of Patriotism]. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, vol. 7, no. 1, pp. 43–53.

Gloukhov A. A. (2014). *Perehlest volny. Politicheskaja logika Platona i postnietzscheanskoe preodolenie platonizma* [Overlapping Waves. Political Logic of Plato and Post-Nietzschean Overcoming of Platonism], Moscow: Izdatel'skij dom VSHE.

Gloukhov A. A. (2018). Filosofskaja jasnost': Hajdegger ravno Gitler [Philosophical Clarity: Heidegger Equals Hitler]. *Logos*, vol. 28, no. 3, pp. 91–120.

Golubev A. (2022). *Veshhnaja zhizn': material'nost' pozdnego socializma* [The Things of Life. Materiality in Late Soviet Russia], Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

Goreckij V. G., Kirjushkin V. A., Shan'ko A. F. (1987). *Azbuka* [Primer], Moscow: Prosveshhenie.

Habermas J. (2011). Protiv “voinstvujushhego ateizma”. “Postsekuljarnoe” obshhestvo – chto jeto takoe? [A “Post-Secular” Society – What Does That Mean?]. Available at: <https://www.islam-portal.ru/communication/stat/100/1411/> (date of access: 11 September 2024).

Heidegger M. (1993). Chto takoe metafizika? [Was ist Metaphysik?]. Heidegger M. *Vremja i bytie: stat'i i vystuplenija* [Time and Being: Articles and Speeches], Moscow: Respublika, pp. 16–27.

Heidegger M. (1997). *Bytie i vremja* [Sein und Zeit], Moscow: Ad Marginem.

Herzen A. I. (1956). Byloe i dumy. 1852–1868. Chast' IV [My Past and Thoughts. 1852–1868. Part 4]. Herzen A. I. *Sobranie sochinenij: v 30 t. T. 9* [Collected Works: in 30 vols. Vol. 9], Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR.

Husserl E. (1991). Fenomenologija [Phenomenology]. *Logos*, no. 1, pp. 12–21.

James W. (1910). *Pragmatizm: novoe nazvanie dlja nekotoryh staryh metodov myshlenija. Populjarnye lekcii po filosofii* [Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking], Saint Petersburg: Shipovnik.

Kara-Murza A. A. (2014). “Konceptija lichnoj godnosti” P. B. Struve: jetapy razvitiija [“The Concept of Personal Fitness» by P. B. Struve: Stages of Development]. *The Political Conceptology: Journal of Metadisciplinary Research*, no. 2, pp. 157–181.

Khan K. (2022). Tema “uznavanija sebja» v filosofii Vladimira Bibihina [The Theme of “Self-Recognition” in Philosophy of Vladimir Bibikhin]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics], vol. 6, no. 3, pp. 32–56.

Khomyakov A. S. (2013). O starom i novom [On the Old and New]. Khomyakov A. S. *Filosofskie i bogoslovskie proizvedenija* [Philosophical and Theological Works], Moscow: Knigovek, pp. 29–44.

Kimlika W. (2010). *Sovremennaja politicheskaja filosofija: vvedenie* [Contemporary Political Philosophy: An Introduction], Moscow: ID GU-VSHE.

Kireevskij I. V. (1979a). O neobhodimosti i vozmozhnosti novyh nachal dlja filosofii [On the Necessity and Possibility of New Beginnings for Philosophy]. Kireevskij I. V. *Kritika i jestetika* [Criticism and Aesthetics], Moscow: Iskusstvo, pp. 293–332.

Kireevskij I. V. (1979b). Otvet A. S. Homjakovu [A Reply to A. S. Khomyakov]. Kireevskij I. V. *Kritika i jestetika* [Criticism and Aesthetics], Moscow: Iskusstvo, pp. 143–153.

Lappo-Danilevskij A. S. (2006). *Metodologija istorii* [The Methodology of the History], Moscow: Territorija budushhego.

Lappo-Danilevskij A. S. (2017). O teorii cennosti (fragmenty) [On the Theory of Value (Fragments)]. *Voprosy Filosofii*, no. 4, pp. 181–189.

Leibniz G. W. (1982a). Monadologija [La Monadologie]. Leibniz G. W. *Sochinenija: v 4 t. T. I* [Works: in 4 vols. Vol. I], Moscow: Mysl', pp. 413–429.

Leibniz G. W. (1982b). Nachala prirody i blagodati, osnovannye na razume [Principes de la nature et de la grâce fondés en raison]. Leibniz G. W. *Sochinenija: v 4 t. T. I* [Works: in 4 vols. Vol. I], Moscow: Mysl', pp. 404–412.

Linevskaja D. O. (2008). N. Berdjajev, N. Losskij i S. Frank o prirode cennosti [N. Berdjajev, N. Lossky and S. Frank on the Nature of Value]. *Izvestia: Herzen University Journal of Humanities & Sciences*, no. 70, pp. 218–222.

Lishaev S. A. (2004). Fenomenologija ujutnogo (k jesteticheskoj karakteristike doma i domashnih veshhej). Chast' I [The Phenomenology of the Cozy (To the Aesthetic Characteristics of House and Household Items). Part I]. *Mixtura verborum'2004: prostranstvo simpoziona* [Mixtura verborum'2004: The Space of the Symposium], Samara: Samar. gumanit. akad., pp. 61–96.

Lishaev S. A. (2005). Fenomenologija ujutnogo (k jesteticheskoj karakteristike doma i domashnih veshhej). Chast' II [The Phenomenology of the Cozy (To the Aesthetic Characteristics of House and Household Items). Part II]. *Mixtura verborum'2005: telo, smysl, subjekt* [Mixtura verborum'2005: Body, Meaning, Subject], Samara: Samar. gumanit. akad., pp. 63–92.

Litvin T. V. (2013). *Vremja, vosprijatie, voobrazhenie. Fenomenologicheskie shtudii po probleme vremeni u Avgustina, Kanta i Gusserlja* [Time, Perception, Imagination. Phenomenological Studies on the Problem of Time by Augustine, Kant, and Husserl], Saint Petersburg: Gumanitarnaja akademija.

MacIntyre A. (2000). *Posle dobrodeteli: issledovanija teorii morali* [After Virtue: A Study in Moral Theory], Moscow, Ekaterinburg: Akademicheskij proekt, Delovaja kniga.

Malinov A. V. (2017). Kurs A. S. Lappo-Danilevskogo «O teorii cennosti» (opyt rekonstrukcii) [Lecture Course of A.S. Lappo-Danilevsky On the Theory of Value (the Experience of Reconstruction)]. *Voprosy Filosofii*, no. 4, pp. 171–180.

Marx K. (2010). Jekonomicheskio-filosofskie rukopisi 1844 goda [Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844]. Marx K. *Jekonomicheskio-filosofskie rukopisi 1844 goda i drugie rannije filosofskie raboty* [Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 and Other Early Philosophical Works], Moscow: Akademicheskij proekt, pp. 303–358.

Marx K., Engels F. (1933). Nemeckaja ideologija [Die deutsche Ideologie]. Marx K., Engels F. *Sochinenija. T. IV* [Works. Vol. 4], Moscow: Partijnoe izdatel'stvo, pp. 2–540.

Meillassoux Q. (2015). *Posle konechnosti: jesse o neobhodimosti kontingentnosti* [Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence], Ekaterinburg, Moscow: Kabinetnyj uchenyj.

Merleau-Ponty M. (1999). *Fenomenologija vosprijatija* [Phénoménologie de la perception], Moscow: Juventa, Nauka.

Mjør K. J. (2020). Russkaja religioznaja filosofija v sekuljarnyj vek [Russisk religiøs filosofi i ein sekulær tidsalder]. *Istoriko-Filosofskij Ezhegodnik*, vol. 35, pp. 276–277.

Nabokov V. V. (2022a). *Dar* [The Gift], Moscow: AST, CORPUS.

Nabokov V. V. (2022b). *Drugie berega* [Conclusive Evidence], Moscow: AST, CORPUS.

Pavlov I. I. (2018) Ne-vozmozhnost' kak amechanija: fenomenologija smerti v rabotah Vladimira Bibihina [Im-Possibility as Amechania: Vladimir Bibikhin's Phenomenology of Death]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics], vol. II, no. 4, pp. 51–89.

Pobedonoscev K. P. (1901). *Moskovskij sbornik* [The Moscow Collection], Moscow: Sinodal'naja tipografija.

Presnjakov I. V. (2020). "Politeizm cennostej" Maksa Vebera: konteksty, proishozhdenie, logiko-metodologicheskie osnovanija [Max Weber's "Value Polytheism": Contexts, Origin, Logical-Methodological Foundations]. *Sociology of Power*, vol. 32, no. 4, pp. 68–106.

Putnam H. (2013). Vopros o realizme [The Question of Realism]. Dzhohadze I. D. *Pragmaticheskij realizm Hilari Patnjema* [Hilary Putnam's Pragmatic Realism], Moscow: Kanon+ ROOI "Reabilitacija", pp. 166–193.

Radaev V. V. (2018). Millenialy na fone predshestvujushih pokolenij: jempiricheskij analiz [Millennials against the Background of Previous Generations: An Empirical Analysis]. *Sotsiologicheskie Issledovaniia*, no. 3, pp. 15–33.

Rawls J. (2010). *Teorija spravedlivosti* [A Theory of Justice], Moscow: LKI.

Richir M. (2020). Defenestracija [La défenestration]. *Horizon*, no. 9 (2), pp. 760–781.

Rickert H. (1911). *Nauki o prirode i nauki o kul'ture* [Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft: Ein Vortrag], Saint Petersburg: Obrazovanie.

Rorty R. (1997). *Filosofija i zerkalo prirody* [Philosophy and the Mirror of Nature], Novosibirsk: Izd-vo Novosib. un-ta.

Rozanov V. V. (2010). Opavshie list'ja. Korob vtoroj i poslednij [Fallen Leaves. The second and Last Box]. Rozanov V. V. *Sobranie sochinenij. Listva* [Collected Works. Leaves], Moscow, Saint Petersburg: Respublika, Rostok, pp. 189–364.

Schütz A. (2004). *Izbrannoe: mir, svetjashhijja smyslom* [Selected Works: A World Glowing with Meaning], Moscow: Rossijskaja politicheskaja jenciklopedija.

Shchitsova T. V. (2006) *Memento nasci: soobshhestvo i generativnyj opyt (Shtudii po jekzistencial'noj antropologii)* [Memento nasci: Community and Intergenerational Experience (Studies in Existential Anthropology)], Vil'njus: EGU.

Stoeckl K. (2012). K opredeleniju "postsekuljarnogo" [Defining the Postsecular]. *Chelovek*, no. 8, pp. 51–67.

Stoeckl K., Uzlaner D. A. (2020). Pravoslavnaia teologija i politicheskaja filosofija: postsekuljarnoe v rossijskom kontekste [Orthodox Theology and Political Philosophy: The Post-Secular in the Russian Context]. Uzlaner D. A. *Postsekuljarnyj povorot. Kak myslit' o religii v XXI veke* [The Postsecular Turn. How to Think about Religion in the 21st Century], Moscow: Izd-vo Instituta Gajdara, pp. 268–298.

Struve P. B. (1991). *Intelligencija i revoljucija [Intelligentsia and Revolution]. Vehi. Intelligencija v Rossii* [The Landmarks. Intelligentsia in Russia], Moscow: Molodaja gvardija, pp. 136–152.

Sudakov A. K. (2012). *Filosofija cel'noj zhizni. Mirosozercanie I. V. Kireevskogo* [Philosophy of Integral Life. I. V. Kireevsky's Worldview], Moscow: Kanon+.

Timoshina E. V. (2023). "Tiranija cennostej" kak "volja k vlasti": k genealogii i posledstvijam cennostnogo diskursa v pravosudii [The "Tyranny of Values" as the "Will to Power": On the Genealogy and Effects of Value Discourse in Justice]. *Russian Sociological Review*, vol. 22, no. 3, pp. 125–146.

Ukaz Prezidenta Rossijskoj Federacii ot 02.07.2021 № 400 "O Strategii nacional'noj bezopasnosti Rossijskoj Federacii" [Decree of the President of the Russian Federation No. 400 dated 07/02/2021 "On the National Security Strategy of the Russian Federation"] (2021). Available at: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202107030001> (date of access: 11 September 2024).

*Ukaz Prezidenta Rossijskoj Federacii ot 09.11.2022 № 809 “Ob utverzhdenii Osnov gosudarstvennoj politiki po sohraneniju i ukrepleniju tradicionnyh rossijskih duhovno-nravstvennyh cennostej”* [Decree of the President of the Russian Federation No. 809 dated 11/19/2022 “On Approval of the Foundations of State Policy for the Preservation and Strengthening of Traditional Russian Spiritual and Moral Values”] (2022). Available at: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202211090019> (date of access: 11 September 2024).

Uzlaner D. A. (2020). *Kartografija postsekuljarnogo* [Cartography of the Postsecular]. Uzlaner D. A. *Postsekuljarnyj povorot. Kak myslit' o religii v XXI veke* [The Postsecular Turn. How to Think about Religion in the 21st Century], Moscow: Izd-vo Instituta Gajdara, pp. 178–211.

Volkogonova O. D. (2010). *Berdjaev* [Berdyayev], Moscow: Molodaja gvardija.

Weber M. (2008). Osnovnye sociologicheskie ponjatija [Soziologische Grundbegriffe]. *Russian Sociological Review*, vol. 7, no. 2, pp. 89–127.

Wittgenstein L. (1994). *Filosofskie issledovanija* [Philosophische Untersuchungen]. Wittgenstein L. *Filosofskie raboty. Chast' I* [Philosophical Works. Part 1], Moscow: Gnozis, pp. 75–319.

Yampolskaya A. V. (2013). *Fenomenologija v Germanii i Francii: problemy metoda* [Phenomenology in Germany and France: Problems of the Method], Moscow: RGGU.

Zapeka O. A. (2022). *Uchenie o kommjunotarnosti v tvorchestve pozdnego N. A. Berdjaeva* [The Doctrine of Communitarity in the Works of the Late N. A. Berdyayev]. *Vestnik slavianskikh kul'tur* [Bulletin of Slavic Cultures], vol. 66, pp. 81–87.

Zen'kovskij V. V. (2001). *Istorija russoj filosofii* [A History of Russian Philosophy], Moscow: Akademicheskij proekt, Raritet.