Справедливость как столп национализма

Константин Аршин

Центр теоретической и прикладной политологии ИОН РАНХиГС (Москва)

E-mail: kosta-10@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена анализу значения понятия справедливости для выстраивания национализма как одной из основополагающих практик развитого индустриального общества. На примере общественной мысли Древнего Египта, Вавилонии, Античности, Средних веков и Нового времени продемонстрировано, что размышления о содержании понятия «справедливость» и стремление к практической реализации данного понятия сопровождали человечество в течение всей его истории. Однако именно в Новое время в рамках формирования индустриального общества понятие справедливости приобрело особое значение, став фундаментом, обеспечивающим связь и баланс ценностей либеральной идеологии (зиждущейся на представлении и свободном индивиде) и национализма (постулирующего ценности коллективизма), которые стали основой современного демократического социального порядка. Вершиной развития современного индустриального общества, основанного на связке либерализма и национализма, стало государство всеобщего благосостояния (welfare state). Однако с 1980-х годов наблюдается процесс постепенного отказа от государства всеобщего благосостояния (которое начинает рассматриваться как излишне дорогое и препятствующее реализации прав индивида), что выступает видимым признаком эрозии современного социального порядка, обусловленного нарушением баланса между либерализмом (трансформировавшимся в неолиберализм) и национализмом. Подобная утрата ведет к пока не осознаваемой, но от этого не теряющей своей важности атомизации обществ, их распаду на конгломерат различных по своему составу частей.

Ключевые слова: справедливость, национализм, демократия, капитализм, индустриальное общество, государство, нация.

Для цитирования: *Аршин К.* (2025). Справедливость как столп национализма // Patria. Т. 2. № 1. С. 31–52.

doi: 10.17323/patria.2025.26582

Justice as a Pillar of Nationalism

Konstantin Arshin

Center for Theoretical and Applied Political Science, Institute of Social Sciences, RANEPA (Moscow)

E-mail: kosta-10@yandex.ru

Abstract. The article is devoted to the analysis of the significance of the concept of justice for the construction of nationalism as one of the fundamental practices of a developed industrial society. Using the example of social thought in Ancient Egypt, Babylonia, Antiquity, the Middle Ages and the New Age, it is demonstrated that reflections on the content of the concept of justice and the desire for the practical implementation of this concept have accompanied humanity throughout its history. However, it was in the New Age, within the framework of the formation of industrial society, that the concept of justice acquired special significance, becoming the foundation that ensures the connection and balance of the values of liberal ideology (based on the idea and free individual) and nationalism (postulating the values of collectivism), which became the basis of the modern democratic social order. The pinnacle of the development of modern industrial society, based on the combination of liberalism and nationalism, was the welfare state. However, since the 1980s, there has been a process of gradual rejection of the welfare state (which is beginning to be seen as excessively expensive and hindering the implementation of individual rights), which is a visible sign of the erosion of the modern social order, caused by the imbalance between liberalism (which has taken the form of neoliberalism) and nationalism. Such a loss leads to an

as yet unconscious, but nonetheless important, atomization of societies, their disintegration into a conglomerate of parts of different compositions.

Keywords: justice, nationalism, democracy, capitalism, industrial society, state, nation.

For citation: Arshin K. (2025) "Justice as a Pillar of Nationalism", *Patria*, vol. 2, no. 1, pp. 31–52.

doi: 10.17323/patria.2025.26582

Справедливость по праву считается одной из основополагающих категорий, определяющих возможность существования общества как такового. Отечественный исследователь Григорий Канарш говорит о значении справедливости следующим образом: «Справедливость — важнейшая категория социальной и политической философии и этики» (Канарш, 2018: 245). Как следствие, именно вопрос о том, что такое справедливость, какое значение имеет данная категория для определения формы и содержания человеческого общежития, занимал мыслителей с древнейших времен.

Так, один из отцов-основателей политической философии, древнегреческий мыслитель Платон в диалоге «Государство», который также известен как диалог «О справедливости», рассматривал понятие «справедливость» в качестве фундамента для «благой жизни» индивида. Более того, само понятие «справедливость» анализировалось им в качестве фундамента человеческого общежития и как таковое служило необходимым элементом общественного устройства (Hamedi, 2014). Однако Платон был не первым, кто поставил принципиальный вопрос о природе «справедливости» и важности указанного понятия в качестве основы человеческого общежития.

В статье будет предложен небольшой экскурс в историю понятия «справедливость», представлены исторические и культурологические вариации трактовки данного понятия мыслителями различных эпох (от Древнего Египта до Новейшего времени).

Затем будет продемонстрирована значимость категории «справедливость» для выстраивания теоретических рамок понимания современного национализма; справедливость будет рассмотрена в качестве фундамента создания национального государства как политико-социальной формы существования обществ периода модерна. Необходимо отметить, что указанная политико-социальная форма в значительной мере отличается от тех форм человеческого общежития, в рамках которых протекала история человечества. Ряд исследователей даже рассматривают ее как своеобразную случайную мутацию (Spruyt, 1994), в сочетании с капитализмом — который как историческое явление сам имел случайный характер и отнюдь не был исторически предрешен (Лахман, 2010) — позволившую европейским государствам догнать, а затем перегнать в своем экономическом развитии государства Азии (Померанц, 2017).

Как указывал один из классиков теории национализма Э. Геллнер, победа в этой гонке была обусловлена формированием нового типа социальности — развитого индустриального общества, в котором политические иерархии и культурные поля были соотнесены между собой с помощью понятия «национальность». Последнее, в свою очередь, приобрело свою

значимость именно в ситуации формирования этого самого развитого индустриального общества, которое требовало, прежде всего, стандартизации, основывающейся на стандартизации культуры: «Общество в целом (развитое индустриальное общество. — *К. А.*), если оно вообще станет функционировать, должно быть пронизано единой стандартизованной высокой культурой» (Геллнер, 2002: 157). В сочетании с требованием роста производительности стандартизация культуры предполагает отсутствие стабильной ролевой структуры, как это принято в традиционном обществе (разделенном на сословия, касты и так далее). Отсутствие же традиционной ролевой структуры принципиальным образом влияет на восприятие человеком социального порядка — в том смысле, является ли он «справедливым» или напротив. Именно категория «национальность» и внутреннее переживание связи политической и социальной структуры общества, находящее свое выражение в категории «гражданство», в значительной степени предопределяли сохранение социального порядка в условиях принципиальной социальной нестабильности, которой характеризуется развитое индустриальное общество.

В третьей части статьи будет проанализирована возможность построения общей теоретической трактовки справедливости в рамках тех процессов преобразования социальности, которые обусловлены современным гиперкапитализмом.

Что такое справедливость?

Как указывают Б. Берри и М. Матраверс, «идея справедливости лежит в самом сердце этики и политической философии. Эта добродетель необходима при общении индивидов с другими, а также является основной, хотя и не единственной, добродетелью общественных институтов» (Берри, Матраверс, 2001: 143). Как следствие, уже первые попытки человечества осмыслить причины и последствия совместной жизни и деятельности людей обусловлены обращением к категории «справедливость».

Для понимания того, каким образом понятие «справедливость» по-разному, но тем не менее в рамках одной парадигмы апологии общества, характеризующегося жесткой иерархической структурой, осмысливалось в течение письменной истории человечества, необходимо обратиться к культурам, оказавшим существенное влияние на древнегреческую цивилизацию — которую, в свою очередь, историки и философы рассматривают как колыбель европейской цивилизации.

Например, фундаментальной категорией древнеегипетской духовной культуры выступает категория «Маат», которая в самом общем виде может быть переведена как обозначающая миропорядок, справедливость, истину. Указанная категория в качестве устойчивого понятия древнеегипетского лексикона появляется уже в эпоху Древнего царства (ок. 2707 — 2216 годы до нашей эры). В данном случае необходимо отметить, что трактовка «Маат» как справедливости выступала в двух парадигмах — как социальная справедливость, реализуемая социальными и политическими институтами во главе с фараоном, и как форма посмертного

воздаяния, связанная с оценкой человека на посмертном суде. Российский исследователь В. Жданов отмечает: «“Творение Маат” (ирет Маат) — это одновременно и основа благочестия в сфере общественно-политических отношений, и главная гарантия успешного прохождения царем сложной и многотрудной процедуры загробного суда и получения права на существование в Дуате (потустороннем мире) в качестве маа херу (“правдивого голосом”, “правоголосого”)» (Жданов, 2013: 106).

Позднее, в рамках процессов «демократизации» древнеегипетского общества, вызванного «революционными» преобразованиями при переходе от Древнего царства к Среднему царству (Сорокин, 2005), категория «Маат» и возможности творения «Маат» постепенно перешли с исключительно государственного уровня («творить Маат» мог только фараон) на уровень морально-нравственной нормы. Это, как указывал В. Жданов, способствовало тому, что «в этом своем аспекте свою причастность к ее поддержанию (“Маат”) может ощутить абсолютно любой человек, независимо от своего происхождения и социального положения» (Жданов, 2013: 107).

В период Нового царства (X век до нашей эры) в знаменитом «Поучении Аменемопе» «Маат» предстает в качестве великого подарка, который божество дарует тому, кому пожелает, вне зависимости от его заслуг (Жданов, 2013: 110). Вместе с тем следует отметить, что окончательная «демократизация» понятия «справедливость», то есть распространение точки зрения, что справедливость — это этическая категория, творимая посюсторонними взаимодействиями людей, так и не произошла. В своем предельном смысле «Маат» осталась категорией, имеющей трансцендентный характер и в значительной степени определяющей характер посмертного воздаяния.

Иную трактовку понятия справедливости можно встретить в Древнем Вавилоне, где она изложена в знаменитом законе Хаммурапи. Как отмечал известный российский историк А. А. Немировский, в сохранившейся переписке царя Хаммурапи достаточно ясно видно, что царь рассматривал себя как проводника воли богов, которые «пекутся о человеческой справедливости, награждают правого и карают злодея» (Законы вавилонского царя Хаммурапи, 2020), а царю боги даруют в управление «ту или иную область ради наведения там справедливого порядка». При этом прижизненный успех царя, его успех в завоеваниях и управлении государством, для вавилонянина был главным критерием того, что царь правильно понимает и реализует божественную справедливость:

> Косвенным подтверждением существования такой убежденности Хаммурапи в высшей справедливости собственных Законов является их эпилог, в котором закреплены требования их обязательности и незыблемости для всех последующих царей Вавилона как условий, гарантирующих торжество священных истины и справедливости, с одной стороны, и благоденствие народа, с другой стороны (Беспалько, 2020: 49).

Мыслители Древнего Вавилона, в отличие от мыслителей Древнего Египта, не сделали и шага по пути «демократизации» понятия «справедливость». Более того, народ, наоборот, выступал объектом божественного

гнева в случае отступления царя от принципов высшей справедливости, устанавливаемой богами:

> Неправедному вавилонскому царю кары сопровождаются перенесением его ответственности на управляемый народ и дополнены целым рядом страшных социальных бедствий, потрясений и тягот, что в принципе характерно для древневосточной правовой культуры в целом (например, «погибель его города, рассеяние его людей, порабощение его царства» и «опустошение его страны, уничтожение его народа») (Беспалько, 2020: 50).

Для более полного понимания переживания «справедливости» древним вавилонянином необходимо обратиться к элементу, отличающему сознание древнего египтянина от сознания древнего вавилонянина, а именно к отношению к смерти. Если, как указывает известный отечественный исследователь И. С. Клочков, в Древнем Египте посмертная жизнь продолжает жизнь посюстороннюю, то «в Месопотамии со смертью кончается практически все», «на загробные радости никто не уповает, никто их и не обещает; награда, наказание — все свершается на земле», так что «и праведников, и злодеев ждет одинаково унылое прозябание» (Клочков, 1983: 137). Подобное отношение к смерти служит основой для принципиальной для древнего вавилонянина дихотомии — Зла и Добра. В этом смысле злом предстает все, что связано со смертью, и все, что ведет к ней. Добро, напротив, — это все, что связано с жизнью и приятным ее препровождением. Подобное понимание дихотомии Зла и Добра было обусловлено положением рядового вавилонянина, который был чужд этатизма римлянина или интереса к общественным делам, характерным для грека периода расцвета полиса. Все, что происходило за пределами квартала, в котором жил вавилонянин, его не интересовало. И напротив, вопросы семьи, дома, соседей вызывали в нем сильнейший интерес. Отсюда и вышеуказанное закрепление за царем вопросов справедливости, добродетели, общественного блага (Белявский, 2011). Более того, только царь выступал гарантом «справедливости» и хорошей жизни для своих подданных.

Таким образом, понятие «справедливость» для древних цивилизаций Востока, оказавших прямое влияние на Древнюю Грецию, в значительной мере было связано с деятельностью богов, и лишь опосредованно «справедливость» творилась теми, кому боги делегировали право ее творить (цари и правители). Однако древнегреческие мыслители по-иному подошли к указанной проблеме.

«Демократизация» понятия «справедливость» связана с деятельностью древнегреческих мыслителей. Уже у Гомера термин «справедливость» впервые приобретает «свое подлинное моральное значение» (Саврей, 2019: 96). И хотя боги у Гомера все еще выступают гарантами высшей справедливости, герои «Илиады», как указывает А. В. Разин, выступают истинными борцами за правду и справедливость (Разин, 2004: 97).

У одного из первых античных философов, Гераклита, можно обнаружить отождествление закона и справедливости. В частности, во фрагменте 80 Гераклит писал: «Мнений много — закон один, и все положительные людские законы из него черпают свою силу и правду, свою общеобязательность. На законах основано общество, в них люди познают, что есть спра-

ведливость» (Трубецкой, 1910: 236). Чуть далее пошел Демокрит, у которого понятие «справедливость» отождествляется с понятием эвдемонии:

> Тот, у кого благое состояние духа, всегда стремится к справедливости и законным делам и поэтому он и наяву, и во сне бывает радостен, здоров и беззаботен. А тот, кто не соблюдает справедливости и не исполняет своих обязанностей, тому причиняет неудовольствие воспоминание о собственных дурных поступках, и он находится в состоянии постоянного страха и самоосуждения (Материалисты Древней Греции..., 1955: 155–156).

И далее: «Венец справедливости есть смелость духа и неустрашимость мысли, предел же несправедливости — в страхе перед угрожающим несчастье» (Материалисты Древней Греции..., 1955: 159). Однако у Демокрита «справедливость» выступает не в качестве категории, регулирующей отношения между людьми, а как средство достичь внутреннего спокойствия и гармонии с самим собой. Иными словами, оно интернализируется внутренним миром человека вместо того, чтобы экстернализироваться в его социальное действие.

Важный шаг на пути к экстернализации «справедливости» как социальной добродетели, оказывающей принципиально важное влияние на взаимоотношения между людьми, был сделан античными философами Сократом, Платоном и Аристотелем. Так, если Сократ, сосредоточившись на изучении природы человека в ущерб тому изучению природы как таковой, которое выступало основным объектом всей предшествующей философии, постулировал приоритет этических исследований и, как следствие, акцентировал связь справедливости и человеческих законов — которые все же уподоблялись законам природы (Йегер, 2001), — то Платон сделал справедливость одной из четырех человеческих добродетелей (наряду с мудростью, мужеством и умеренностью), которые регулируют взаимоотношения людей в обществе. В отношении Платона тем не менее необходимо сделать одну оговорку. Для него воплощение категории «справедливость» в посюстороннем мире становится возможным только в условиях жестко структурированного общества (государства), в котором каждый человек занимает строго отведенное ему место. Фактически именно последнее и служит воплощением эйдоса, или идеи «справедливости».

Наконец, Аристотель признал справедливость наиболее социальной добродетелью из всех. С его точки зрения, именно справедливость создает и сохраняет общественное благо, поскольку «обладание ею позволяет делать добро также и другому, а не только себе самому» (Гусейнов, Ирлитц, 1987: 111). Конкретным выражением справедливости становится закон. Впрочем, и сама справедливость трактуется Аристотелем как «основной закон, следование которому позволяет объективно оценивать этическое достоинство поступков» (Саврей, 2019: 99). И закон, и справедливость имеют универсальный характер: они адресованы всем членам общества, и все члены общества должны им подчиняться. Этот универсальный характер обусловливает понимание Аристотелем справедливости как соответствия «предписаниям закона относительно всего установленного порядка в общественной жизни людей» (Саврей, 2019: 99).

Представителем римской античности философом Цицероном связь между законом и справедливостью проводилась более последовательно. Закон, с точки зрения древнеримского философа, является инструментом уравнения граждан в рамках правового поля и, как следствие, ограничивает возможное злоупотребление со стороны тех, кто обладает бóльшим политическим влиянием или бóльшим богатством по сравнению с остальными гражданами. Тем самым, как полагал Цицерон, будет обеспечена возможность продления жизни государства, выступающего источником жизни каждого конкретного человека, поскольку «государство является высшей ценностью и должно быть устроено так, чтобы быть вечным, так как оно отождествляется со всем римским народом, если государство погибнет, то вместе с ним закончится жизнь каждого отдельного человека» (Волков, 2016: 74).

Мыслителями Средних веков была установлена связь понятия справедливости и понятия блага, причем источником последнего считался Бог. Так, в концепции одного из наиболее влиятельных отцов Церкви Аврелия Августина проводится различение между абсолютной справедливостью, которая является одним из атрибутов (наряду с благом и истиной) трансцендентного Бога, и земной справедливостью, которая есть одно из приобретенных, «тварных» благ, влитых в душу человека при акте творения. Последнее объясняет творимую в мире несправедливость, рождающуюся из ошибки «человеческого разума, неправильной оценки самой сути добродетели справедливость, неверной интерпретации как “тварного”, так и высшего Блага» (Черных, 2011). Идеи Августина о справедливости были развиты Фомой Аквинским.

Рассуждения о справедливости, изложенные в работе «Сумма теологии», Фома Аквинский основывает не только на идеях Августина, но в большей мере на концепции Аристотеля о «дикайосине» (лат. iustitia) — правосудности. Правосудность, по мнению Аквината, — это одна из четырех человеческих добродетелей, благодаря которым люди совершают благие дела. Особенностью правосудности выступает тот факт, что она служит основой взаимоотношений с другими людьми, побуждая человека поступать справедливо в отношении тех, с кем он взаимодействует, то есть воздавать каждому именно столько, сколько необходимо (не больше, но и не меньше). Говоря проще: «Есть добродетель — правосудность (iustitia). Это — качество, или, как Фома подправляет Августина, навык (habitus) человека. Или, говоря словами современного исследователя творчества Фомы, “постоянное расположение воли к тому, чтобы каждому воздавать должное”. Объектом правосудности является “справедливое”» (Батиев, 2012).

Переход к Новому времени породил целую плеяду выдающихся мыслителей, которые в основание создаваемых ими этических и социально-политических учений положили понятие справедливости. В своих размышлениях они основывались на достижениях античных философов, творчески их перерабатывая и приспособляя к реалиям раннего Нового времени, характеризующегося упадком традиционных иерархий и формированием новых форм человеческого общежития.

Истоки новоевропейской традиции трактовки справедливости сформировали два мыслителя — Т. Гоббс и Дж. Локк (Канарш, 2018). В качестве посылки для логического выведения того, что дóлжно понимать под справедливостью, они задействовали активно использовавшийся еще в античные времена концепт естественных прав человека. В самом общем виде в современном правоведении под естественным правом понимается «субъективное неотчуждаемое право, получаемое человеком от рождения, которое реализуется им непосредственно, объективно и удовлетворяет одну из высших социальных ценностей или потребностей, исходящих из природы человека, также сформировавшихся в процессе общественного развития» (Упоров, 2016: 505). Основным естественным законом для Гоббса и Локка выступал закон сохранения собственной жизни (именно из этой посылки дедуктивно выводится английскими мыслителями понятие справедливого). Однако понимают они практическое выражение указанного закона по-разному.

Для Гоббса во главе угла стоит сохранение индивидом собственной жизни в условиях «войны всех против всех», что вынуждает индивидов, объятых страхом смерти, заключить конвенцию о создании государства с последующей передачей ему всех прав, а следовательно, и права санкционировать, что есть справедливое, а что нет. В учении же Локка важное значение приобретает понятие труда (нацеленного на достижение индивидуального благополучия и выгоды), посредством которого индивид и осуществляет свое право на жизнь. Декларация права на жизнь, а следовательно, и на справедливость осуществляется через заключение общественного договора, служащего исходной точкой для социального существования индивида. Однако и учение Гоббса, и учение Локка оставляет открытым вопрос о регламентации деятельности индивида в условиях установившегося социального порядка. Для обоих мыслителей ответ на этот вопрос кроется в отождествлении права и справедливости (что обнаруживается еще в «Сумме теологии» Фомы Аквинского).

С одной стороны, следуя эвдемонистско-утилитаристской логике, Гоббс, например, постулирует за индивидом свободу действовать вне рамок превентивной регламентации поведения, налагаемой традиционными обществами (цеховые и сословные обязанности), но при этом оставляет за государством право на применение государственной репрессии в отношении индивида, который нарушил закон. С другой стороны, Локк в рамках той же утилитаристской логики отстаивает право индивида решать, что для него является полезным или вредным, выгодным или невыгодным. Решение принимается индивидом на основе тех мировоззренческих установок, которые он приобретает в рамках познавательной деятельности (важно отметить, что изначально разум индивида, с точки зрения Дж. Локка, представляет собой tabula rasa — чистую доску), причем эта деятельность должна быть свободна от вмешательства власти, так как собственное убеждение — первая собственность и первая свобода индивида, на которой основываются все последующие права: «Три основные свободы, о которых говорит Локк, могут рассматриваться как три измерения терпимости: как терпимость по отношению к личным убеждениям, к распоряжению

своими силами и к “честно приобретенному” индивидуальному достоянию» (Философия эпохи ранних буржуазных революций, 1983: 249).

Важный элемент, на который обратил внимание отечественный исследователь Г. Канарш и который лежит в основе концепции справедливости, объединяющей двух мыслителей, заключается в том, что в основе их умозаключений лежит отождествление понятия справедливости не с понятием блага, а с понятием права, лежащим в основе регулятивных практик, обеспечивающих существование общества. Далее немецкий философ И. Кант сделает еще один шаг вперед, утвердив правовой абсолютизм в качестве единственного ограничения для возможного разрушительного проявления взаимодействия индивидуальных воль, то есть в качестве механизма, обеспечивающего «определенный баланс, гармоничное равновесие отдельных эгоистических воль, каждая из которых может свободно преследовать собственные цели, не нарушая при этом свободы других» (Канарш, 2018: 251). Тем самым справедливость и право были окончательно слиты в одно целое.

Попыткой найти выход из ситуации моральной неопределенности, вызванной глобальными трансформациями второй половины XX века, развернувшимися конфликтами между представителями различных культур и ростом социального неравенства, стало появление ряда теорий, авторы которых попытались переопределить понятие справедливости в условиях нарастающей турбулентности. Наиболее значимыми фигурами стали Дж. Ролз, Р. Нозик и А. Макинтайр.

Согласно теории Нозика, в основе социального порядка лежат естественная свобода и независимость прагматических индивидов, что обусловливает их стремление формировать сети свободного экономического обмена. Последние, в конечном счете, и являются основой справедливости, которая понимается Нозиком как правильная организация обменов между людьми (Нозик, 2008). Для Ролза же «справедливость — это в первую очередь способ обхождения с людьми как с равными, то есть честно, без какой-либо дискриминации и нарушения прав» (Канарш, 2018: 253). В основе такого понимания справедливости лежат три принципа справедливости, сформулированные Ролзом (Ролз, 1995). Так, первые два принципа требуют предоставления максимальных свобод для всех граждан и равенства возможностей соответственно. Третий принцип, названный принципом дифференциации, требует введения такой системы распределения социальных благ, при которой выгоду получали бы наименее обеспеченные. Последний принцип служит основой апологии имущественного неравенства, которое существует в любом капиталистическом обществе.

В отличие от Р. Нозика и Дж. Роллза, первого из которых можно назвать представителем либертарианского лагеря, а второго — либералом, А. Макинтайр разделял принципы коммунитаристского подхода, а именно: во-первых, рассматривал индивида как обладателя определенной социальной идентичности, а не как изолированный от общества атом; во-вторых, исходил из принципа морального перфекционизма, что подразумевало служение человека идее общего блага (ради которого, в принципе, и воспитываются добродетели); в-третьих, отказ от принципа

нейтрального государства, что подразумевало соблюдение государством принципа невмешательства в деятельность автономных индивидов в случае, если их действие/бездействие не нарушает принятых правовых норм. Соответственно, как полагал Макинтайр, если мы отказываемся от либертарианско-либеральной позиции в отношении общества как собрания чужаков, а принимаем в качестве посылки представление об обществе как собрании индивидов, обладающих единой социальной идентичностью и старающихся реализовать принцип общего блага, то мы не можем считать принципом, скрепляющим общество в единое целое, ни принцип интереса (Р. Нозик), ни принцип потребности (Дж. Роллз). Вместо указанных принципов необходимо использовать принцип заслуги. Данный принцип позволяет определить тот вклад, который сделал человек в достижение общего блага, которое для каждого конкретного человека в рамках указанной деятельности приобретает конкретность и значимость. Заслуги, по мысли Макинтайра, также определяют место человека в общественной иерархии, что формирует у индивида и представление о ценности сообщества, в котором этот индивид живет (Макинтайр, 2000).

Необходимо отметить, что критики Макинтайра указывали, что его проект был возможен только в рамках замкнутых локальных сообществ, поскольку только они могут обеспечить необходимую культурную гомогенность. Так, П. Розич отмечал, что Макинтайр оказывается слишком близок к релятивистской позиции, поскольку не определяет четких рациональных стандартов для морального поведения. Так, с одной стороны, он подчеркивает роль традиции в определении стандартов морального поведения, а с другой — не дает определения того, что можно считать традицией, которую можно использовать для определения таких стандартов (Rožič, 2014).

Британский исследователь Б. Парекх подчеркивал принципиальную гетерогенность современного общества, которое представлено огромным многообразием культур, каждая из которых гетерогенна и противоречива внутри себя. В этой ситуации опыт освоения действительности каждым индивидом является уникальным. Как следствие, задача власти состоит в том, чтобы создавать благоприятные возможности для протекания межкультурных процессов, в том числе через отказ от общенациональных морально-этических и политических концепций и доктрин. Подобный радикальный индивидуализм фактически возвращает общество в описанную Гоббсом ситуацию морального «естественного состояния» индивида, когда мирное сосуществование, или, говоря словами Гоббса, «договор», «есть лишь мирная конвенция, заключенная убежденными хищниками под давлением взаимоопасных для них жизненных обстоятельств» (Философия эпохи ранних буржуазных революций, 1983: 224).

Однако даже такое общество — общество социальных индивидов-атомов — оказывается идеалом. В реальности же любое современное общество (а под современным обществом понимается транснациональное общество, сформировавшееся в рамках процессов глобализации) представляет собой конгломерат различных по своему составу частей: атомов-индивидов; сообществ, объединенных на основе ценностей традиционных сооб-

ществ; сообществ, сформированных в рамках процессов индустриализации и культурной гомогенизации XIX–XX веков; неотрадиционалистских сообществ и так далее. Такое общество слишком гетерогенно для формирования «общественного договора», поскольку каждый из представленных элементов имеет свои представления о благе и справедливости, что, очевидно, благоприятствует анархизации таких обществ.

Тем не менее в ситуации раннего Нового времени удалось достичь социальной стабилизации и сформировать развитое индустриальное общество, как его называл Э. Геллнер, — значительно более динамичное, нежели аграрное общество, в рамках которого человечество прожило бóльшую часть своей истории.

Как строилось национальное государство

В 2018 году в издательстве «Basic Book» вышла книга израильского мыслителя Йорана Хазони «Добродетель национализма» (Hazoni, 2018). Работа произвела эффект разорвавшейся бомбы, поделив западный научный истеблишмент на тех, кто поддержал аргументы Й. Хазони, и тех, кто предал их анафеме, посчитав, что они дискредитируют наиболее значимые достижения Запада в области культурной политики — транснационализм, мультикультурализм и движение по пути к единому человечеству.

В рамках представляемой позиции Хазони подверг резкой критике икону либерализма Дж. Локка, ставя ему в вину, что английский философ при разработке политической идеологии либерализма игнорировал и важнейшие мотивации человека, и обстоятельства, обусловливающие его действия в том или ином сообществе, и тот факт, что реальный политический мир строится на взаимной лояльности людей в семьях, племенах и нациях, что обусловлено тем культурным наследием, которым овладевает человек в процессе социализации. Кроме того, по мнению Хазони, Локк игнорировал те обязанности, которые принимает на себя индивид перед коллективом, а также требования коллектива к индивиду.

Учение Локка о государстве, утверждает Й. Хазони, рисует слишком идеалистическую картину данного политического института, которая не соответствует реалиям тех национальных государств, которые создавались и существовали в рамках реального исторического процесса. Если у Локка государство создается соглашением индивидов, каждый из которых претендует лишь на то, чтобы в рамках указанного акта соглашения сохранить свою собственность (которая, в конечном счете, и определяет идентичность индивида), то реальные национальные государства создавались коллективами людей, связанных узами взаимной лояльности, строящейся на общей исторической памяти и передаваемых из поколения в поколение традициях.

Объектом критики Хазони выступает и принципиальный отказ Локка от установления пределов того государства, которое он создает. Отказываясь от принципов протестантизма в части следования протестантской политической теории Ветхого Завета, авторы которой принципиально

указывали на важность национальных границ, Локк рисует картину единства всех рационально мыслящих индивидов, которые в принципе не нуждаются в национальных границах, поскольку человечество — это единое сообщество. Однако, как указывает Хазони, пока стремление к всемирной федерации есть не более чем благое пожелание.

На учении Локка основан и принцип нейтрального государства, который предполагает разрыв связи между гражданином и государством, а также сообществом, в котором формируется гражданин, и государством. Хазони задает резонный вопрос о причинах, которые могут побудить гражданина нести тяжкое бремя в пользу государства (служба в армии, уплата налогов) при отсутствии глубокой привязанности к этому государству. Ответ, который дает Хазони, достаточно прост: попытка заменить верность нации, которая воспринимается как значимое сообщество, нейтральными символами (например, конституцией или чем-либо иным) обречена на провал. История демонстрирует, что без сакрализации никакой символ не будет пользоваться уважением, а следовательно, ради подобных символов люди не будут готовы претерпевать лишения. Однако сакрализация возможна только в рамках семьи, племени, нации. И только в рамках указанных сообществ к подобным символам будут относиться с благоговением. Причем с благоговением к этим символам будут относиться только представители указанных сообществ, воспитанные в чувстве этого самого благоговения. Чуждые национальные меньшинства будут смотреть на эти символы как на квазирелигию иной нации и лицемерие с точки зрения их якобы нейтралитета.

В связи с этим представляется важным обратиться к теории происхождения национализма Б. Андерсона, которая поможет пролить свет на вопрос взаимосвязи процессов формирования национальных государств и справедливости как социальной ценности.

Отправной точкой андерсоновского исследования национализма выступает максима: «Быть нацией — это фактически самая универсальная легитимная ценность в политической жизни нашего времени» (Андерсон, 2001: 27). Именно к этой устойчивой культурной аномалии и обращается Андерсон, предпочитая рассматривать нацию и национализм как некий культурный артефакт Нового времени, возникший в конце XVIII века. Но, в отличие от многих мыслителей, которые рассматривали национализм как идеологию наряду с либерализмом и консерватизмом, Андерсон полагает, что «все станет намного проще, если трактовать его так, как если бы он стоял в одном ряду с “родством” и “религией”, а не с “либерализмом” или “фашизмом”» (Андерсон, 2001: 30). В этом же стиле дается и определение нации. Ее Андерсон определяет как «воображенное политическое сообщество, и воображается оно как что-то неизбежно ограниченное, но в то же время суверенное» (Андерсон, 2001: 30).

Андерсон поясняет, почему нация является воображаемым сообществом. Дело в том, что каждый ее член никогда в своей жизни не встречался и не встретится с большинством своих собратьев по нации, но в умах каждого живет сознание этой общности. В отличие от других подобных образований (имеются в виду религиозные общности мировых

религий, единство которых поддерживается лишь представлением об этом единстве), в идее нации изначально заложено осознание общности, она изначально полагается сплоченной, даже при эластичности границ, что предполагает признание со стороны иных наций. Она воображается суверенной, так как в век Просвещения нации хотят свободы, символом чего служит суверенное национальное государство. В конце концов, нация воображается как сообщество, так как «нация всегда понимается как глубокое, горизонтальное товарищество» (Андерсон, 2001: 30).

Все вышеизложенное подводит Андерсона к отправной точке его исследования, одной из основных целей которого является объяснение факта самопожертвования во имя нации, ведь именно эта идея, которая вовсе не является самоочевидной, «дает многим миллионам людей возможность не столько убивать друг друга, сколько добровольно умирать за такие ограниченные продукты воображения» (Андерсон, 2001: 32).

Смерть, пишет Андерсон, несет угрозу забвения. Именно поэтому люди, желая сохранить память живой в век без религии, все чаще обращаются к последующим поколениям, ведь коллективная память народа позволяет преодолеть забвение. С этой попыткой коллективного сохранения памяти о прошлом Андерсон связывает символы поминовения современного общества, в особенности могилы Неизвестного солдата, которые как бы наполнены «призраками национального воображения». В данном случае национализм выступает своеобразной светской религией, которая осуществляет связь между мертвыми и еще не родившимися, между фатальностью и преемственностью и привносит «случай в судьбу» (Андерсон, 2001: 35). Поэтому мы сможем понять национализм, лишь связав его с «широкими культурными системами, которые ему предшествовали и из которых — а вместе с тем и в противовес которым — он появился» (Андерсон, 2001: 35). По сути дела, подобными системами являются мировые религии. И национализм противостоит им.

Андерсон отмечает, что в досовременные эпохи у людей отсутствовало представление об истории как бесконечной цепочке причин и следствий — и, как логический вывод из этого, о пропасти между прошлым и настоящим. Они полагали время одномерностью прошлого и будущего в мимолетном настоящем. Такое изменение миросозерцания нашло выражение в современных романах, где изображается устойчивость конечного социологического сообщества, развивающегося в календарном времени. На страницах этих романов, отмечает Андерсон, читателю предлагают отождествить свое существование и свои поступки с существованием и поступками героев, которые живут в обобщенных социальных ландшафтах и исторических периодах, показанных в ряде развернутых параллельно во времени сценах. Конечно, сообщество в романах является воображаемым, но его устойчивость достигается отнюдь не только языковой общностью с читателем, но и тем, что читателю достаточно хорошо знаком исторический и социальный контекст сцен, в которые помещены герои. В качестве примера Андерсон приводит роман Хосе Рисаля 1887 года «Не прикасайся ко мне», который начинается с обсуждения официального приема, организованного одной из семей, самыми разными, подчас не знакомыми

друг с другом людьми, проживающими в разных частях Манилы. Этот прием, полагает Андерсон, имеет цель создать у читателя идею филиппинского сообщества.

Эту избирательную вымышленность каждый человек испытывает каждый день, когда читает газеты, которые Андерсон называет «бестселлерами-однодневками». С их помощью воображение читателя связывает большое количество не связанных между собой событий, происходящих по всему миру. Именно газеты, отмечает Андерсон, убеждают нас в зримом существовании вымышленного сообщества здесь и сейчас, а в долгосрочной перспективе способствуют созданию «замечательной уверенности сообщества в анонимности, которая является краеугольным камнем современных наций» (Андерсон, 2001: 58).

Однако очевидно, что кто-то должен был выступить носителем идеи нации. По мнению Андерсона, ими стали маргинальные колониальные элиты, которые, получив образование в метрополии, не могли претендовать на те же должности и на тот же статус, что чиновники, прибывшие из сердца империи. Причиной отверженного положения креолов был сам факт их рождения в колониях, что априори, в глазах жителей метрополии, свидетельствовало в пользу того, что по своим качествам они хуже, чем урожденные испанцы, португальцы, англичане и так далее. То есть сам факт рождения национализма был связан с глубоким переживанием несправедливости, что породило чувство ресентимента, преодоление которого виделось именно в националистической мобилизации и последующем создании национального государства, с которым они как представители народа, а также сам народ начинали себя идентифицировать в рамках развернувшейся борьбы (Hroch, 2003).

По факту эта борьба зачастую рассматривалась как борьба за установление справедливости и ликвидацию той несправедливости, которая была причинена тому сообществу, которое они представляли. Причем именно в этой борьбе и устанавливались отличительные черты сообщества, которое требовало к себе лояльности. Российский историк И. Курилла в рамках исследования Американской революции указывал:

> Ни английское общество, ни тем более образованная публика в других европейских странах вплоть до 1770-х годов не считала население [американских] колоний чем-то отличным от жителей Британии. Поэтому начало борьбы за независимость долго не воспринималось в Лондоне как реальная угроза единству империи. Британия привычно подавляла сопротивление покоренных народов, но не смогла вовремя распознать опасность в недовольстве «американских англичан» (Курилла, 2023: 36).

Пример США оказался заразителен, и в течение последующих десятилетий вспыхнули революции в Европе и Латинской Америке.

Однако что оказалось столь привлекательным в революции для колониальных элит, а также для элит «второго эшелона» стран Западной и Центральной Европы? Ответ на этот вопрос можно найти в небольшой брошюре «Что такое третье сословие?», принадлежащей перу одного из активных деятелей Французской революции аббата Сийеса (Аббат Сийес…, 2003). Поставив в начале брошюры три вопроса о сущности и судьбе третьего сословия во Франции, Сийес сообщает читателю, что именно

третье сословие представляет собой нацию и именно к ней в ancien régime была проявлена несправедливость, поскольку нация, в лице третьего сословия, была лишена политических прав, а ее воля была подчинена воле «духовно-дворянско-судейского собрания», подчинившего себе выразителя воли нации — Генеральные штаты. Соответственно революция — это не более чем восстановление справедливости, ликвидация узурпации представительства всего народа со стороны привилегированных сословий. Похожим образом рассуждали и авторы Декларации независимости США, утверждая право на восстание против деспотического правительства в качестве права и долга народа, а право на самоуправление, через волю большинства, в качестве «естественного закона для каждого человеческого общества» (Джефферсон, 1992: 28–29). Но выражение права на самоуправление возможно лишь в условиях единого культурного пространства, единого пространства смыслов, которое бы соответствовало мировоззрению большинства.

В данном случае было бы излишним описывать механизм формирования этого единого культурного пространства. Важно лишь согласиться с мнением Э. Геллнера и отметить, что к началу Французской революции европейские государства уже далеко продвинулись по пути от «классического аграрного общества» с его четкими иерархиями, разделением на высокую (привилегированную) и низкую (народную) культуры, практически непроницаемыми сословными границами к «развитому индустриальному обществу», характеризующемуся единой высокой культурой, семантической дисциплиной, нескончаемыми преобразованиями социальной структуры, гибкой системой социальных ролей. В этом смысле представляется, что Французская революция была, хотя и принципиально важным, лишь заключительным аккордом в процессе формирования национального государства. Нация как форма социального общежития уже существовала, буржуазные революции лишь дали ей сцену, на которой она смогла, с одной стороны, презентовать себя, а с другой — продемонстрировать единство национального и либерального элементов в рамках новой формы социальной организации. В рамках указанной социальной организации либеральный элемент отвечал за утверждение индивидуальной свободы в качестве высшей ценности и ограничение власти общества над личностью, а национальный — за формирование «ответственного сообщества граждан, реализующих свободу путем коллективного усилия по отношению к власти как объекту своего действия». Или, продолжает отечественный философ Э. Паин, «национализм “поставляет” либерализму институциональные, идеологические и психологические инструменты, позволяющие “обуздать” государство и сделать его орудием реализации интересов общества» (Паин, Федюнин, 2017: 38). Национализм превращает государство в инструмент реализации интересов большинства. Он демократизирует государство. Но сам процесс демократизации предполагает существование нации как субъекта, то есть наличие национального единства.

Тезис о важности национального единства как предпосылки демократического государства был высказан в 1970 году американским по-

литологом Д. Растоу, в рамках исследования процессов демократизации обосновавшим позицию, согласно которой признаваемое большинством населения национальное единство (понимаемое Д. Растоу как небезучастность и комплементарность членов социума, их готовность к общественной взаимопомощи) выступает необходимым предварительным условием демократии. Д. Растоу отмечал, что процессы достижения национального единства и демократизации могут быть значительно разнесены по времени (Rustow, 1970). Тем не менее их очевидная связь не вызывает сомнений. При этом сама демократизация зачастую осмысляется именно в терминах справедливости. В данном случае следует сравнить «Что такое третье сословие?» аббата Сийеса и «Рассуждение о представительном правлении» Дж. Ст. Милля. Так, первый считает глубоко несправедливой такую ситуацию, при которой «отдают какую-нибудь общественную должность в удел одной корпорации граждан», вследствие чего «приходится вознаграждать не только то лицо, которое выполняет ее, но и всю группу людей, входящих в корпорацию, которые уже ничего не делают, а равно и их семьи», притом что «все трудное в общественной службе выполняется третьим сословием» (Аббат Сийес…, 2003: 158). Второй, рассуждая о взаимоотношениях ирландцев и англичан и требованиях независимости первых, писал, что основой для формирования единого национального сознания служит справедливое правление и отсутствие привилегий у более многочисленной национальной группы. Только в этом случае, утверждал один из отцов либерализма, «менее многочисленная национальность может примириться со своим положением и окончательно слиться с властвующей национальностью» (Милль, 2006: 323).

Однако классический либерализм, основывающийся на декларативном и в социальной реальности не соблюдающемся принципе меритократии, не предоставляет возможности реализовать принцип справедливости, что в условиях развитого индустриального общества, члены которого вполне осознают свои права и обязанности, представляет существенную проблему.

Итогом размышлений над указанной проблемой стала концепция государства всеобщего благосостояния (welfare state). Попытка реализовать указанный проект была предпринята по окончании Второй мировой войны, когда западные государства приступили к указанной практике. Однако уже в 1970-е годы государство всеобщего благосостояния подверглось существенной критике. Якобы «чрезмерно широкие социальные гарантии, предоставленные государством своим гражданам, высокая безработица, старение населения требовали непрерывного увеличения расходов на государственные социальные программы». Одновременно «его обвиняли в чрезмерной расточительности и неэффективности социальных расходов», что, по мысли критиков, создавало «препятствия для экономического роста» (Сидорина, 2012: 91).

Результатом смены экономической модели с кейнсианской на неолиберальную стало свертывание социальных программ, на которых основывалось государство всеобщего благосостояния. В работе классика монетаризма М. Фридмена «Свобода и капитализм», увидевшей свет в 1962 году,

достаточно четко определены те сферы, которые должны были первыми пасть в борьбе за приватизацию сферы общественных услуг, — здравоохранение и пенсионное обеспечение. Именно на эти две сферы в развитых государствах приходилось до 70–80% социальных расходов. И именно эти две сферы испытали на себе наибольшее давление со стороны реформаторов (Айзинова, 2013). Итогом этого давления стало проведение реформ, направленных на оптимизацию указанных сфер в части снижения расходов государства. Одновременно с этим шел процесс сокращения государственных затрат на здравоохранение.

В результате оказалось, что государство, понимаемое как «res publica», то есть «общее дело», перестало быть таковым. Сокращение расходов на социальные программы, которые фактически играли роль признаваемого справедливым перераспределения создаваемого обществом продукта, привело к росту неравенства, а как следствие — к делегитимации существующего социального порядка как справедливого. Проблематизация справедливости существующего социального порядка привела к распаду связки национализма и либерализма, что поставило под вопрос легитимность существующих социальных структур.

Далее будет рассмотрен вопрос кризиса национального государства как результат эрозии идеи справедливости, обеспечивающей связку национализма и либерализма.

Кризис национального государства как кризис идеи справедливости

В книге «Краткая история равенства» один из наиболее авторитетных современных экономистов, Т. Пикетти, указывает, что современный мир был рожден «движением за равенство», которое существует и по сей день. Движение это

> стало следствием восстаний и борьбы с несправедливостью, которая позволила преобразовать властные отношения и низвергнуть поддерживаемые правящими классами институты, чтобы, преодолев существующее в обществе неравенство, заменить их новыми социальными, экономическими, политическими структурами и правилами, более справедливыми и служащими интересам самого широкого большинства (Пикетти, 2023: 21).

Однако, как указывает тот же Т. Пикетти, в настоящее время движение к равенству застопорилось. Кризис национального государства в Европе сопровождался движением к гиперконцентрации собственности в руках отдельных социальных групп. Так, по состоянию на 2020 год 50% самых бедных жителей Европы не имели практически никакой собственности, а 10% самых богатых контролировали более 55% собственности. В США 50% самых бедных владеют только 2% общенациональной собственности, в то время как 10% самых богатых граждан контролируют 72% национальной собственности (Пикетти, 2023: 233).

Возможность подобной концентрации собственности, указывает американский экономист Бранко Миланович, обеспечивается не только режимом наибольшего благоприятствования к накоплению богатства, но и усилением конкуренции между обладателями больших состояний и простыми гражданами в области заработных плат. Так, указывает Ми-

ланович, если для классического капитализма была характерна модель, при которой собственники больших состояний получали прибыль только от эксплуатации указанной собственности, то в ситуации сформировавшегося в 1990–2000-е годы либерально-меритократического капитализма люди, «богатые за счет капитала, богаты и за счет труда» (Миланович, 2022: 35). Иными словами,

> сегодня значительный процент богатых людей составляют высокооплачиваемые менеджеры, веб-дизайнеры, врачи, инвестиционные банкиры и другие представители элитных «профессий». Все они — наемные работники, которым нужно трудиться, чтобы получать свои высокие зарплаты. Но эти же самые люди, будь то по наследству или потому, что накопили достаточно денег за свою трудовую жизнь, также обладают большими финансовыми активами и получают с них значительный доход (Миланович, 2022: 31).

Данные свидетельствуют, что если в 1980 году только 15% в верхнем децилe по доходам от капитала также относились к верхнему децилю по доходу от труда, то в 2017 году этот процент удвоился. Процесс концентрации богатства сопровождался и процессом снижения вертикальной мобильности, а также формированием политических механизмов, направленных на снижение влияния средних и низших слоев населения на принятие политических решений.

Указанные выше процессы сопровождались эрозией того, что называлось социальным государством, то есть набора социально-политических институтов, предоставлявших страхование для купирования негативных последствий распространенных жизненных ситуаций, которые могут оказать существенное влияние на снижение жизненного уровня человека. Б. Миланович отмечает, что в основе социального государства «лежало предположение об общности поведения или, иначе говоря, о культурной, а зачастую и этнической однородности» (Миланович, 2022: 86), поскольку функционирование социального государства возможно, только если оно распространяется на всех граждан государства и созданы механизмы преодоления «проблемы безбилетника». Процессы глобализации, обусловившие, с одной стороны, снижение уровня доходов среднего класса и рост миграции, а с другой — стремление высшего класса отгородиться от основной массы населения, создали объективные препятствия для дальнейшей реализации программы социального государства и, как следствие, реализации принципа социальной справедливости за счет связей, которые с момента буржуазных революций соединяли элиты со своим народом.

Дальнейшая эрозия справедливости и национальной общности обусловливается кризисом первичной ячейки общества, о которой писал Й. Хазони, — семьи. Атомизация общества, характерная для современного гиперкапитализма, бьет по семье, которая утратила свое экономическое значение, а следовательно, стала своеобразным социальным атавизмом, не востребованным в современных цепочках экономического и социального производства. Человек, живущий в богатом обществе, практически все функции семьи может отдать на аутсорс. Более того, отказ от семьи может быть обусловлен тем, что семья не соответствует тем пред-

ставлениям, которые продвигаются капитализмом. Семья представляет собой другой мир, отличный от того, что формируется капиталистическим способом производства. Семья — это мир, в котором взаимопомощь «своим» обусловливается исключением «чужих». Отказ от данных принципов обусловливает и отказ от семьи.

Одновременно наблюдается и изменение природы человека. Справедливость и лояльность по отношению к «своим», лежащие в основе существования национального государства, отныне являются непомерно дорогими. Как следствие, «доброжелательность размывается с двух сторон: атомизация опустошает семейную жизнь, а краткость взаимодействий сводит к минимуму потенциально “любезное” поведение […] И все это происходит на фоне фундаментальной аморальности» (Миланович, 2022: 313).

Итогом этого становится разрушение универсальности принципа справедливости как одной из основополагающих добродетелей человека и, как следствие, распад национального государства, которое строилось на основе основополагающей универсальности этого принципа, обеспечивающей связку принципов либерализма (основывающихся на обеспечении сферы самодеятельности индивида, в рамках которой достигнутый им успех рассматривается как легитимный) и национализма (обеспечивающего социальную основу существования индивида). Подобная утрата ведет к пока не осознаваемой, но от этого не теряющей своей важности атомизации обществ, их распаду на конгломерат различных по своему составу частей, которые вряд ли в качестве идеи справедливости смогут предложить нечто большее, чем знаменитая готтентотская мораль: «добро — это когда он [готтентот] украдет много коров, а зло — когда у него украдут» (Соловьев, 2012: 96).

ЛИТЕРАТУРА

Аббат Сийес: от Бурбонов к Бонапарту (2003). СПб.: Алетейя.

Айзинова И. М. (2013). Европейская социальная политика в период кризиса: обзор систем пенсионного обеспечения и здравоохранения в странах ЕС // Научные труды: Институт народнохозяйственного прогнозирования РАН. № 11. С. 7–35.

Андерсон Б. (2001). Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Канон-Пресс-Ц.

Батиев Л. В. (2012). Закон и право в философии Фомы Аквинского // Философия права. № 1 (50). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/zakon-i-pravo-v-filosofii-fomy-akvinskogo (дата доступа: 26.01.2025).

Белявский В. (2011). Вавилон легендарный и Вавилон исторический. М.: Ломоносовъ.

Берри Б., Матраверс М. (2001). Справедливость (статья из Философской энциклопедии) // Россия — Запад: философские основания социокультурной толерантности: материалы Летней школы молодых ученых (Екатеринбург, сентябрь 2000 г.): в 2 ч. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та. С. 143–158.

Беспалько В. Г. (2020). Сакральные начала и содержание принципа справедливости в праве древних государств // Социально-политические науки. Т. 10. № 2. С. 45–54.

Волков Н. С. (2016). Эволюция концепции справедливости от античности до эпохи глобализации // Вестник Московского университета. Сер. XXVII «Глобалистика и геополитика». № 1. С. 72–82.

Геллнер Э. (2002). Пришествие национализма. Мифы нации и класса // Нации и национализм. М.: Праксис. С. 146–200.

Гусейнов А. А., Ирлитц Г. (1987). Краткая история этики. М.: Мысль.

Джефферсон Т. (1992). О демократии. СПб.: Рес гумана: Лениздат.

Жданов В. В. (2013). Представления о справедливости в контексте предфилософских категорий древнеегипетской культуры // Пространство и время. № 4 (14). С. 105–110.

Законы вавилонского царя Хаммурапи (2020) / пер. В. А. Якобсона в частич. обработке А. А. Немировского; коммент. А. А. Немировского. URL: www.hist.msu.ru/ER/Etext/hammurap.htm (дата доступа: 05.02.2020).

Йегер В. (2001). Пайдейя. Воспитание античного грека. М.: Греко-лат. кабинет.

Канарш Г. (2018). Справедливость // Философская антропология. Т. 4. № 1. С. 244–262.

Клочков И. С. (1983). Духовная культура Вавилонии. Человек, судьба, время. М.: Наука.

Курилла И. (2023). Американцы и все остальные: истоки и смысл внешней политики США. М.: Альпина Паблишер.

Лахман Р. (2010). Капиталисты поневоле: конфликт элит и экономические преобразования в Европе раннего Нового времени. М.: Территория будущего.

Макинтайр А. (2000). После добродетели: исследования теории морали. М.; Екатеринбург: Акад. проект: Деловая кн.

Материалисты Древней Греции: собрание текстов Демокрита, Гераклита, Эпикура (1955). М.: Гос. изд-во полит. лит.

Миланович Б. (2022). Капитализм и ничего больше: будущее системы, которая правит миром. М.: Изд-во Ин-та Гайдара.

Милль Дж. Ст. (2006). Рассуждение о представительном правлении. Челябинск: Социум.

Нозик Р. (2008). Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН.

Паин Э. А., Федюнин С. Ю. (2017). Нация и демократия: перспективы управления культурным разнообразием. М.: Мысль.

Пикетти Т. (2023). Краткая история равенства. М.: Изд-во АСТ.

Померанц К. (2017). Великое расхождение: Китай, Европа и создание современной мировой экономики. М.: Дело.

Разин А. В. (2004). Этика. М.: Акад. проект.

Ролз Дж. (1995). Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та.

Саврей В. Я. (2019). Концепция справедливости в античном сознании // Совр. наука: актуал. проблемы и практики. Сер. «Познание». № 9. С. 96–101.

Сидорина Т. Ю. (2012). Операция «Welfare State»: решило ли государство всеобщего благосостояния проблемы идеального государства? // Пространство экономики. № 3. С. 84–99.

Соловьев В. С. (2012). Оправдание добра. М.: Ин-т рус. цивилизации: Алгоритм.

Сорокин П. (2005). Социология революции. М.: Территория будущего.

Трубецкой С. Н. (1910). Метафизика в Древней Греции. М.

Упоров И. В. (2016). Источники и понятие естественных прав человека // Теория и практика современной науки. № 3 (9). С. 501–506.

Философия эпохи ранних буржуазных революций (1983). М.: Наука.

Черных С. Н. (2011). Понятие «Справедливость» в средневековой философии // Вестник ВГТУ. № 4. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/ponyatie-spravedlivost-v-srednevekovoy-filosofii (дата доступа: 26.01.2025).

Greenfeld L. (1992). Nationalism: Five Roads to Modernity. Cambridge (MA): Cambridge Univ. Press.

Hamedi A. (2014). The Concept of Justice in Greek Philosophy (Plato and Aristotle) // Mediterranean Journal of Social Sciences. Vol. 5. № 27. P. 1163–1167.

Hazoni Y. (2018). The Virtue of Nationalism. L.: Basic Book.

Hroch M. (2003). Social Precondition National Revival in Europe. Columbia.

Rožič P. (2014). A Critique of MacIntyre's Self-Correction Attempt: A Better Metaphysical Grounding? // Bogoslovni Vestnik. № 74. P. 55–59.

Rustow D. A. (1970). Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model // Comparative Politics. Vol. 2. No. 3. P. 337–363.

Spruyt H. (1994). The Sovereign State and Its Competitors. Princeton: Princeton Univ. Press.

REFERENCES

Abbot Sieyès: From the Bourbons to Bonaparte (2003), Saint Petersburg: Aletejya.

Ajzinova I. M. (2013) "European Social Policy during the Crisis: An Overview of the Pension and Health Care Systems in EU Countries", *Nauchnye trudy: Institut narodnohozyajstvennogo prognozirovaniya RAN*, no. 11, pp. 7–35.

Anderson B. (2001) *Imagined Communities. Reflections on the Sources and Spread of Nationalism*, Moscow: Kanon-Press-C.

Batiev L. V. (2012) "Justice and Law in the Philosophy of Thomas Aquinas", *Filosofiya prava*, no. 1 (50) (https://cyberleninka.ru/article/n/zakon-i-pravo-v-filosofii-fomy-akvinskogo, accessed on 26.01.2025).

Belyavskij V. (2011) *Legendary Babylon and Historical Babylon*, Moscow: Lomonosov.

Berri B., Matravers M. (2001) "Justice (Article from the Philosophical Encyclopedia)", *Russia — the West: Philosophical Foundations of Socio-Cultural Tolerance*, Ekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta, pp. 143–158.

Bespal'ko V. G. (2020) "Sacred Principles and Content of Justice in Ancient State Law", *Social'no-politicheskie nauki*, vol. 10, no. 2, pp. 45–54.

Chernyh S. N. (2011) "The Concept of Justice in Medieval Philosophy", *Vestnik VGTU*, no. 4 (https://cyberleninka.ru/article/n/ponyatie-spravedlivost-v-srednevekovoy-filosofii, accessed on 26.01.2025).

Gellner E. (2002) "The Coming of Nationalism. Myths of Nation and Class", *Nations and Nationalism*, Moscow: Praksis, pp. 146–200.

Greenfeld L. (1992) *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge (MA): Cambridge University Press.

Gusejnov A. A., Irlitc G. (1987) *A Short History of Ethics*, Moscow: Mysl'.

Hamedi A. (2014) "The Concept of Justice in Greek Philosophy (Plato and Aristotle)", *Mediterranean Journal of Social Sciences*, vol. 5, no. 27, pp. 1163–1167.

Hazoni Y. (2018) *The Virtue of Nationalism*, L.: Basic Book.

Hroch M. (2003) *Social Precondition National Revival in Europe*, Columbia.

Jefferson T. (1992) *On Democracy*, Saint Petersburg: Res gumana: Lenizdat.

Jeger V. (2001) *Paideia. The Education of an Ancient Greek*, Moscow: Greko-latinskij kabinet.

Kanarsh G. (2018) "Justice", *Filosofskaya antropologiya*, vol. 4, no. 1, pp. 244–262.

Klochkov I. S. (1983) *The Spiritual Culture of Babylonia. Man, Fate, Time*, Moscow: Nauka.

Kurilla I. (2023) *Americans and Everyone Else: The Origins and Meaning of US Foreign Policy*, Moscow: Al'pina Pablisher.

Lahman R. (2010) *Capitalists Against Their Will: Elite Conflict and Economic Transformation in Early Modern Europe*, Moscow: Territoriya budushchego.

Laws of the Babylonian king Hammurapi (2020) (www.hist.msu.ru/ER/Etext/hammurap.htm, accessed on 05.02.2020).

MacIntyre A. (2000) *After Virtue: Studies in Moral Theory*, Moscow; Ekaterinburg: Akademicheskij proekt: Delovaya kniga.

Materialists of Ancient Greece: A Collection of Texts by Democritus, Heraclitus, Epicurus (1955), Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoj literatury.

Milanovich B. (2022) *Capitalism and Nothing Else: The Future of the System That Rules the World*, Moscow: Izdatel'stvo Instituta Gajdara.

Mill J. S. (2006) *Reflection on Representative Government*, Chelyabinsk: Socium.

Nozik R. (2008) *Anarchy, State, and Utopia*, Moscow: IRISEN.

Pain E. A., Fedyunin S. Yu. (2017) *Nation and Democracy: Prospects for Managing Cultural Diversity*, Moscow: Mysl'.

Philosophy of the Era of Early Bourgeois Revolutions (1983), Moscow: Nauka.

Piketti T. (2023) *A Brief History of Equality*, Moscow: Izdatel'stvo AST.

Pomerants K. (2017) *Great Divergence: China, Europe, and the Creation of the Modern World Economy*, Moscow: Delo.

Razin A. V. (2004) *Ethics*, Moscow: Akademicheskij proekt.

Rawls J. (1995) *Theory of Justice*, Novosibirsk: Izd-vo Novosib. un-ta.

Rožič P. (2014) "A Critique of MacIntyre's Self-Correction Attempt: A Better Metaphysical Grounding?", *Bogoslovni vestnik*, no. 74, pp. 55–59.

Rustow D. A. (1970) "Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model", *Comparative Politics*, vol. 2, no. 3, pp. 337–363.

Savrej V. Ya. (2019) "The Concept of Justice in the Ancient Consciousness", *Sovremennaya nauka: aktual'nye problemy i praktiki. Seriya "Poznanie"*, no. 9, pp. 96–101.

Sidorina T. Yu. (2012) "Operation Welfare State: Has the Welfare State Solved the Problems of the Ideal State?", *Prostranstvo ekonomiki*, no. 3, pp. 84–99.

Solovyov V. S. (2012) *Justification of Good*, Moscow: Institut russkoj civilizacii: Algoritm.

Sorokin P. (2005) *Sociology of Revolution*, Moscow: Territoriya budushchego.

Spruyt H. (1994) *The Sovereign State and Its Competitors*, Princeton: Princeton University Press.

Trubetskoy S. N. (1910) *Metaphysics in Ancient Greece*, Moscow.

Uporov I. V. (2016) "Sources and Concept of Natural Human Rights", *Teoriya i praktika sovremennoj nauki*, vol. 3, no. 9, pp. 501–506.

Volkov N. S. (2016) "Evolution of the Concept of Justice from Antiquity to the Era of Globalization", *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. XXVII: Globalistika i geopolitika*, no. 1, pp. 72–82.

Zhdanov V. V. (2013) Ideas of Justice in the Context of Pre-Philosophical Categories of Ancient Egyptian Culture, *Prostranstvo i Vremya*, vol. 4, no. 14, pp. 105–110.