

ISBN 3034-4409  
ISSN 3034-4417 (Online)



ЖУРНАЛ О ЦЕННОСТЯХ

ТОМ 1 # 3 2024 ЖУРНАЛ О ЦЕННОСТЯХ

JOURNAL ON VALUES



Издается с 2024 года, выходит 4 раза в год

Учредитель – Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»

Выпускается при поддержке факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ

#### Главный редактор

А.В. ПАВЛОВ

#### Ответственный секретарь

О.А. ГЛЕБОВ

#### Редакционная коллегия

Н.Б. АФАНАСОВ (ИФ РАН, Москва)

Т.А. ВАРХОТОВ (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва)

В.В. ЗОЛОТУХИН  
(НИУ ВШЭ, Москва)

В.С. МАРТЬЯНОВ (Институт философии и права Уральского  
отделения РАН, Екатеринбург)

А.В. ПАВЛОВ (НИУ ВШЭ, Москва)

#### Редакция

И.И. ПАВЛОВ

(ответственный редактор)

Т.Г. ШЕЙНОВ

(редактор сайта)

Адрес: 105066, Москва,  
ул. Старая Басманная, 21/4

E-mail редакции: [patria@hse.ru](mailto:patria@hse.ru)

Сайт: <https://patria.hse.ru>

#### Редакционный совет

Н.Ю. АНИСИМОВ, председатель совета  
(НИУ ВШЭ, Москва)

Ф.Е. АЖИМОВ (НИУ ВШЭ, Москва)

Л.В. БАЕВА (Астраханский государственный  
университет им. В. Н. Татищева, Астрахань)

Ю.А. БУБНОВ (Воронежский государственный  
университет, Воронеж)

А.А. ГУСЕЙНОВ (ИФ РАН, Москва)

М.Е. КОЗЛОВ (Общецерковная аспирантура  
и докторантура им. святых равноапостольных  
Кирилла и Мефодия, Москва)

А.П. КОЗЫРЕВ (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва)

Н.В. КУЗНЕЦОВ (СПбГУ, Санкт-Петербург)

К.И. МОГИЛЕВСКИЙ (Министерство науки и высшего  
образования России, Москва)

М.О. ОРЛОВ (Саратовский национальный  
исследовательский университет им. Н.Г. Чернышев-  
ского, Саратов)

А.В. ТРЕТЬЯКОВ (Администрация Президента России,  
Москва)

Издание зарегистрировано Федеральной службой  
по надзору в сфере связи, информационных техно-  
логий и массовых коммуникаций, регистрационный  
номер: серия ПИ № ФС77-88655 от 05.11.2024.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензи-  
рования и экспертного отбора.

Перепечатка материалов без разрешения  
правообладателей запрещена.

# PATRIA

2024

volume 1

# 3

JOURNAL ON VALUES



Published since 2024, Frequency—four issues per year

Founder – HSE University

Published with the support of the HSE Faculty of Humanities

## Chief Editor

ALEXANDER V. PAVLOV

## Executive Secretary

OLEG A. GLEBOV

## Editorial Board

NIKOLAY B. AFANASOV  
(RAS, Moscow)

TARAS A. VARKHOTOV  
(MSU, Moscow)

VSEVOLOD V. ZOLOTUKHIN  
(HSE, Moscow)

VIKTOR S. MARTIANOV  
(RAS, Ekaterinburg)

ALEXANDER V. PAVLOV  
(HSE, Moscow)

## Editorial Team

ILIA I. PAVLOV (Executive Editor)

TIKHON G. SHEYNOV  
(Website Editor)

Editorial Office Address:  
Staraya Basmannaya Str. 21/4,  
105066 Moscow, Russia

E-mail: [patria@hse.ru](mailto:patria@hse.ru)

Website: <https://patria.hse.ru>

## Advisory Board

NIKITA YU. ANISIMOV, Council Chair (HSE, Moscow)

FELIX E. AZHIMOV (HSE, Moscow)

LYUDMILA V. BAEVA (ASU, Astrakhan)

YURIY A. BUBNOV (VVSU, Voronezh)

ABDULASAM A. GUSEINOV (RAS, Moscow)

MAXIM E. KOZLOV (Saints Cyril and Methodius Institute  
for Postgraduate Studies, Moscow)

ALEXEY P. KOZYREV (MSU, Moscow)

NIKITA V. KUZNETSOV (St. Petersburg State University,  
Saint Petersburg)

KONSTANTIN I. MOGILEVSKIY (Ministry of Education  
and Science of Russia, Moscow)

MIKHAIL O. ORLOV (SSU, Saratov)

ANDREY V. TRETYAKOV

(Administration of the President of Russia, Moscow)

The journal is registered by the Federal Service  
for Supervision in the Sphere of Communications,  
Information Technologies and Mass Media, registration  
number: series PI No. FS77-88655 dated Nov. 05, 2024.

Published materials have undergone the procedure  
of peer review and expert selection.

Reprinting of materials without the permission  
of copyright holders is prohibited.

ISSN 3034-4409

ISSN 3034-4417 (Online)

© HSE University, 2024

# СОДЕРЖАНИЕ

Слово главного редактора <i>Александр Павлов</i>	6
<b>Традиционные ценности</b>	
Традиционные ценности: понятие и смыслы <i>Людмила Баева</i>	8
Вопрос о традиционных российских ценностях в перспективе онтологической герменевтики <i>Илья Павлов</i>	23
Россия на Востоке <i>Алексей Маслов</i>	52
<b>Приглашение к дискуссии</b>	
Отказ от Другого и катастрофа троичной любви как основная структура современности <i>Артём Космарский</i>	75
<b>Критика и рецензии</b>	
Недобрый взгляд других <i>Виктор Мартьянов</i>	101

# CONTENTS

Editor's introduction <i>Alexander Pavlov</i>	6
<b>Traditional Values</b>	
Traditional Values: A Concept and Meanings <i>Liudmila Baeva</i>	8
The Question of Traditional Russian Values in the Perspective of Ontological Hermeneutics <i>Iliia Pavlov</i>	23
Russia in the East <i>Alexey Maslov</i>	52
<b>Invitation to the Discussion</b>	
The Rejection of the Other and the Catastrophe of Trinitarian Love as the Basic Structure of Modernity <i>Artyom Kosmarski</i>	75
<b>Criticism and Reviews</b>	
The Unkind Look of Others <i>Victor Martyanov</i>	101

# Слово главного редактора

*Александр Павлов*

Доктор философских наук, профессор.

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва).  
Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, 21/4.

E-mail: apavlov@hse.ru

Мы рады представить вниманию читателя третий номер журнала «Patria». Этот выпуск вновь посвящен традиционным ценностям, что не удивительно, учитывая фокус издания.

В теме номера раздел исследований открывается статьей **Людмилы Баевой** (Астраханский государственный университет им. В. Н. Татищева) «Традиционные ценности: понятие и смысл». Обрисовывая существующие позиции по вопросу о природе ценности, автор предлагает рассмотрение ценностей в теоретической рамке экзистенциальной аксиологии. На основе данного подхода в статье разрабатывается обновленная типология ценностей и уточняется дефиниция традиционных ценностей в их отличии от ценностей либеральных. Предложенный автором пересмотр позволяет по-новому взглянуть на столкновение либеральных и традиционных ценностей, усиливающееся в условиях современных цивилизационных разломов.

Статья **Ильи Павлова** (НИУ ВШЭ) «Вопрос о традиционных российских ценностях в перспективе онтологической герменевтики» представляет собой философскую рефлексию о том, как именно мы можем понимать концепт российских традиционных ценностей. Автор разрабатывает понимание российских традиционных ценностей исходя из обращения философии Мартина Хайдеггера к теме мира и бытия. Автор, тем не менее, расходится с Хайдеггером в акценте на смерти и осуществляет связанный с ценностью жизни поворот к феноменологии прошлого. На этом пути обнаруживается возможность тематизировать Россию как констелляцию исторических и пространственных перспектив, которые, следуя онтологии Лейбница, Илья Павлов понимает как действительные перспективы России как общей реальности.

В материале **Алексея Маслова** (ИСАА МГУ им. М. В. Ломоносова) «Россия на Востоке» детально рассматриваются отношения России и Востока в истории и современности. В работе дается подробный исторический очерк восточного направления российской политики – в плане как присоединения восточных земель к Российскому государству, так и выстраиванию отношений с восточными странами. Анализируя современные отношения России и Востока, в частности, отношения с Китаем, автор делает вывод о том, что для успешного развития восточного направления политики должно произойти осознание самобытности российской культуры. В этом случае в Востоке мы сможем увидеть не «чужого» или, наоборот, «похожего», а огромное разнообразие самых разных культур, подходов и экономик, с которыми возможен равный и взаимовыгодный диалог.

В разделе «Приглашение к дискуссии» мы представляем статью **Артема Космарского** (НИУ ВШЭ) «Отказ от Другого и катастрофа троичной любви как основная структура современности». Автор предлагает по-новому взглянуть на актуальные проблемы любовных, семейных и сексуальных отношений в современном мире, а также сдвигов в ценностях и установках и ставит под вопрос распространенное представление о том, что главным в ориентации, влечении, идентичности является сексуальный объект. Вместо этого в статье предлагается рассматривать в качестве первичного и фундаментального то, являются ли отношения между людьми двоичными или троичными. В статье вводятся понятия «двоица» – отношения только между двумя людьми, исключаящие Третьего, – и «троица» – отношения, в которых есть место для Третьего, будь то ребенок, другой любимый или слово. Автор показывает, как в XX–XXI веках двоица утверждается в качестве базовой структуры отношений и восприятия мира в самых разных сферах, от литературы и искусства до этики и политики, и как это связано с нормализацией развода и проч.

В блоке рецензий и критики мы публикуем отклик **Виктора Мартынова** (Институт философии и права Уральского отделения РАН) на монографию Леонида Фишмана «Неравенство равных. Концепция и феномен ресентимента», вышедшей в Издательском доме ВШЭ. В рецензии подробно рассматривается работа автора книги по реконструкции феномена ресентимента в истории и современности и выявлению причин радикализации массовых механизмов ресентимента в эпоху модерна.

# Традиционные ценности: понятие и смыслы

*Людмила Баева*

Доктор философских наук, профессор.

Проректор по научной деятельности и приоритетным проектам.

Астраханский государственный университет имени В. Н. Татищева (Астрахань).

Российская Федерация, 414056, Астрахань, ул. Татищева, 20А.

E-mail: baevaludmila@mail.ru

**Аннотация.** Ценности определяют направленность, устремления, приоритеты социальной динамики, что позволяет рассматривать их как своеобразные проекты будущего в настоящем. Выступая ядром мировоззрения, квинтэссенцией социально-политического сознания, этнокультурного менталитета, конфессиональных традиций, этической и эстетической реальности, ценностные основания личности и общества являются важнейшим объектом исследования социогуманитарных и философских наук, изучение которого позволяет выявить смыслы и значения происходящих процессов и явлений. Одной из главных тенденций в современной ценностной динамике является столкновение либеральных и традиционных ценностей, которое отражается в противостоянии и взаимодействии стран Европы и Азии, Запада и Востока и усиливается в условиях цивилизационных разломов. Современный глобальный мир столкнулся с грандиозным по значимости противостоянием ценностных систем традиционного и либерального типов цивилизаций. И современные социальные конфликты, и противостояние цивилизаций – это во многом конфликты ценностных систем, ценностной идентичности, ценностных суверенитетов. В рамках исследования ставится задача уточнения содержательного наполнения понятия «традиционные ценности», роль которого в современном российском обществе и социогуманитарном знании продолжает возрастать. Для этого последовательно решаются ряд задач: общая характеристика основных подходов к пониманию сущности ценностей, формирование типологии ценностей, исследование содержания и смысла понятий «традиционные» и «либеральные» ценности, уточнение границ и содержательного наполнения понятия традиционных ценностей. На основе различных подходов к пониманию ценностей и построению их типологии представлен экзистенциально-аксиологический подход, позволяющий дать уточненную дефиницию традиционных ценностей.

**Ключевые слова:** ценности, аксиология, ценности либеральные, ценности традиционные, безопасность, устойчивость

**Для цитирования:** Баева Л. В. (2024). Традиционные ценности: понятие и смыслы // Patria. Т. 1. № 3. С. 8–22.

## Дискуссии о природе и генезисе ценностей

Исследования в области изучения ценностей связаны с историей аксиологической мысли и различными подходами в понимании природы, сущности, субъекта ценностей, их классификации, типологии и оценки их роли в социальной динамике. Прежде чем перейти к изучению отдельных видов ценностей, важно еще раз напомнить аргументы и подходы аксиологов, создавших фундамент современных знаний этой области философского знания.

Философское исследование ценностей, их природы, классификаций, иерархии имеет давние традиции. Как известно, введение понятия «ценность» в ранг философской категории связывают с именем Г. Лотце, который определял ценность как атрибут духовного мира, не постижимый методами естественных наук, недоступный миру фактов. Несмотря на

достаточно позднее формирование самого понятия «ценность», аксиологические проблемы присутствовали в философии со времен ее становления, а сами термины «ценность» и «оценка» имеют смысловое выражение практически во всех языках.

В целом среди многообразия подходов к пониманию ценности можно выделить следующие основные направления:

1. Понимание мира ценностей как *объективного* бытия, имеющего трансцендентальную природу и иррациональное происхождение. Это подход представляли в разные эпохи Г. Лотце (1882), М. Шелер (1994), Н. Гартман (Hartman, 1935), В. Виндельбанд (1904, 1993), Г. Риккерт (1911), Вл. Соловьев (1994), Н. Бердяев (1923, 1989), Н. Лосский (1931, 1999), Д. фон Гильдебранд (2001) и другие.

2. Понимание ценности в качестве *субъект-объектного* феномена, результата взаимодействия личностей в обществе, продукта социокультурного взаимодействия. Этот подход представляли Ф. Brentano (2000), М. Вебер (1990), Г. Зиммель (1996), В. П. Тугаринов (1960), М. С. Каган (1974), Л. Н. Столович (1994), М. А. Розов (1987), С. Ф. Анисимов (1988), Р. Инглхарт и К. Вельцель (2011, 2015) и другие.

3. Понимание ценности как продукта объективных потребностей личности, формирующийся преимущественно под воздействием биологического фактора (воли, неосознанных инстинктов): А. Шопенгауэр (1992), Р. Б. Перри (1926), З. Фрейд (1992), Ю. Вейденгаммер (1911) и другие.

4. Понимание ценности как субъективного феномена, имеющего своим источником совокупность интеллектуальных, психологических, нравственных особенностей личности: Д. Юм (2005), И. Кант (1980), Дж. Дьюи (2001), М. Рокич (Rokeach, 1973) и другие.

5. Понимание ценности как выражения творчества человека, наделяющего мир смыслами и значениями, противостоящих миру природных потребностей, возвышаясь над ними: Г. Зиммель (1996), М. Хайдеггер (1993), Ж.-П. Сартр (2002), В. Франкл (2000) и другие.

Таким образом, природа и источник ценности в философии далеки от единства в понимании, а само это понятие достаточно сложно. Признавая в качестве источника ценности высшее духовное бытие, трансцендентный субъект, мыслители отталкиваются от аргумента о том, что ценности имеют вечный и надындивидуальный характер, не зависящий от человека и человечества, тогда как последние могут только принимать, усваивать, разделять высшие воплощения значимости. Этот подход объясняет незыблемость ценностей, их внеисторическую, непреходящую силу.

С позиции другого типа объективизма, связанного с биологическими, природными факторами, ценности близки к потребностям – точнее, представляют собой их объект. При этом имеются в виду не только витальные ценности (жизнь, здоровье, безопасность, продолжение рода), но и обусловленные инстинктами социальные, культурные ценности, а также этические и эстетические (трактуемые в основном утилитарно). Этот подход также приводит к пониманию единства ценностей и их относительно различия в тех или иных культурах, имеющих этногенетические особенности (коллективизм, индивидуализм и другие).

Субъективизм в понимании ценности, напротив, выводит их из способности человека к творчеству и наделению смыслами и значениями окружающих объектов и продуктов сознания. С позиции этого подхода ценности множественны, разнообразны, индивидуальны, несоизмеримы, но имеют общее, поскольку человеку свойственно усваивать выработанные референтной группой нормы и цели, признавать их как собственные.

Социокультурный подход, сегодня представленный наиболее широко, связывает ценности с особенностями историко-культурного, социально-политического, экономического, религиозного факторов, оказывающих влияние на мировоззрение личности и общества в целом. Ценности при этом понимаются как ядро духовной жизни общества (цивилизации, культуры и так далее), но имеют исторически обусловленный характер, могут различаться в тех или иных традициях в зависимости от особенностей сформировавшегося уклада жизни.

От того, является ли ценность продуктом сознания человека (общества) или имеет объективную, внеличностную природу, зависит и отношение к роли ценности, с одной стороны, и к ценностям различного типа – с другой. Если ценности – продукт сознания, они могут принципиально различаться, будучи манифестацией тех или иных типов личностей и обществ. Если природа ценностей – высшая, то и сами ценности имеют характер постулата, императива, трактуемого однозначно для всех. Эти особенности следует иметь в виду, обращаясь к изучению отдельных типов ценностей и их субъектов.

Формулировки и дефиниции ценности могут быть также различны, поэтому в нашем исследовании мы будем отталкиваться от предложенного нами ранее подхода, обозначаемого как экзистенциальная аксиология (Баева, 2004).

Ценности – доминанты сознания и жизнедеятельности, активно влияющие на внутреннее развитие личности и окружающий мир через наполнение их значимостью и смыслами. Ценность представляет собой воплощение тех или иных качеств объекта, имеющих наибольшую положительную оценку со стороны личности и общества. Ценности концентрируют образ должного, желаемого, образцового, что может относиться как реальным состояниям и объектам (например, ценности жизни, здоровья, молодости, семьи и другие), так и к идеальным, желаемым, задающим цели жизнедеятельности (гармония, мир, благо, справедливость и другие). В социальном отношении ценности оказывают преобразующее влияние на окружающую внешнюю реальность, направляя деятельность индивидов к тем или иным значимым целям, формируя направленность социальных процессов. Ценности общества представляют собой воплощение тех скрепляющих социальные группы универсалий, которые выступают основанием их культурного (этнического, конфессионального, государственного, корпоративного, субкультурного и так далее) единства, имея своей природой исторически сложившуюся коммуникацию людей, рациональные принципы их жизнедеятельности, моральные регуляторы и нормы.

Виды ценностей, формируемых человеком и обществом, разнообразны, что отражает многогранность способностей человека и его устремлений. Типы или виды ценностей различаются в зависимости от объекта, на который они направлены, и формирующих их факторов:

1. Витальные ценности, имеющие биологическое начало, связаны с жизнеобеспечением: природа, жизнь, здоровье, долголетие, сила, продолжение рода, благоприятная окружающая среда и другие.

2. Социальные ценности, обусловленные социальным взаимодействием, кооперацией, и организацией сообществ: человечество, общество, государство, гражданское общество, семья, прогресс, мир и другие.

3. Религиозные ценности, связанные с верой в высшее духовное начало и стремлением к бессмертию: Бог, душа, спасение, святость, вера, откровение, община, священные тексты и другие.

4. Этические ценности, связанные с межличностным взаимодействием, его нормами и добродетелями: благо, или добро, любовь к окружающим, честь, достоинство, верность и другие.

5. Эстетические ценности, связанные с эмоциональным восприятием мира и творчеством: прекрасное, красота (естественная и созданная человеком), гармония, гениальность, произведения искусства и другие.

6. Когнитивные ценности, связанные с познанием: истина, интеллект, знание, образование, просвещение, наука, рациональность, опыт и так далее.

7. Экономические ценности, связанные с материальным благополучием и полезностью для человека и общества: богатство, собственность, капитал, деньги, прибыль, производство, технический прогресс, технологии и другие.

8. Правовые ценности, связанные с правами и свободами личности: закон, свобода, права человека, равенство, справедливость и другие.

9. Экзистенциальные ценности, связанные с саморазвитием личности: смысл жизни, самосовершенствование, саморазвитие, любовь, творчество и другие.

10. Культурные ценности, связанные с особенностями коллективной идентичности, языковыми, ментальными особенностями, сформированными в рамках той или иной традиции.

В психологии и социологии принято разделять инструментальные и терминальные ценности. Терминальные ценности связаны с целью, наивысшими устремлениями личности, они более устойчивы и носят коллективный характер (Rokeach, 1973). Инструментальные ценности отражают то, что помогает достичь желаемого устремления, более индивидуализированы, обусловлены социально-статусными различиями, которые влияют на избираемый набор инструментальных ценностей.

Важно отметить и разделение понятий «ценности» и «ценностные устремления» (ориентеры, аттитюды). Если ценности имеют обобщенный субъект, общечеловеческую значимость, проявляются как воплощения смыслозначимых целей для целых эпох или сообществ, то ценностные ориентиры – это преобладающие для индивидуальных личностей те или

иные качества, свойства или объекты (феномены, идеи), имеющие многообразные проявления.

Структура ценности проявляется в трех уровнях, в которых существует и выражается ценность: значимость, смысл и переживание.

Значимость воплощает собой некую интенсивность положительной реакции субъекта по отношению к свойству, состоянию или качеству объекта (явления), соответствие особенностей объекта смыслу и целям существования индивида. Значимость объекта определяется в связи с богатством и полнотой его свойств. Смысл как второй важнейший уровень ценности проявляется как осознание (теоретическое или жизненно-практическое) назначения объекта (качества, состояния) и его связи с собственным онто-проектом, смыслом жизни. М. Шелер называл «обоснованность» одним из атрибутов ценности, понимая под этим, что каждое звено ценностного ряда обосновано более высокими по отношению к нему ценностями: витальные ценности в целом обоснованы позитивной ценностью жизни, жизнь как таковая обоснована духовными ценностями и так далее (Шелер, 1994: 312). Осмысленные, осознанные ценности усиливаются по значимости и выступают факторами субъективного воздействия на внешнюю реальность. По словам В. Франкла, «ценности можно определить как те универсалии смысла, с которыми сталкивается общество, а то и все человечество» (Франкл, 2000: 263). Переживание, третий важнейший уровень в составе ценностей, есть предпочтение чего-либо на основе чувственно-эмоционального отношения к объекту. Эмоциональная окрашенность, способность вызывать переживание отличают ценности от знаний. Ценности имеют символическое проявление, через которое может олицетворяться широкая гамма чувств и смыслов, сфокусированная в едином образе (ценность матери-Земли, истины, Родины, гуманизма, справедливости и другие).

Структура ценности, таким образом, имеет своими основаниями все важнейшие сферы восприятия и активности субъекта: волевою, бессознательно архетипическую, эмоциональную, рациональную, интуитивную и экзистенциальную.

### **Ценности культуры**

Разделение на традиционные и либеральные ценности связано с социальными ценностями и ценностями культуры. На их современное понимание значительное влияние оказала теория ценностей культуры Р. Инглхарта и К. Вельцеля, которая легла в основу типологии ценностей и понимания социальной динамики как трансформации общества от ценностного традиционализма к либерализму (Инглхарт, Вельцель, 2011). В рамках этой теории выявляются два основных измерения кросс-культурных ценностей, преобладающих в мире: традиционные и секулярно-рациональные; ценности выживания и ценности самовыражения. Традиционные ценности подчеркивают важность религии, связей между родителями и ребенком, уважения к авторитету и традиционным семейным ценностям. У обществ, где преобладают традиционные ценности,

высокий уровень национальной гордости, связи с национальной культурой и традициями. Светско-рациональные, или либеральные ценности, с позиции этого подхода, имеют противоположные значения. Люди, разделяющие их, уделяют меньше внимания религии, семейным ценностям и роли авторитета, национальным традициям. Ценности выживания делают акцент на экономической и физической безопасности. Ценности самовыражения придают высокий приоритет охране окружающей среды, растущей толерантности к иностранцам, мигрантам и сексуальным меньшинствам, гендерному равенству и растущим требованиям к участию в принятии решений в экономической и политической жизни.

К постматериальным ценностям Р. Инглхарт относил установки, характерные для поколений, рожденных после 1990-х годов, ведущие к максимальному самовыражению и раскрытию творческого потенциала личности: стремление к независимости, свобода выбора, получение качественных услуг, образование, саморазвитие, неограниченный доступ к информации и другие (Инглхарт, Вельцель, 2011: 25–75).

По мере того, как основные потребности в физической безопасности и экономическом благополучии удовлетворяются, все большее внимание, согласно этой теории, начинает уделяться ценностям самовыражения. С индустриализацией и ростом постиндустриального общества смена поколений приводит к тому, что ценности самовыражения становятся широко распространенными. Р. Инглхарт и К. Вельцель при этом полагали, что природа ценностей обусловлена не столько экономическими факторами, сколько социокультурными, среди которых главную роль играют конфессия, философия, идеология, политическая система (Инглхарт, Вельцель, 2011: 198). Исследователи называют эти факторы «культурным фоном», который определяет уровень традиционности ценностей.

На основе длительных кросс-культурных исследований, Р. Инглхарт и К. Вельцель обосновали, что группы, условия жизни которых обеспечивают людям более сильное чувство экзистенциальной безопасности, все больше акцентируют внимание на секулярно-рациональных ценностях и ценностях самовыражения. Однако в глобальном масштабе базовые условия жизни отличаются друг от друга гораздо больше, чем внутри самих обществ, так же как и опыт экзистенциальной безопасности и индивидуальной активности, которые формируют ценности людей. При этом отмечалось, что важную роль в постиндустриальных обществах играют ценности «самовыражения» и «эмансипативные» ценности (Вельцель, Инглхарт, 2015: 233–261). Для них характерно доминирование стремления к свободе выбора и равенству возможностей, гендерного равенству, личной автономии и свободе голоса людей. Эмансипативные ценности являются наиболее ярким проявлением либерального мировоззрения, общества информационной культуры, в которой преобладают индивидуализм, автономность, плюрализм, право выбора. Этот тип ценностей связан с утверждением атомарной основы общества, главной опорой которого выступает личность, а не семья или социальная группа.

Эта теория в значительной степени повлияла на последующие дефиниции традиционных и либеральных ценностей несмотря на то, что

она и не является в полной мере последовательной. Если следовать этой теории, либеральные ценности соответствуют типу общества с высоким экономическим ростом, защищенностью жизни и свободы человека. Тогда логично признать, что при попадании социальной системы в положение высокой нестабильности, глобальных угроз выживанию, нарушению экзистенциальной безопасности (эпидемии, войны, природные катаклизмы), ее система ценностей будет меняться в сторону традиционализма (который соответствует обществу, где безопасность не обеспечена). Это в то же время противоречит логике самой теории, которая предполагает, что либерализм неизбежно наступает по мере стабилизации в сфере безопасности и далее только усиливается (вплоть до эмансипативности). Авторы теории не смогли предположить факторов, проявившихся в XXI веке (пандемия, военно-политические конфликты), которые привели к утрате безопасности, но при этом не изменили сущность традиционной и либеральной систем. Также следует отметить, что в социальной практике зачастую встречаются общества с гибридными ценностями, демонстрируя их синтез, – например, высокая роль исторических традиций при либеральной системе ценностей в Великобритании (Hobsbawm, Ranger, 1983), сочетание традиционализма и либерализма в современной Турции, Южной Корее и других странах. Информационная эпоха, во многом отмеченная изменением ценностей «поколения Z», в странах с традиционными ценностями также отмечена высокой степенью гибридизации ценностей.

Традиционные и либеральные ценности связаны не только и не столько с отношением к безопасности, они неотделимы от особенностей социальной организации и динамики типов цивилизаций, имеющих подобное наименование, ориентированных на различные модели социальной жизни и культурный идентичности. Традиционные ценности сложились во многих странах, на разных континентах, их и сегодня разделяет большая часть человечества.

### **Традиционные и либеральные ценности**

К признакам традиционных ценностей в широком смысле можно отнести стремление к гармонии с окружающим миром, природой, обществом; опору на традиции, историю своего народа, опыт предков; коллективизм, единство, солидарность, высокую роль семьи, социальных обществ и государства; символичность, преобладающий религиозный тип мировоззрения; патернализм, высокую роль государственности. Традиционные цивилизации стремятся к сохранению, воспроизводству своих идейных оснований, консолидирующих общество. При этом общества с традиционными ценностями не отрицают научного и технологического прогресса, им также свойственно саморазвитие, обновление техноуклада, экономический рост. Однако в общественном сознании материальные блага, прагматические, утилитарные цели в них не доминируют, а уступают место духовным и социально-политическим связующим идейным основаниям.

Либеральный тип цивилизации, называемый также инновационным техногенным, выражает устремление к разрыву целого, доминированию

особенного и единичного, многогранным проявлением свободы. Идеалы единства и целостности здесь уступили место идеалами обновления, множественности выбора, утверждения прав и свобод личности как автономной единицы.

В социально-политической области характерной чертой либерального, инновационного типа цивилизации выступает стремление к защите личности и ее частного интереса от подчинения обществу и его связям. Стремление к автономии породило, с одной стороны, правовые и нравственные нормы, демократию и свободы, а с другой – усиливали отчуждение, одиночество, эгоцентризм.

Ценность традиции во многом выступает определяющей для жизнедеятельности общества, символизируя темпоральное единство человечества, коллективность его существования. На первый взгляд роль традиции особенно значительна лишь на ранней ступени развития человечества, когда было важно сохранить воспроизводство моделей поведения и системы ценностей от поколения к поколению. По словам Э. Шилза, традиция связана с повторяемостью – в почти идентичной форме – структур поведения и характера верований на протяжении нескольких поколений или в течение длительного времени в рамках одной культуры (Shils, 1981).

Традиция оказывается воплощением связей человека с миром, обществом, предками, этносом, семьей. Эта связь, с одной стороны, ограничивает свободу и творчество личности, с другой – питает и наполняет индивидуальное существование энергией общества, рода, этнической группы, несмотря на консервативность и незыблемость. По словам Н. Бердяева, «консервативное начало не есть начало насилующее и не должно быть им. Это свободно-органическое начало» (Бердяев, 1923: 100). Однако, отмечает философ, консерватизм не противоположен развитию, но это развитие опирается на верность истории и своим предкам. При этом важно сохранять верность исторической правде, не искажать ее, поскольку в этой правде также есть сила, «привлекающая сердце народное, обоснованная в его духовной жизни» (Бердяев, 1923: 100). Э. Фромм в свою очередь отмечал, человек, «который познал самого себя и свою способность ощущать одиночество, стал бы беспомощной пылинкой на ветру, если бы ему не удалось наладить эмоциональную связь с миром, которая удовлетворила бы его потребность: отнести самого себя к миру и быть с ним единым целым» (Фромм, 1999: 104).

С позиции западной, либеральной культуры традиционность видится как ограничение свободы, как объективация, подчинение личности. Так, Э. Фромм отмечал: благодаря тому, что человек остается связанным с обществом традициями, он «добивается комфортного существования в мире, однако платит за этот комфорт непомерно высокую цену – становясь подчиненным, зависимым, а также соглашаясь на блокировку развития своего разума» (Фромм, 1999: 105). Традиционность предполагает в определенной мере отказ от утверждения ценности индивидуальности как терминальной цели, но она наполняет личностное бытие общезначимым смыслом, ценностями, которые проверены опытом многих поколений. Коллективные переживания, знания, устремления, сформировавшиеся

под влиянием деятельности личностей, обладающих высоким уровнем духовного развития, для большинства оказываются не ограничением свободы, а обогащением внутреннего бытия обыденно-мыслящего субъекта систематизированным надындивидуальным знанием.

Развитие установок на индивидуализм, независимость характерны для культуры США и стран Западной Европы; в том числе это проявилось в стремлении к независимости от уз семьи, утверждению индивидуальности. Так, Г. Хофстеде, характеризуя особенности семьи в обществах, где преобладает индивидуализм, отмечал, что для них характерны «малые семьи», состоящие из родителей и детей (либо с одним родителем), причем совершеннолетние дети быстро отделяются от родителей и живут самостоятельно, а общение с родителями сводится к минимуму. Все это способствует тому, что «человек совершенно не чувствует зависимости от группы» (Hofstede, 2011).

Еще в конце 80-х Дж. Нейсбит в работе «Мегатренды» также отмечал тенденцию кризиса и деградации традиционной семьи в США. По его словам, в 70-х в США «по-настоящему хотели жениться только священники» (Нейсбит, 2003). Преобладающими в либеральной модели культуры для индивида становились стремления к душевному комфорту и гедонизм. По мере развития либерализма доминирующие в обществе ценности становятся все более непримиримыми по отношению к представителям традиционных взглядов. Так, например, семья, основанная на традиционных отношениях, не рассматривается как норма, а лишь как один из возможных ее видов, который рассматривают как пережиток прошлого (Нейсбит, 2005). «Позитивная дискриминация», первоначально выступая инструментом закрепления прав уязвимых меньшинств, постепенно стала идеологической целью, вытесняющей традиционные установки (Володин, 2022).

Утверждение либеральных ценностей, в основе которых лежат интересы индивида и его благополучия, оказалось также тесно связано с развитием потребления, консьюмеризмом, где удовлетворение потребностей личности в их бесконечном многообразии (многие из которых искусственно моделируется и навязывается с помощью маркетинга и рекламы) при предложении различных выборов товаров и услуг становилось основой экономического техноуклада. С развитием информационного и цифрового общества ценностный вектор еще более сфокусировался на интересах индивида, который становился все более автономным, самодостаточным, способным удаленно осуществлять коммуникацию, получать разнообразные блага, выполнять трудовую функцию.

Ценности становятся важным элементом социальной реальности, которая создается для поддержания и консолидации сложившейся системы жизнедеятельности. Символическое проявление ценностей в динамике социальной коммуникации формирует социально значимые образы, способные вызывать эмоциональные переживания на основе ассоциативных представлений, и становится своего рода аттрактором, задающим контур и доминанты социальному пространству. П. Бергер и Т. Лукман раскрыли механизмы формирования социальной реальности через институализа-

цию и сигнификацию коммуникативных практик (Бергер, Лукман, 1995). Если принимать позиции конструктивизма, следует признать, что конструирование ценностей, как традиционных, так и либеральных, оказывается непосредственно связано с социальной безопасностью и устойчивостью. Традиционные ценности имеют направленность на духовную сферу (нравственную, религиозную) и сильные коллективные связи, сохранение сложившихся норм и устоев, в то время как либеральные ценности фиксируются на рационально-прагматической сфере, автономности субъекта, постоянном обновлении правил и норм. Каждая из этих моделей способствует устойчивости своей социальной системы: традиционные ценности способствуют консолидации общества в целом, осознанию его органического единства; либеральные ценности способствуют развитию индивидуальности и ее устойчивости как самостоятельного микросоциума. Для преодоления отчужденности и утраты питающих человека значимых социальных связей (семейные отношения, наставничество, дружба, любовь) либеральная социальная модель находит опоры в самоудовлетворении, множественном выборе и самопрезентации. Если традиционные ценности последовательно дифференцируют добро и зло, моральные нормы и аморализм, классические стандарты добродетельности, красоты, истины, то либеральные системы ценностей строятся исходя из предельного плюрализма, множественности как в этике, так и в эстетике и эпистемологии. Ризомность (разнонаправленность и равноправность всех отклонений), принцип «допустимо все!» (в познании и в социальной практике), культ многообразия отличают и характеризуют либеральную аксиомодель.

Таким образом, формулируя понятие традиционных ценностей, мы приходим к следующему выводу. Традиционные ценности – это смысло-значимые ориентиры жизнедеятельности, ядро мировоззрения личности и культуры, выражающие стремление к устойчивому сохранению единства человека и общества (государства, социальной группы), связи с его историческим прошлым, национальными и культурными особенностями, приоритетом классических духовных (нравственных, эстетических, когнитивных, религиозных) принципов и добродетелей. Традиционные ценности характеризуются коллективизмом, социальным единством, солидарностью, высокой ролью семьи, социальных обществ и государства, а также следованием исторически установленным канонам понимания блага, истины, красоты, гуманности без стирания и размывания их границ. Общества же с преобладанием традиционных ценностей характеризуются внутренней стабильностью, внешней независимостью, самостоятельностью пути развития. С позиции экзистенциального анализа традиция есть позитивная форма осознания личностью связи с опытом предшествующих поколений, через признание его достоинств и его усвоение. Традиционные ценности с этой позиции есть проверенные временем социальные ориентиры, способствующие органическому единению человека с миром и наделению смыслом собственной жизни как части истории своего народа. Слово «традиционные» в понятии «традиционные ценности» означает не что эти ценности архаичные или примитивные, но что они устойчивы к изменениям, будучи универсальными и общепри-

знанными и представляя собой наилучшие ответы на вызовы человеку, которые сохранились сквозь историю и поэтому обрели статус социально значимых и долговечных.

Ценности могут находить выражение как в повседневной практике, нормах и законах, в религиозных учениях, так и в произведениях художественного творчества, философских концепциях, гражданских кодексах. Ценности при этом не просто фиксируют то, что есть, но задают образ должного, совершенного бытия, направляя и умножая усилия человека и общества к их воплощению. Изучая ценности, исследователи могут сделать обоснованный прогноз социальной динамики, поскольку реализация значимых для человека целей становится одним из механизмов и факторов развития (или изменения) общества. Поэтому анализ ценностной картины общества во многом позволяет понять как сущность той или иной социальной системы, так и направленность ее изменений.

## ЛИТЕРАТУРА

- Анисимов С. Ф.* (1970). Ценности реальные и мнимые. М.: Мысль.
- Баева Л. В.* (2004). Ценностные основания индивидуального бытия: опыт экзистенциальной аксиологии. М.: Прометей.
- Бергер П., Лукман Т.* (1995). Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум.
- Бердяев Н. А.* (1923). Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. Берлин: Обелискъ.
- Бердяев Н. А.* (1989). Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда.
- Брентано Ф.* (2000). О происхождении нравственного познания. СПб.: Алетейя.
- Вебер М.* (1990). Избранные произведения / пер. с нем. М.: Прогресс.
- Вельцель К. П., Инглхарт Р. Ф.* (2015). Политическая культура, массовые убеждения и изменения ценностей // *Харпфер К. В., Бернхаген П., Инглхарт Р. Ф., Вельцель К. П. (ред.)* Демократизация. М.: Издательский дом ВШЭ. С. 233–261.
- Виндельбанд В.* (1904). Прелюдии: философские речи и статьи. СПб.: Издание Д. Е. Жуковского.
- Виндельбанд В.* (1993). Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. М.: Наука.
- Володин К. А.* (2022). Зарубежная практика позитивной дискриминации // *Политика и общество*. № 1. С. 30–36.
- Гильдебранд Д. фон* (2001). Этика. СПб.: Алетейя.
- Дьюи Дж.* (2001). Реконструкция в философии. М.: Логос.
- Зиммель Г.* (1996). Избранное. Созерцание жизни. Т. 2. М.: Юрист.
- Инглхарт Р., Вельцель К.* (2011). Модернизация, культурные изменения и демократия: последовательность человеческого развития. М.: Новое издательство.
- Каган М. С.* (1974). Человеческая деятельность. М.: Политиздат.
- Кант И.* (1980). Трактаты и письма. М.: Наука.
- Лосский Н. О.* (1999). Бог и мировое зло. М.: Терра, Республика.
- Лосский Н. О.* (1931). Ценность и Бытие. Бог и Царство Божие как основа ценности. Париж: YMCA-PRESS.
- Лотце Г. Р.* (1882). Основания практической философии. СПб.: Типография М. И. Румша.
- Нейсбит Дж.* (2005). Высокая технология, глубокая гуманность: Технологии и наши поиски смысла / пер. с англ. А. Н. Анваера. М.: АСТ: Трауюиткнига.

- Нейсбит Дж.* (2003). Мегатренды. М.: АСТ.
- Риккерт Г.* (1911). Науки о природе и науки о культуре. СПб.: Образование.
- Розов М. А.* (1987). Проблема ценностей и развитие науки // Наука и ценности. Новосибирск: Наука.
- Сартр Ж.-П.* (2002). Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. М.: Республика
- Соловьев Вл.* (1994). Чтения о богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трех разговоров»: Краткая повесть об Антихристе / сост., вступ. и прим. А. Б. Муратова. СПб.: Художественная литература.
- Столович Л. Н.* (1994). Красота. Добро. Истина: очерк истории эстетической аксиологии. М.: Республика.
- Тугаринов В. П.* (1960). О ценностях жизни и культуры. Л.: Изд-во ЛГУ.
- Франкл В.* (2000). Воля к смыслу. М.: Апрель-Пресс; Изд-во ЭКСМО-Пресс.
- Фрейд З.* (1992). Будущее одной иллюзии // Психоанализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс.
- Фромм Э.* (1999). Революция надежды. СПб.: Ювента.
- Хайдеггер М.* (1993). Время картины мира // *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика. С. 41–63.
- Шелер М.* (1994). Формализм в этике. Избранные произведения. М.: Гнозис. С. 259–339.
- Шопенгауэр А.* (1992). Мир как воля и представление. М.: Наука.
- Юм Д.* (1995). Исследование о человеческом разумении. М.: Прогресс.
- Hartman N.* (1935). Ethik. Berlin und Leipzig: De Gruyter.
- Hobsbawm E., Ranger T.* (1983). The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hofstede G.* (2011). Dimensionalizing Cultures: The Hofstede Model in Context. Online Readings in Psychology and Culture. Unit 2. URL: <http://scholarworks.gvsu.edu/orpc/vol2/iss1/8> (date of access: 02.11.2024).
- Perry R. B.* (1926). General Theory of Value. New York.
- Rokeach M.* (1973). The Nature of Human Values. New York: Free Press.
- Shils E.* (1981). Tradition. London, Boston: Faber & Faber.

# Traditional Values: A Concept and Meanings

*Liudmila Baeva*

Doctor of Letters (Philos.), Professor.

Vice-Rector for Research and Priority Projects

Astrakhan Tatishchev State University. (Astrakhan).

20A Tatishcheva str., Astrakhan, 414056, Russian Federation.

E-mail: baevaludmila@mail.ru

**Abstract.** Values determine the orientation, aspirations, priorities of social dynamics, which allows us to consider them as peculiar projects of the future in the present. Acting as the core of the worldview, the quintessence of socio-political consciousness, ethno-cultural mentality, confessional traditions, ethical and aesthetic reality, the value foundations of personality and society are the most important object of research in socio-humanitarian and philosophical sciences, the study of which allows us to identify the meanings and meanings of ongoing processes and phenomena. One of the main trends in modern value dynamics is the clash of traditional and liberal values, which is reflected in the confrontation and interaction of the countries of Europe and Asia, West and East and is intensified in the conditions of civilizational fractures. The modern global world is faced with a grandiose confrontation of value systems of traditional and liberal types of civilizations. Both modern social conflicts and the confrontation of civilizations are largely conflicts of value systems, value identity, and value sovereignty. Within the framework of the study, the task is to clarify the content of the concept of “traditional values”, the role of which in modern Russian society and socio-humanitarian knowledge continues to increase. To do this, a tasks are consistently solved: a general description of the main approaches to understanding the essence of values, the formation of a typology of values, the study of the content and meaning of the concepts of “traditional” and “liberal” values, clarifying the boundaries and content of the concept of traditional values. Based on various approaches to understanding values and building their typology, an existential-axiological approach is presented, which allows us to give a refined definition of traditional values.

**Keywords:** values, axiology, liberal values, traditional values, security, sustainability

**For citation:** Baeva L. V. (2024). Traditional Values: A Concept and Meanings // *Patria*. Vol. 1. No. 3. P. 8–22.

**doi:** 10.17323/3034-4409-2024-1-3-8-22

## REFERENCES

- Anisimov S. F. (1970). *Cennosti real'nye i mnimye* [Real and Imaginary Values], Moscow: Mysl'.
- Baeva L. V. (2004). *Cennostnye osnovaniya individual'nogo bytiya: opyt ekzistencial'noj aksiologii* [The Value Foundations of Individual Existence: the Experience of Existential Axiology], Moscow: Prometej.
- Berdyayev N. A. (1923). *Filosofiya neravenstva. Pis'ma k nedrugam po social'noj filosofii* [The Philosophy of Inequality. Letters to the Enemies on Social Philosophy], Berlin: Obelisk.
- Berdyayev N. A. (1989). *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [The philosophy of Freedom. The Meaning of the Creative Act], Moscow: Pravda.
- Berger P., Luckmann T. (1995). *Social'noe konstruirovaniye real'nosti. Traktat po sociologii znaniya* [Social Construction of Reality. A Treatise on the Sociology of Knowledge], Moscow: Medium.
- Brentano F. (2000). *O proiskhozhdenii nraustvennogo poznaniya* [On the Origin of Moral Knowledge], Saint Petersburg: Aletejya.

- Dewey J. (2001). *Rekonstrukciya v filosofii* [Reconstruction in philosophy], Moscow: Logos.
- Frankl V. (2000). *Volya k smyslu* [The Will to Meaning], Moscow: Aprel'-Press, Izd-vo EKSMO-Press.
- Freud S. (1992). *Budushchee odnoj illyuzii* [The Future of One Illusion], Moscow: Rennans.
- Fromm E. (1999). *Revolyuciya nadezhdy* [The Revolution of Hope], Saint Petersburg: YUventa.
- Hartman N. (1935). *Ethik*. Berlin und Leipzig: De Gruyter.
- Heidegger M. (1993). *Vremya kartiny mira* [The Age of the World Picture], Moscow: Respublika, pp. 41–63.
- Hildebrand D. von (2001). *Etika* [Ethics], Saint Petersburg: Aletejya.
- Hobsbawm E., Ranger T. (1983). *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hofstede G. (2011). *Dimensionalizing Cultures: The Hofstede Model in Context. Online Readings in Psychology and Culture*. Unit 2. URL: <http://scholarworks.gvsu.edu/orpc/vol2/iss1/8> (date of access: 2 November 2024).
- Hume D. (1995). *Issledovanie o chelovecheskom razumenii* [An Enquiry Concerning Human Understanding], Moscow: Progress.
- Inglehart R., Welzel K. (2011). *Modernizaciya, kul'turnye izmeneniya i demokratiya: Posledovatel'nost' chelovecheskogo razvitiya* [Modernization, Cultural Change and Democracy: The Sequence of Human Development], Moscow: Novoe izdatel'stvo.
- Kagan M. S. (1974). *CHelovecheskaya deyatel'nost'* [Human Activity], Moscow: Politizdat.
- Kant I. (1980). *Traktaty i pis'ma* [Treatises and Letters], Moscow: Nauka.
- Losskij N. O. (1931). *Cennost' i Bytie. Bog i Carstvo Bozhie kak osnova cennostej* [Value and Existence: God and the Kingdom of God as the Basis of Values], Paris: YMCA-PRESS.
- Losskij N. O. (1999). *Bog i mirovoe zlo* [God and the World Evil], Moscow: Terra, Respublika.
- Lotze G. R. (1882). *Osnovaniya prakticheskoj filosofii* [The Metaphysical Foundations of Matter and Mind]. Saint Petersburg: Tipografiya M. I. Rumsha.
- Nasbit J. (2003). *Megatrendy* [Megatrends], Moscow: AST.
- Nasbit J. (2005). *Vysokaya tekhnologiya, glubokaya gumannost': Tekhnologii i nashi poiski smysla* [High Technology, Deep Humanity: Technology and Our Search for Meaning], Moscow: AST: Trayuitkniga.
- Perry R. B. (1926). *General theory of Value*, New York.
- Rickert G. (1911). *Nauki o prirode i nauki o kul'ture* [Natural Sciences and Cultural Sciences], Saint Petersburg: Obrazovanie.
- Rokeach M. (1973). *The Nature of Human Values*, New York: Free Press.
- Rozov M. A. (1987). *Problema cennostej i razvitie nauki* [The problem of values and the development of science]. Nauka i cennosti, Novosibirsk: Nauka.
- Sartre J.-P. (2002). *Bytie i nichto: Opyt fenomenologicheskoy ontologii* [Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology], Moscow: Respublika.
- Scheler M. (1994). *Formalizm v etike. Izbrannye proizvedeniya* [Formalism in Ethics], Moscow: Gnozis, pp. 259–339.
- Schopenhauer A. (1992). *Mir kak volya i predstavlenie* [The World as Will and Representation], Moscow: Nauka.
- Shils E. (1981). *Tradition*, London, Boston: Faber & Faber.
- Simmel G. (1996). *Izbrannoe. Sozercanie zhizni* [Selected Works. Contemplation of Life], Moscow: Urist.

Solov'ev V. I. (1994). *Chteniya o bogochelovechestve. Stat'i. Stihotvoreniya i poema. Iz "Treh razgovorov": Kratkaya povest' ob Antihriste* [Readings on God-Manhood. Articles. Poems and a Poem. From "Three Conversations": A Short Story about the Antichrist], Saint Petersburg: Hudozhestvennaya Literatura.

Stolovich L. N. (1994). *Krasota. Dobro. Istina: Ocherk istorii esteticheskoy aksiologii* [Beauty. Goodness. Truth: An Essay on the History of Aesthetic Axiology], Moscow: Respublika.

Tugarinov V. P. (1960). *O cennostyah zhizni i kul'tury* [About the values of life and culture], Leningrad: Izd-vo LGU.

Volodin K. A. (2022). Zarubezhnaya praktika pozitivnoj diskriminacii [Foreign Practice of Positive Discrimination]. *Politika i Obshchestvo*, no. 1, pp. 30–36.

Weber M. (1990). *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Papers], Moscow: Progress.

Welzel K. P., Inglehart R. F. (2015). Politicheskaya kul'tura, massovye ubezhdeniya i izmeneniya cennostej [Political Culture, Mass Beliefs and Changes in Values]. *Demokratizaciya* [Democratization] (ed. by C. Haerpfer, P. Bernhagen, R. F. Inglehart, and C. Welzel), Moscow: Izdatel'skij dom VSHE, pp. 233–261.

Windelband V. (1904). *Prelyudii: Filosofskie rechi i stat'i* [Preludes: Philosophical Speeches and Articles], Saint Petersburg: Izdanie D. E. Zhukovskogo.

Windelband V. (1993). *Filosofiya v nemeckoj duhovnoj zhizni XIX stoletiya* [Philosophy in the German Spiritual Life of the XIX Century], Moscow: Nauka.

# 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, расходится 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 россиян 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 кажет себя через себя (Хайдеггер, 1997: 28–31), так что в конечном счете феномен оказывается «формально определен как то, что кажет 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. Биbihина, который рассматривает человека как вырастающего из мира, в том числе материально (Биbihин, 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, – Биbihин не следует догматически, что еще в большей степени усиливает реалистскую ориентацию Биbihина на мир (ср.: Биbihин, 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 ко 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 современным.

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 неэкслюзивную 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 волны» (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 Basmanaya 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]. *Sovremennyye Zapiski*, no. 31, pp. 280–305.
- Berdyayev N. A. (1931). *Hristianstvo i klassovaya 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 osnovaniya 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 postnicsheanskoe 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 razvitija [“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.

# Россия на Востоке

*Алексей Маслов*

Доктор исторических наук, профессор, директор.  
Институт стран Азии и Африки МГУ имени М. В. Ломоносова.  
Российская Федерация, 125009, г. Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1.

E-mail: amaslov@iaas.msu.ru

**Аннотация.** Статья посвящена рассмотрению отношений России и Востока в истории и современности. В работе дается подробный исторический очерк восточного направления российской политики – в плане как присоединения восточных земель к Российскому государству, так и выстраивания торговых, дипломатических, политических отношений с восточными странами, в первую очередь – с Китаем и Японией. Рассматривается восприятие Востока российскими интеллектуалами XVIII–XX веков, в том числе в плане осознания российской идентичности. Анализируются современные отношения России и Востока, в частности, отношения с КНР. Делается вывод о том, что для успешного развития восточного направления политики должно произойти осознание глубочайшей самобытности российской культуры, необходимое для того, чтобы видеть в Востоке не «чужого» или, наоборот, «похожего», а огромное разнообразие самых разных культур, подходов и экономик, к которым надо подходить рационально, отстаивая национальные интересы и участь поддерживать равный и взаимовыгодный диалог.

**Ключевые слова:** Россия, Восток, история России, востоковедение, Китай

**Для цитирования:** Маслов А. А. (2024). Россия на Востоке // *Patria*. Т. 1. № 3. С. 52–74.

## Восток в повседневном сознании

Восток в российском повседневном сознании, в политических и экономических доктринах всегда занимал большое место. При этом Россия всегда психологически помещала себя на «западе», и несмотря на огромную часть территории, лежащую на востоке, никогда не позиционировал себя как азиатская или «восточная» держава, хотя споры об «азиатской» компоненте в российских традициях неоднократно возникали в XIX и XX веках. Однако к настоящему моменту возобладала точка зрения, что несмотря на многочисленные заимствования из цивилизаций и культур разных народов российская культура и все ее компоненты представляют собой самобытную цивилизацию, несводимую ни к «западу», ни к «востоку».

Тем не менее, Россия всегда смотрела на обобщенный Восток – прежде всего, на Азию и Ближний Восток – как на нечто «неродное», но крайне необходимое для обретения идентичности через осознание «чужого», но тем не менее близкого и необходимого. И самое большое территориальное развитие России происходило именно по восточному вектору, где российская геополитика соприкасалась сначала с народами нынешней азиатской части России, а затем с Китаем, Японией, Кореей, Индией, а за морями – и со странами юго-восточной Азии. Восток нужен был как для развития торговли, приращивания земель, так и для обретения собственной идентичности через осознания «чужого», через отрицание собственных нормативов культуры и традиций. И здесь путешествия и записки таких землепроходцев как Афанасий Никитин (XV век), Ермак Тимофеевич (1532–1582) и Ерофей Хабаров (1608–1671), видных ученых-китаеведов и сотрудников русской духовной миссии в Китае И. К. Рассохина (1707–1761), А. Л. Леон-

тьева (1716–1786), Иакинфа Бичурина (1777–1853), начальника русской православной миссии в Японии Николая (Касаткина) (1861/1870–1912) и многих других являют собой яркий пример идеи роста России на Восток. И если Ближний Восток, прежде всего мусульманские страны, для России были торговыми или политическими партнерами/соперниками, то обобщенный Дальний Восток – местом цивилизационного освоения и приращения территорий.

### Граница с «востоком»

Продвижение России на Восток было частью значительно более глобальных процессов, которые происходили в мире. На западном направлении Россия к петровским временам выстроила весьма гибкую политику, сложную систему альянсов, военных операций и многосторонних отношений. Азиатское направление было куда менее развито. И если на западном направлении Россия географически «уперлась» в уже устоявшиеся государства и альянсы, восточное направление открывало большие перспективы, а потому с XVI века Россия активно развивается по «восточному вектору». Существовал еще и южный (формально юго-западный) вектор – взаимодействие с государствами арабского мира.

«Восток» начинался в ту пору отнюдь не там, где мы сегодня его представляем, – не с Китая, Японии или Кореи. Он пролегал значительно ближе и затрагивал множество народов, проживавших к востоку от уральских гор, и в этом смысле российская геостратегия пролегла через земли, уже заселенные различными народами самобытной культуры. Культурные обмены были весьма высоки, то есть никакой культурно-этнической изоляции не существовало. Формально «восток» начинался к востоку от Уральских гор, но резкого перепада между «западом» и «востоком» не существовало, к тому же зоны тундры, леса и степи простираются по обе стороны от уральской возвышенности. Урал не мог являться и барьером для передвижения народов или передачи культур, так как между южной оконечностью возвышенности и Каспийским морем открывается равнина – по сути большой проход, обеспечивающий легкое передвижение в обоих направлениях. И хотя на старых картах нередко рисовалась сплошная гряда гор, в действительности Урал не мешал кочевым миграциям проникать через этот разрыв. Исторически культурно-хозяйственные обмены начались весьма давно, например, еще в XIX веке уральская гряда не мешала группам новгородских добытчиков пушнины и торговцев регулярно пересекать Сибирь.

Границы «запада» и «востока» и, как следствие, «азиатского» населения России были достаточно условны, что также связано с особенностями исторического формирования «восточной идентичности».

Например, к западу от Урала проживало значительное «азиатское» население, которое после распада Великой Монгольской империи было сосредоточено прежде всего в Казанском, Астраханском и Крымском ханствах. В верховьях Волги и Камы проживало множество татар и башкир, принявших ислам, чувашей, а также финно-угорских марийцев, мордвы

и удмуртов, частично исповедовавших анимизм. Несмотря на завоевания в XVI веке, население Казанского и Астраханского ханств не было полностью ассимилировано, хотя на обращение их в православие были направлены значительные усилия

Южная граница Европейской части России и Азии представляла собой такую же проблему определения «европейского» и «не-европейского» населения России, как и восточная граница. После завоевания Южного Кавказа Кавказские горы служили некой «южной границей», но это оставило христианское армянское и грузинское население за пределами Европы, в то время как ногайцы, кабардинцы и другие азиатские народы оказались в Европе. Официально правительство признавало две границы с Азией: внутреннюю – по традиционным линиям Уральских и Кавказских гор – и внешнюю – по международным соглашениям с Османской империей, с Каджраским Ираном, Афганистаном и Цинским Китаем.

### **Восточный вектор российской политики**

Российская политика в отношении продвижения на восток становится все более активной, начиная с XVI века, в результате чего и происходит в конечном счете соприкосновение с китайской империей Цин вдоль Амура и с Японией через море. Но этому предшествовал долгий этап завоевания сибирских и дальневосточных земель, присоединения их к Российской империи.

Здесь можно выделить несколько этапов. Проникновение русских в лесную зону Предуралья и Сибири, в отличие от других районов, было обусловлено в первую очередь экономическими факторами. В XV веке земли за Уралом были хорошо известны охотникам из Новгорода и Москвы, которые заходили сюда в поисках ценных мехов, прежде всего соболя. Торговля пушниной вскоре привела к культурному конфликту с местным населением. Начиная с 1483 года, московский князь впервые попытался рассматривать сбор мехов как дань (ясак), в то время как племенные вожди считали это формой бартера. Несмотря на различия в восприятии, порой приводившие к жестоким столкновениям, московское правительство расширяло свои экспедиции. Однако прежде, чем в полной мере использовать богатства Сибири, необходимо было устранить серьезную преграду на пути продвижения на восток, которую представляло собой татарское мусульманское Казанское ханство, одно из нескольких наследников Великой Монгольской империи. Хотя Иван IV рассматривал свою кампанию против Казани как христианский поход, в составе московских войск было много татар, а союз Ивана с другими мусульманскими группами, такими как ногайские кочевники и Крымское ханство, усложнил картину. Активное освоение Сибири началось после падения Казани в середине 1550-х годов. К XVII веку меха составляли 10% доходов московского правительства.

Сибирское ханство было последним из организованных препятствий на пути на восток. Иван IV даровал Строгановым, богатой семье промышленников, привилегии и земли за Уралом – один из немногих слу-

чаев, когда государство доверило частным предпринимателям задачу расширения царства. Они наняли небольшой отряд казаков под предводительством Ермака, вольного казака с Дона. В 1581–1585 годах Ермак предпринимает несколько походов в Сибирь, открывая новые пути и основывая несколько поселений. Вооруженные огнестрельным оружием, они разгромили большие армии сибирского хана, вооруженные только луками и стрелами. Но вскоре Ермак и его отряд были убиты. Затяжная борьба за покорение Сибири велась регулярными войсками Москвы в союзе с русскими крестьянами-переселенцами.

Новый виток интереса к дальневосточным и сибирским землям возникает в период царствования Михаила Федоровича Романова (1613–1645). В 1632 году Петр Бекетов основывает Якутский острог, а Иван Москвитин в 1632–1639 годах предпринимает поход к берегам Охотского моря, выходит к Охотскому (Ламскому) морю в районе устья реки Ульи. Здесь был поставлен первый острог – «зимовье с острожком». В 1643–1653 годы экспедиция под руководством Василия Пояркова отправляется по Амуру, открывает множество народов совершает трехмесячное плавание вдоль юго-западных берегов Охотского моря от устья Амура до устья Ульи. А уже позже, воспользовавшись сведениями Пояркова, в 1649–1653 годы Ерофей Хабаров отправляется с экспедициями по Амуру. Семен Иванович Дежнев (1605–1673) проплыл от устья Колымы в Тихий Океан, обогнул Чукотский полуостров, открыв пролив между Азией и Америкой.

К середине XVII столетия Россия, присоединила уже большую часть Сибири и достигла берегов Охотского моря. К этому же периоду относят и первые контакты России с Китаем – тогда империей Цин, управляемой маньчжурами, – и Японией. С этого момента Россия тщательно, хотя и не всегда безошибочно, выстраивала отношения со странами Восточной Азии.

### **Соприкосновение с Китаем и знакомство с Японией**

Формально первые контакты между Россией и Китаем относятся к XIII–XIV векам, ко временам правления в Китае монгольской династии Юань, хотя не исключено, что русские путешественники и раньше приходили на китайские земли. На фарфоровых расписных статиках династии Тан можно встретить изображения людей, одетых в шапки и одежды, похожие на русские, но прямых подтверждений, что это были русские посланники, мы не имеем. Тем не менее, отправляя в поход на запад в 1236 году Субэдайбагатура, Чингисхан в числе стран, которые тому предстояло покорить, указал и страну «Оросат» (Русь). А в качестве пункта, до которого надлежало дойти монгольскому войску, им был назван «город Хий-э, обнесенный стеной» (Киев). Очевидно, что сведения о Руси, как и о славянах Восточной и Юго-Восточной Европы, доходили до столиц китайских и некитайских империй, сменявших одна другую на просторах Восточной Азии.

Уже в «Истории династии Юань» говорится, что в 1329 году некие взятые в плен русские обороняли границы, а также занимались обработкой

земли в качестве военных поселенцев. Из русских был составлен так называемый «Охранный русский полк, прославившийся верноподданностью». По данным китайских источников, русское поселение в Пекине в этот период насчитывало несколько тысяч человек. Тем не менее это было соприкосновение народа, не государств.

Само слов «Китай» приходит в русский язык скорее всего от контактов с империей Ляо (907–1218), граничившей со Срединным государством, основанной полукочевыми племенами киданей на территории Маньчжурии и севера Корейского полуострова.

Основа российско-китайских отношений была заложена благодаря взаимным торговым интересам. В 1618 году царь Михаил Федорович направляет ко двору китайского императора официальную миссию во главе с томским казаком Иваном Петлиным. Из-за протокольных разногласий с Цинским двором миссия эта не привела к установлению регулярной торговли с Китаем, однако ценнейшая информация о Срединном государстве, а также описание сухопутного пути в Китай, содержавшееся в составленном Петлиным отчете «Роспись Китайскому государству и Лобинскому, и иным государствам, жилым и кочевым, и улусам, и великой Оби, и рекам, и дорогам», стали ценнейшим источником о жизни Китая того времени.

В 1650–1680-е годы разворачивается ряд русско-китайских (формально – между Россией и империей Цин, у власти в которой находились маньчжуры) пограничных конфликтов, связанных с борьбой за контроль над Приамурьем. Этому предшествовал приход русских служивых людей в этот район, а с 1649 года русские начали облагать данью (ясак) местные народы (тунгусов, дауров, дючеров, гогулей, ачанов, гиляков). Китай же считал их своими подданными.

Русские отряды создают в этом районе несколько стабильных поселений, в том числе Албазин и Нерчинск. В 1649–1650 годах в район верхнего течения Амура приходит отряд Е. П. Хабарова и основывает зимовье напротив даурского укрепленного городка Албазин, а в 1651 году захватывает Албазин. Маньчжуры послали отряд на защиту этих территорий, однако потерпели поражение: русские потеряли 10 человек убитыми и 78 ранеными, китайцы – 676 человек.

Таким образом в 1660-е годы состоялось присоединение к России Забайкалья и Приамурья. Вскоре в этот же район из Забайкалья приходят другие отряды казаков, в том числе во главе с землепроходцем Петром Бекетовым – основателем Нерчинска, Читы, Якутска и ряда других городов. А в 1682 году было учреждено Албазинское воеводство, в Албазин официально был назначен воевода. Китайская сторона считала, что Албазин и Нерчинск находятся на китайских землях, при этом никаких карт и системы разграничения территории в соответствии с договорами к тому времени не существовало. В 1685 году начинается первая осада Албазина, в 1688 году – вторая. В июне 1685 года цинские войска осадили Албазин, город неоднократно уничтожался китайскими войсками, но русские отстаивали крепость заново, отбивали многочисленные атаки, пока не кончились запасы и не началась цинга. После переговоров в мае

1687 года осада Албазина была снята. По итогам этих событий был подписан в 1689 году первый русско-китайский договор – Нерчинский договор, он установил границу между государствами, порядок торговли и разрешения споров. В результате договора Россия отказалась от претензий на значительные территории южнее Амура. Одна из статей требовала от русских разорить город Албазин, при этом обеим сторонам запрещалось принимать перебежчиков через границу. При этом разрешалась торговля подданных сторон, закреплялась свобода перемещения всем людям с проезжими грамотами. За совершение разбоя или убийства подданными, перешедшими границу, вводилась высылка и наказание.

В этот период как минимум два русских посольства побывали в Китае. В 1654–1657 годы посольство Федора Байкова так и не сумело договориться о развитии отношений с империей Цин. Неудачей закончилась и посольство Николая Спафария в 1675–1678 годах, а Китай по-прежнему отказывался признавать русские поселения в Приамурье.

Параллельно с этим продолжалось освоение сибирских и дальневосточных земель. Весной 1697 года якутский казак и русский землепроходец Владимир Васильевич Атласов (1661/1664–1711) во главе отряда из 120 человек предпринял поход на оленях на юг от Анадырского острога через Корякский хребет; обогнув восточное и западное побережье Камчатки, отряд отправился к южной оконечности Камчатки. В результате был основан Верхнекамчатский острог на реке Камчатке, а Атласов имел возможность наблюдать неизвестные ранее Курильские острова. К 1700 году Атласов, прибыв в Якутский острог, составляет обширное описание увиденного, в том числе и Камчатских земель, составляя первую карту. Продвижение на восток было делом нелегким и опасным – нередко происходили столкновения между местным населением и казаками, которые продвигались по новым землям, к тому же случались и конфликты, и грабежи между сами переселенцами. В 1701 году Атласов был арестован и заточен в якутскую тюрьму за то, что напал на «дощаник» – плоскодонную торговую лодку одного из купцов и разграбил китайские товары. Практически в то же время на Камчатке коряки подняли бунт против местных «прикащиков», поубивав их, а ительмены уничтожили Верхнекамчатский острог – Атласова выпустили из тюрьмы и показали навести порядок. Но против него взбунтовались свои же казаки, привыкшие к вольной жизни, и после серии конфликтов он был убит. На посту приказчика его сменил один из открывателей Камчатки Данила Анциферов, который сам в 1712 году был убит камчадалами и сожжен ими.

В 1701 году состоялась и первая встреча русских во главе с Атласовым с одним из потерпевших кораблекрушение японцев («пленным индейцем») – так Россия узнала о существовании Японии. Сам японец, которого именовали «Апонского государства татарин именем Денбей», оказался из Осаки и был Атласовым доставлен в Москву. Там он получил аудиенцию у Петра I, после которой в 1707 году император приказал открыть в Санкт-Петербурге школу японского языка, а Дэмбэя назначить ее учителем. Все это положило начало росту интереса России не только к Китаю, но и к Японии.

### Восточная политика XVIII века

В XVIII веке движение России на Восток стало еще более активным – создавались новые поселения, города и открывались новые пути. В 1708 году учреждается Сибирская губерния с центром в Тобольске. В 1725–1730 годы предпринимается первая, а в 1733–1743 годы – вторая Камчатские экспедиции под руководством Витуса Беринга, который прошел по проливу между Чукоткой и Аляской (впоследствии Берингов пролив), достиг Северной Америки и открыл ряд островов Алеутской гряды.

Открываются и новые торговые компании. Так, на период 1799–1868 годов приходится основная активность Российско-Американской компании, которая прокладывала новые торговые пути в Азии.

Тем не менее, заселение Сибири и Дальнего Востока шло медленно на протяжении всего XVII века, набрав обороты только в конце XIX века. По приблизительным оценкам, в конце XVII века в Сибирь переселилось около 100 тысяч русских и некоторых иностранцев. Коренное население, которого почти чем в два раза больше, было сильно разрознено, здесь проживало около 500 племенных групп, говоривших на 120 языках. Миграция из западной части во многом поддерживалась государством и частично финансировалась государственными органами, но были и стихийные, самостоятельные переселенцы, искавшие лучшей жизни. Как следствие, большинство новоприбывших были государственными крестьянами, переселенными правительством, значительно меньшую долю составляли церковные крестьяне, беглые и ссыльные крепостные, а также старообрядцы, пытавшиеся избежать конфликтов в центральной части России. И вскоре именно старообрядцы во многих сибирских городах и поселениях Дальнего Востока становятся самыми успешными предпринимателями и хозяйственниками. К 1762 году общая численность населения удвоилась, при этом, хотя численность коренного населения оставалась неизменной вплоть до XIX века и составляла около пяти миллионов человек, его доля в общей численности населения снизилась до 14%.

В 1822 году Сибирь была разделена на Западно-Сибирское и Восточно-Сибирское генерал-губернаторства, что способствовало созданию новых хозяйственных поселений. В 1844–1861 годы предпринимается первая научная экспедиция в Приамурье под руководством неперемного секретаря Петербургской академии наук, академика, географа, зоолога и натуралиста Александра Федоровича Миддендорфа.

Создание Министерства государственных имуществ в 1837 году открыло новый этап восточной политики, связанный с его первым министром, графом П. Д. Киселевым, выдающимся военным офицером, который организовал реформу княжеств Молдавии и Валахии на западной дунайской границе России. Первоначально основанием для организации более систематического заселения Западной Сибири было давление на земли в Европейской части России и необходимость улучшения благосостояния государственных крестьян. За время его правления в Западной Сибири было переселено около 189 тысяч государственных крестьян. Но первое серьезное предложение связать колонизацию Восточной Сибири с

азиатской политикой появилось в виде секретной записки губернатора Восточной Сибири в 1846 году. Он подчеркнул, что упадок Китая (а на тот момент Китай уже проиграл первую Опиумную войну британцам) и растущее давление морских держав на Китай и Японию указывают на необходимость укрепления позиций России на Тихом океане. Он рекомендовал переселить 150 тысяч русских государственных крестьян вдоль китайской границы. Хотя Киселев был настроен скептически, а многие препятствия делали это предложение весьма спорным, родилась идея, которая полностью расцвела полвека спустя при Сергее Витте.

Параллельно с административной реформой правительство и Православная церковь начали амбициозную политику обращения в христианство местных племен по обе стороны Урала. Первая систематическая кампания по обращению покоренного населения была предпринята Иваном IV после завоевания Казани. Хотя на мусульманских татар и башкир оказывалось давление, Иван предпочитал более тонкие меры по завоеванию татарской правящей элиты путем раздачи материальных наград и привилегий, включая дворянские титулы, и разрешения браков с русскими знатными семьями. В условиях низкой реакции остального населения давление и наказания усиливались, достигнув своего апогея в период между 1740 и 1764 годами, когда правительство начало свою самую жестокую кампанию по обращению татар в Казани под эгидой недавно созданного Агентства по делам обращенных. Мечети сжигались, а среди татар нарастало сопротивление. Легче оказалось завоевать анимистов, которые составляли подавляющее большинство из ста тысяч новообращенных, на которых претендовала церковь. Екатерина Великая положила конец этой политике. Отменив Агентство, она открыла самый терпимый период в отношениях России с коренными народами империи с XVI века. Привлечение новообращенных на государственную службу принимало различные формы. Среди башкир были сформированы отдельные воинские части иррегулярной кавалерии, которые с особым отличием служили во время наполеоновских войн. Новообращенные волжские татары играли важную роль в создании школ, а позднее, после покорения Закаспийских ханств Бухары и Хивы, работали в качестве переводчиков. И в этом аспекте этническая или расовая сегрегация была гораздо меньшим культурным маркером в российской социальной жизни, особенно среди высших классов, чем среди британских и французских колонизаторов.

### **Торговля и дипломатия на Дальнем Востоке**

Если отношения с Китаем варьировались от военных столкновений до развития новых торговых точек, то Япония в силу своей отдаленности от России была значительно более закрытой страной, к тому же японские власти придерживались политики самоизоляции и практически не пускали иностранцев к себе. Тем не менее далекая Япония заинтересовала русские власти, но ни ее точное расположение, ни тем более уровень развития не были к тому времени ясны, поэтому было решено найти морской путь к Японии. В 1739 году корабли российского мореплавателя датского

происхождения Мартына Шпанберга и английского происхождения Вильяма Вальтона подошли к берегам провинций Рикудзэн и Ава. Русские расплачивались с местным населением русскими серебряными монетами, а голландцы, которые тогда уже находились в Японии, объяснили местному руководству (бакуфу), что происходят эти монеты из России – так Япония узнала о существовании на севере от японских островов страны «Оросия».

Российские власти решили послать в Японию с дипломатической миссией Николая Резанова (1764–1807), который в 1804 году на корабле «Надежда» с повадками для японских правителей прибыл в Нагасаки. И хотя самого Резанова встретили с почетом и поселили на берегу, выходить за пределы дома ему было запрещено. К тому же японские власти после долгого ожидания ответили отказом – они сообщили, что с Россией торговать не желают, посольство принять не могут, и оскорбительно вернули подарки. По некоторым сведениям, во время аудиенции русскому послу было отказано даже в стуле, и он должен был стоять без шпаги и босиком. Посольство вернулась в Петропавловск, а разъяренный Резанов решил принудить японские власти к установлению отношений с Россией силой. По приказу Резанова в 1806–1807 годы были разорены японские фактории на Сахалине и острове Итуруп, а также сожжено четыре японских судна и уничтожен сторожевой пост на острове Рисири. Японским властям был направлен ультиматум, однако вопреки ожиданиям японская сторона лишь усилила свое военное присутствие на Хоккайдо, Итуруп и Кунашира, а в 1811 году на Кунашире были захвачены российский мореплаватель Василий Михайлович Головин, два его офицера и четыре матроса – это был ответ японских властей на бесчинства. Страны оказались на пороге войны. Однако в переговоры с японской стороной вступил российский адмирал, опытный дипломат и ученый Петр Иванович Рикорд (1776–1855) – он трижды плывал к японским берегам, установил хорошие отношения с некоторыми видными японцами и путем мирных переговоров добился в 1813 году освобождения Головина, а действия офицеров Резанова были признаны русскими властями самовольными. Позже Рикорд был назначен начальником Камчатки и многое сделал для развития этого края. Камергер Резанов за свои ошибки был отстранен от многих проектов и был послан с инспекцией русских поселений на Аляске, а увидев, в каком ужасном состоянии они находятся, решил привозить продукты из Калифорнии, которая тогда принадлежала испанцам. Там в Калифорнии 42-летний Резанов познакомился с юной дочерью коменданта Сан-Франциско и сделал ей предложение руки и сердца. Этот сюжет лег в основу поэмы Андрея Вознесенского «Авось» и рок-оперы «Юнона и Авось».

В 1855 году благодаря усилиям миссии адмирала Евфимия Васильевича Путятина (1803–1883) удалось наладить регулярные отношения с Японией. Путятин выдвинул план скорейшего укрепления позиций России на Тихом океане, что было связано с тем, что из Америки в Японию отплывала экспедиция под командованием Мэтью Перми, которому под дулом корабельным орудий удалось «взломать» японскую самоизоляцию. Россия рисковала потерять преимущества развития торговли с Японией.

Экспедиция Путятин на фрегате «Паллада» прибыла в Нагасаки в августе 1853 г, на месяц позже, чем корабли командора Перри. Путятин, однако, сумел продемонстрировать японцам действующий макет железной дороги (потом на этой основе был создан первый японский паровоз), однако переговоры затягивались, и Путятин, воспользовавшись паузой, отправился на «Палладе» и шхуне «Восток» на Филиппины в Манилу, затем в Корею, а в конце 1854 вернулся в японский порт Симода. В результате путешествия были составлены новые карты и открыт залив Посьет, Ольги и острова Римского-Корсакова – сегодня это часть Приморского края.

После нескольких раундов непростых переговоров в городе Симода 26 января (7 февраля) в храме Гекусэндзи был подписан первый договор о дружбе и торговле между Россией и Японией; он стал известен как Симодский трактат. Согласно ему, между двумя странами устанавливались дипломатические отношения. Развивалась и торговля: для русских судов открывались порты Хакодате, Нагасаки и Симода, где разрешались торговые сделки в ограниченных размерах и под присмотром японских чиновников. Японии отходила часть Курильских островов: Итуруп, Кунашир, Шикотан и группа островов Хабомаи. Сахалин объявлялся неразделенной демилитаризованной зоной.

Таким образом дипломатические и торговые отношения между двумя империями были установлены с 1855 года. В 1858 году в Японии было открыто российское дипломатическое представительство, а в 1870 году была учреждена Русская духовная миссия в Японии.

В 1867 году между Японией и Россией было заключено соглашение о совместном освоении Сахалина, а в 1875 году между Российской империей и Японией был заключен Санкт-Петербургский договор, по которому Сахалин признавался российским, а Японии передавались северные Курильские острова. До начала 1890-х отношения России с Японией развивались в дружеском русле. И даже когда во время визита в Японию в 1891 году в городе Оцу было совершено покушение на цесаревича Николая Александровича (будущий Николай II) одним из фанатиков, выступавшим против «европейской экспансии», это не изменило дружеского характера отношений. К тому же император Мэйдзи навестил Николая и принес ему извинения.

Россия продолжала выстраивать отношения с Китаем, хотя в ту пору они были далеки от приоритетных. В 1731 году в Санкт-Петербург прибыло первое китайское посольство, параллельно с этим развивалась и трансграничная торговля с Китаем.

Важную роль сыграл Кяхтинский договор о разграничении и торговле между Российской империей и империей Цин, подписанный в 1727 году. Он давал возможность России вести торговлю в Пекине путем отправки раз в 3 года каравана численностью не более 200 человек и открывал беспощинную пограничную торговлю в Кяхте и Цурухайтуе, что способствовало значительному росту объема торговли между двумя странами.

По договору приобретала официальный статус и Русская духовная миссия в Пекине (в действительности, она возникла раньше), 6 из 10 членов которой изучали китайский и маньчжурский языки. Кяхтинский до-

говор закрепил за Русской духовной миссией в Пекине право направлять в Китай учеников. С тех пор миссия становится не только своего рода дипломатическим представительством России в Китае, но и учебным центром практического изучения китайского, маньчжурского и других языков Китая и соседних с ним стран. За это время в миссии побывало более 60 студентов, врачей, художников и около 100 священнослужителей, а сама миссия стала колыбелью российского китаеведения.

Город Кяхта становился центром российско-китайской торговли. Через него шли караваны с чаем, пушниной, шелками, существовал даже «кяхтинский язык» – особый русский язык, который использовали китайцы при торговле: слова в основном были русскими, а грамматика и строй речи – китайскими. В 1730 году напротив Кяхты на китайской стороне возникает городок Маймачен – дословно «торговое поселение» или «город купи-продай», а в 1792 году в Кяхту была переведена таможня из Иркутска, что сразу же стимулировала торговлю через эту территорию.

Россия и Китай также решили разграничить свои интересы в центральной Азии, в результате чего в 1851 году в городе Кульдже был подписан договор. Кульджинский договор территориально разграничивал сферы торгово-экономического влияния России и Китая в Восточном Туркестане. В соответствии с Кульджинским договором товары обеих сторон взаимно освобождались от уплаты таможенной пошлины. Русские купцы получили право ввозить товары в китайские города Кульджу и Чугучак, торговать там и иметь постоянное подворье со складами. В этих же городах были открыты русские консульства, занимавшиеся вопросами русско-китайской торговли.

Дальнейшие события были связаны с заметным ослаблением Китая в результате опиумных войн и разделением Китая на сферы влияния западными странами. На этом фоне Россия подписывает с Китаем новый Айгуньский договор (1858), который фактически пересматривал условия Нерчинского договора, прежде всего в части, касающиеся границы. По новому договору левый берег Амура от реки Аргуни до устья признавался собственностью России, а Уссурийский край от впадения Уссури в Амур до моря оставался в общем владении впредь до определения границы. Плавание по Амуру, Сунгари и Уссури было разрешено только российским и маньчжурским судам и запрещено всем остальным.

В 1860 году эти условия были еще больше расширены Пекинским договором («Пекинский трактат»), по которому к России отходило Приморье. Как следствие этих событий на Дальнем Востоке России создают ряд новых поселений, которые быстро превращаются в процветающие города, куда приезжают не только русские, но и многие иностранцы, – в том числе Владивосток и Хабаровск.

### **Российская империя в период завоевания Азии**

Идея укрепления позиций России в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке претерпела радикальные изменения в 1880-х годах. Александр III (1881–1894) и его ближайшие советники были убеждены, что

интеграция приобрела новую актуальность в свете роста региональных настроений и возможности возобновления стремления Китая вернуть территории, утраченные им по Пекинскому договору. В руках министра финансов графа Сергея Витте эта политика приобрела амбициозные масштабы. Строительство Транссибирской магистрали, начатое в 1891 году, но планировавшееся задолго до этого, должно было обеспечить связь и транспортное сообщение между Сибирью и центром. Это стимулировало бы производство железа и стали в России, а также ускорило бы заселение региона и способствовало бы цивилизаторской миссии. Предложение Витте о продлении линии через Маньчжурию с соединением с Владивостоком (Китайско-Восточная железная дорога) способствовало бы экономическому проникновению России в северные районы приграничных территорий Китая. Однако оккупация Россией Маньчжурии во время Боксерского восстания, или Ихэтуаней (1900), и более агрессивная политика проникновения в Корею, возглавляемая группой людей, близких к новому царю Николаю II, разозлили японцев, с которыми Витте пытался договориться о разделе Маньчжурии и Кореи на сферы влияния.

Влияние России в Азии быстро росло. На этом фоне в 1873–1904 годах султанат Аче в Индонезии неоднократно обращался с просьбой принять его в русское подданство, а русские суда неоднократно заходили в порты Явы и Суматры. При этом Россия в Индонезии активно торговала с Батавией через Голландские, немецкие и английские компании, таким образом была частью большого распределенного колониального рынка.

Изменились и отношения с Японией: обе страны стали оспаривать контроль над Маньчжурией и Кореей, которые формально были частью Китая, но из-за ослабления Цинский Китай уже не мог контролировать эти территории. Переговоры о разграничении влияния между Россией и Японией в 1901–1903 годах зашли в тупик, и Япония в 1904 году разорвала дипломатические отношения с Россией. В результате русско-японской войны 1904–1905 годов Россия потерпела поражение, и 23 августа (5 сентября) 1905 года был заключен Портсмутский мирный договор, по которому Россия признавала Корею сферой интересов Японии, передавала Японии южную часть Сахалина, аренду портов Дальний и Порт-Артур, а также южную часть Китайско-восточной железной дороги (КВЖД).

Важнейшей частью продвижения России на восток и закрепления ее в этом регионе стала Транссибирская магистраль. Россия начала строительство Транссибирской магистрали в 1891 году и сооружала ее до 1916 года, что впервые обеспечило ей относительно простой доступ к Сибири и прилегающим территориям. Частью этого строительства стало сооружение КВЖД, которая пролегла до Хабиба, Порт-Артура и Дальнего (этот участок назывался Южно-Маньчжурской железной дорогой)

Поражение России в войне с Японией (1904–1905) имело серьезные последствия во внутренней политике, послужив одним из толчков к революции 1905 года, но лишь ненадолго приостановило замыслы расширения присутствия России в Азии. Растущая мощь Японии бросала вызов российской политике в Китае в течение следующих четырех десятилетий. Однако в период с 1907 по 1917 год российские государственные деятели

вернулись к политике Витте, который солидаризировался с Японией, чтобы разделить северо-восточную Азию на сферы влияния, начиная с Синьцзяна, где русские имели свободу действий, через Монголию, Маньчжурию и Корею. Эти договоренности были частью общей политики России, как заявил министр иностранных дел А. П. Извольский, «гарантировать безопасность России по всей протяженной линии от дальневосточных границ до европейских рубежей путем заключения целого ряда соглашений». Накануне Первой мировой войны российское экономическое и политическое влияние в северной части китайских приграничных территорий было максимально велико.

Хотя россияне считали Сибирь азиатским регионом, они расходились во мнениях относительно того, что это означает для будущего региона. Одни группы подчеркивали ее обособленность. Другие описывали ее как пространство взаимодействия народов, пересекающих воображаемую линию Урала, – казаков, купцов, охотников, крестьян, политических ссыльных и каторжников в одном направлении, кочевых народов – в другом.

### **Поиски Востока в себе**

Восток как пространство для приложения интеллектуальных усилий всегда интересовал русскую интеллигенцию, дипломатов, путешественников. И здесь мы должны разделить научно-практический интерес, представленный дипломатами, администраторами и учеными, и интеллектуально-познавательный, представленный писателями и другими творческими людьми. Безусловно, в реальной жизни эти две категории пересекались, но подходы могли быть разными. В мире представителей первого течения рождается такая область знаний, как востоковедение и его разделы: китаеведение, японистика, арабистика и многие другие. Оно базировалась на попытках методично и системно оценить Восток, изучить восточные языки, историю, нравы, традиции, политику, экономику.

В период реформ Александра I в 1803 году Академия наук приняла новый регламент, а в 1804-м был издан первый общий устав российских университетов, включивший преподавание восточных языков в разряд учебных дисциплин. Специалистов по Востоку было в тот период немного, и преподавание востоковедных курсов не сразу стало регулярным и непрерывным, именно в первой половине XIX века самостоятельная школа отечественного востоковедения заявила о себе наравне с европейской. Постепенно востоковедение стало преподаваться в Казанском, Петербургском, Московском университетах, возникли отдельные языковые школы в Чите, Иркутске и других городах. Первоначально надо было решить вопрос подготовки дипломатов и переводчиков, поэтому в основном востоковедение преподавались в рамках филологического и исторического направления, параллельно собирались библиотеки азиатской литературы, разрабатывалась учебники грамматики азиатских языков; как следствие, приходилось переосмысливать понятия восточной культуры и философии. Уже позже большую роль стало играть изучение политических и экономических процессов. В XX веке на этой основе открывается ряд крупнейших

исследовательских и учебных заведений востоковедения: Восточный факультет СПбГУ, Институт Стран Азии и Африки МГУ, Институт Восточных рукописей РАН (первоначально – Азиатский музей), Институт востоковедения РАН и многие другие. Таким образом востоковедение в России стало важной научной и прикладной дисциплиной.

Другое направление было представлено писателями, художниками, философами и другими творческими людьми: для них Восток был либо идеальным пространством, либо точкой столкновения с другой культурой, вечно «чужим» и пугающим.

Важное место в осмыслении Востока в России занимал ориентализм – культурное явление, которое осмысляло Восток в рамках художественного, литературного, поэтического творчества, при этом нередко намеренно искажая «восточные мотивы», чаще всего приукрашая Восток, приписывая ему излишнюю пышность, загадочность, мистицизм. Таким образом это было не столько изучение Востока, сколько использование восточных мотивов, «восточного декора» для переосмысления многих русских и, в целом, западных понятий. Восток многих интересовал не столько как предмет для тщательного и глубокого научного изучения, сколько как отражение «иного» внутри себя, сопоставление с некой неизведанной, но влекущей своей красотой культурой и размещение в некоем виртуальном «восточном пространстве» своих чаяний и образов, которые казались идеальными и вдохновляющими.

Ориентализм был характерен для всей западной культуры XIX–XX веков и был частью «увлечения Востоком». Многие композиторы и писатели включали восточные сюжеты в свое творчество, например повествования Р. Киплинга об Индии, опера Д. Верди «Аида», картины Э. Делакруа. Причем в большинстве таких произведений Восток представлялся загадочным, чарующе-мощным, напоенным мудростью, грацией и эстетикой.

В России ориентализм явным образом проявляется в архитектуре и даже парковом искусстве. Например, в конце 1750–1768 годов на территории Петродворца был построен Китайский дворец по проекту итальянского архитектора Антонио Ринальди. И хотя его общая архитектура была вполне европейской (голландской), внутри ряд помещений был декорирован в духе китайской эстетики. В 1850–1853 годах архитектор И. А. Монигетти, вернувшийся из путешествия в Стамбул, построил на берегу Царскосельского пруда павильон «Турецкая баня» в виде мечети с минаретом.

Психологически российские интеллектуалы не считали Россию частью Азии, но с большой радостью могли как наслаждаться восточными мотивами, так и живо интересоваться азиатской жизнью, преломляя ее в своем творчестве, и в этом смысле Восток всегда присутствовал в российской мысли. Многие писатели отдавали дань восточным мотивам, в том числе А. С. Пушкин, М. Ю. Лермонтов, А. В. Куприн, П. П. Кончаловский, С. А. Есенин, Л. Гумилев

Интерес к истории, философии и методам управления Китая становится частью интеллектуальной жизни России в XVIII веке – здесь Россия следует за европейской модой. Общество испытывает большой интерес к

трудам миссионеров, к китайской архитектуре и искусству. Широкое распространение получает стиль шинуазри (*chinoiserie*). Екатерина II особым указом повелевает перевести Уголовное уложение Цинов, которое было опубликовано в переводе с маньчжурского, сделанном Алексеем Леонтьевым (1716–1786) в 1781–1783 годах. Его усилиями были выполнены и выдержали по несколько изданий переводы и переложения китайской классики: «Китайские мысли» (1772, 1775, 1786), «Депей-китаец» (1771, 1772), «Да сию, то есть Учение великое» (1780), «Джун юн, то есть Закон непреложный» (1784), «Букварь китайский» (1779) и другие.

Российская творческая интеллигенция также воспринимала Восток как культурное, а не как географическое или экономическое явление. Это прежде всего было неким «зеркалом», где отражалось либо нечто абсолютно чуждое, даже порою враждебное, либо наоборот нечто очень близкое, практически родное. Ряд представителей русской интеллигенции видел в Востоке схожесть с переживаниями русской души, ее стремлением к свободе и необходимостью подчиняться власти вышестоящих. Это тенденцию мы можем обозначить как «сближение». Более того, Восток рядом писателей воспринимался как идеальное пространство, где жили мудрецы, разумные правители и трудолюбивые люди. Одним из таких писателей был Лев Толстой, который видел на Востоке и прежде всего в Китае исток мудрости и считал, что многие христианские идеи блики к конфуцианству и даосизму.

Толстой видел в китайской религиозной мысли идеал гармонии, призыв «к освобождению от всякой человеческой власти (конфуцианству), неделания другому, чего не хочешь, чтобы тебе делали (таосизму), самоотречения и смирения и любви ко всем людям и ко всем существам (буддизму)». В своем «Письме к китайцу», написанному в форме обращения к китайскому писателю Гу Хунмину, приславшему Толстому свои книги, он сопереживал китайцам, угнетаемым европейскими народами: «вижу проявление в Китае духа борьбы, желанья силою дать отпор злодеяниям, совершаемым европейскими народами» (Толстой, 1907). И это есть еще одна модель подхода к восточному народу: сопереживание, эмпатия, способность разделять идеалы. Как писал Л. Толстой,

мне думается, что назначение восточных народов Китая, Персии, Турции, Индии, России и, может быть, Японии (если она еще не совсем увязла в сетях разврата европейской цивилизации) состоит в том, чтобы указать народам тот истинный путь к свободе, для выражения которой... на китайском языке нет другого слова, кроме Тао, пути, то есть деятельности, соответствующей с вечным основным законом жизни человеческой (Толстой, 1907).

Восточные народы, по мнению Толстого, находятся в «особо счастливых условиях», так как «не потеряв веры в обязательность высшего закона Неба или Бога, они стоят на том распутье, с которого европейские народы давно уже свернули на тот ложный путь, с которого освобождение от человеческой власти стало особенно трудно» (Толстой, 1907).

Мы видим глубокую идеализацию восточной мысли и образа жизни – по сути, это стремление обрести пространство идеала, где все пребывает в гармонии, пускай и вне абсолютной справедливости.

Идея Толстого – общность мыслей и сопереживания русского человека, с одной стороны, и китайцев индийцев и других азиатских народов – с другой. В «Письме к индусу» (1908) он сообщает: «Нужны как индусу, так и англичанину, и французу, и немцу, и русскому не конституции, не революции, не какие-либо конференции, не конгрессы..., а нужно только одно: знание той простой, ясной, укладывающейся в душе каждого человека, не одуренного религиозными и научными суевериями, истины, что закон жизни человеческой есть закон любви, дающей высшее благо как отдельному человеку, так и всему человечеству» (Толстой, 1911).

Это сопереживание, «незлобивость» как модель поведения также сближала народы, так, Дмитрий Иванович Менделеев писал: «Русские по природе уживчивы, миролюбивы, как сами китайцы» (Менделеев, 2021).

Другая концепция: отторжение, страх, ощущение чего-то другого, абсолютно чужого. На этой волне появляется тезис о «желтой угрозе» – часто иррациональный страх перед тем, как азиатские народы, прежде всего китайцы, заполняют российский Дальний Восток. А полушутливое выражение «война с Китаем» в кругах русской интеллигенции воспринималось как отражение некоего вечного противостояния неизвестному. Как писал Иван Крылов в басне «Три мужика» (1830): «Есть слух – война с Китаем. / Наш батюшка велел взять дань с китайцев чаем» (Крылов, 1982).

И хотя даже исторически китайцев и других представителей стран Азии на российском Дальнем Востоке было крайне мало по сравнению с русским и местным населением, тем не менее, даже сегодня эти опасения «чужого» присутствуют на подсознательном уровне.

Восток воспринимается как вызов русской культуре, и это хорошо видно в словах поэта и философа Владимира Соловьева («Панмонголизм», 1894): «От вод малайских до Алтая / Вожди с восточных островов / У стен поникшего Китая / Собрали тьмы своих полков. / О Русь! Забудь былую славу: / Орел двуглавый сокрушен, / И желтым детям на забаву / Даны клочки твоих знамен» (Соловьев, 1974).

Эту же идею чего-то чужого и опасного, что идет с Востока, можно видеть и у Федора Достоевского. Он в противоположность «сопереживаниям» Толстого воспринимал Китай и Восток в целом как нечто отдаленное и максимально враждебное в своей непонятности – это было вечно «другое». Но Достоевский же считал, что и Россия является столь же отдаленной, «чужой», вечно непонятой для иностранцев – причем значительно более загадочной, чем любая страна Азии:

Если есть на свете страна, которая была бы для других, отдаленных или сопредельных с нею стран более неизвестною, неисследованною, более всех других стран непонятою и непонятною, то эта страна есть, бесспорно, Россия для западных соседей своих. Никакой Китай, никакая Япония не могут быть покрыты такой тайной для европейской пытливости, как Россия, прежде, в настоящую минуту и даже, может быть, еще очень долго в будущем... Пожалуй, мы тот же Китай, но только без его порядка. Мы едва лишь начинаем то, что в Китае уже оканчивается. Несомненно, придем к тому же концу, но когда? (Достоевский, 2020)

В XVIII веке Сибирь и Дальний Восток представлялась как территория неиспользованных природных ресурсов и источник огромного богатства. Но в XIX веке поток ссыльных изменил это представление, предста-

вив Сибирь как огромную тюрьму. К концу империи взгляды российских чиновников колебались между опасениями и стремлениями: опасения, что сепаратизм приобрел политический характер, что привело к росту сибирского национализма, в противовес стремлениям превратить Сибирь в модель будущего развития для империи в целом.

В конце XVIII – начале XIX века в период переосмысления своей истории и активного продвижения России на Восток для части русской интеллигенции остро встал вопрос о присутствии «азиатского» в русской культуре. Историк Николай Карамзин (1766–1826) видел именно в азиатской связке один из истоков возвышения Московского царства («Москва же обязана своим величием ханам»), подчеркивая, что русские цари заимствовали самодержавный стиль правления у монгольской политической традиции. А. С. Пушкин, наоборот, указывает на свою уникальную идентичность через противопоставление другим, в том числе и азиатским народам: «Ни араб, ни турок я, / За учтвого китайца, / Грубого американца / Почитать меня нельзя» (Пушкин, 1937). Однако «азиатчина» в культурном плане становится для многих вызовом устоявшимся нравам и надоевшим привычкам, почти зовом революции, подтверждением правильности незападной «инаковости». И именно на этом фоне звучат строфы Александр Блока, провозгласившего: «Да, скифы мы, да азиаты / С раскосыми и жадными очами...» (Блок, 1918).

Сближение России с Азией захватило умы ряда консервативных кругов конца XIX века, так как позволяло утверждать свои, незападные взгляды. Так, газетные издатели князь Эспер Ухтомский и Владимир Мещерский идентифицировали себя с Востоком, отвергая западный материализм и либерализм. На этом же фоне развивается увлечение восточной философией и мистикой, появляются такие духовные проповедники и оригинальные философы, как Елена Блаватская (1831–1891), Георгий Гурджиев (1866–1949), Константин Рерих (1874–1947), возникают ориенталистские духовные учения типа теософии, агни-йоги, а в последней четверти XX века это приобретает формы увлечения восточными культурами и искусствами: японским дзэн-буддизмом, японской и китайской чайной церемонией, ушу, каратэ, айкидо, цигун, тайцзицюань, восточными практиками медитации и логическими упражнениями.

Другое направление философской и политической мысли еще с XIX века начинает развивать идеи о «евразийстве» – обнаружении в российской культуре элементов Европы и Азии. Ветвью этого течения стала идея начала XX века о том, что Россия представляет особый, «евразийский» континент, сочетая в себе элементы Азии и Европы. Истоки евразийства лежат в славянофильстве, которое пыталось выявить самобытность русской культуры, и первично оно опиралось на идеи С. М. Соловьева, В. О. Ключевского о роли природно-географических факторов русской истории и на теорию культурно-исторических типов. Однако в самом евразийстве существует множество течений и форм объяснения российской самобытности. Идеи евразийства активно обсуждаются до сих пор, как в России, так и, например, в Центральной Азии, в то время как

подавляющим большинством народов Восточной и Южной Азии они не воспринимаются и не разделяются.

### **Россия в Азии в XX веке**

В сентябре 1931 года под предлогом незначительного инцидента японские войска, не встречая серьезного сопротивления, начали вторжение в Маньчжурию, и Великие державы не сделали ничего для того, чтобы удержать Японию от вторжения. Китай остался один на один с более сильным и агрессивным противником. В августе 1937 года, примерно через месяц после начала открытого японского вторжения в Китай, был заключен советско-китайский договор о ненападении.

После Второй Мировой войны меняется ситуация в Азии, многие страны попадают в орбиту Советского союза, в том числе Китай, Лаос, Вьетнам, Камбоджа. В 50-х годах Советский Союз оказывает огромную помощь разрушенному войной Китаю, обучая специалистов, строя заводы, создавая новую систему образования и управления страной. В конце 50-х годов отношения между СССР и КНР резко ухудшаются, Пекин выступает с острой критикой «советского гегемонизма», а внутри Китая начинается ряд кадровых «чисток», идеологических антисоветских кампаний и неоправданных экономических экспериментов, самыми масштабными из которых стали Большой скачок (1958–1960) и Великая пролетарская культурная революция (1966–1976). В конце 60-х годов возникает ряд приграничных конфликтов и столкновений.

Восстановление отношений СССР с Китаем начинается в 1989 году после встречи Горбачева и Дэн Сяопина; с тех пор страны выработывали новые модели взаимодействия. Сегодня это – стратегическое партнерство в новую эпоху, когда страны разделяют общие точки зрения на многие вопросы регионального и мирового развития.

В 1945 году Корея была разделена на Северную и Южную, при этом СССР не признавал Южную Корею до 1990 года. В 1991 году после распада Советского Союза Республика Корея и Российская Федерация основали дипломатические связи.

Вместе с тем практически вся российская политика, экономика и гуманитарные связи были ориентированы в 1990–2010-х годах в западном направлении. Многие государственные институты, модели образования, экономики были построены по западному образцу, который воспринимался как универсальный и наиболее оптимальный. Транспортные коридоры также в основном развивались в западном направлении, и тот рывок, который предприняла Россия и СССР в восточном направлении, к началу 2000-х годов практически исчез.

### **Новая восточная политика России и «разворот на Восток»**

С 2014 года Россия заметно пересматривает свои формы взаимодействия со странами Азии, что постепенно обрело черты системного подхода, который стал известен как «разворот на Восток». Будучи давно востребованным и правильным по форме, «разворот на Восток» оказался очень

сложным и не до конца проработанным по своему содержанию. Переориентация политики, экономики, гуманитарных устремлений в восточном направлении было призвано восстановить баланс хозяйственных и политически отношений как со своими же восточными территориями, так и со странами Азии. Будучи скорее концепцией, чем четким планом, «разворот на Восток» вызывал ряд вопросов, и его реализация оказалась не столь простой, как предполагалось. Россия не воспринимается восточным сообществом как «азиатская» страна, поэтому, несмотря на совпадение интересов с Китаем, Индией, многими другими партнерами, она самостоятельно выстраивает свои концепции как регионального, так и трансрегионального развития. Здесь же и возникли другие проблемы, связанные с кадровым обеспечением: расширение взаимодействия с Востоком требует подготовки нового поколения специалистов в самых разных областях – от экономики и права до политики и традиций повседневной жизни.

Немалую роль играет и изменение баланса сил в мире, активизация не-западных моделей развития. На евразийском континенте постепенно стало формироваться Большое евразийское партнерство. Это также связано с заметным расширением ШОС, активизацией БРИКС.

Изначально концепция разворота на Восток предполагала усиление азиатского вектора внешней политики страны параллельно с сохранением тесных связей с Европой. Главная идея этого «разворота» заключается в нескольких взаимосвязанных факторах и идеях. Во-первых, это увеличение внимания к восточному вектору российской внешней политики, причем не только расширение торговли с азиатскими соседями, но поиски новых геополитических идей. Во-вторых, это повышение внимания к российским территориям к востоку от Урала, прежде всего к Сибири и Дальнему Востоку, увеличение связанности инфраструктуры, создание высокотехнологических и производственных центров в этом регионе. Это также реализация крупных экономических проектов, создание точек роста, преимущественно экспортоориентированных. Третья, важнейшая часть, заключается в перестройке мышления: Россия развивается не только на Западе, но и на Востоке, это геостратегический и цивилизационный выбор, усиление места Дальнего Востока в обретении Россией новой роли в Большой Евразии.

Таким образом, Россия стала строить новые «ворота в Азию», причем не только развивая дальневосточные города Владивосток, Хабаровск, Благовещенск, но и вкладывая большие инвестиции в районы Сибири, Бурятии, Тывы. И в этом аспекте большая роль уделяется не только экономической, но и культурной компоненте

Важнейшим партнером на этом направлении остается Китай – страна, с которой у России самая протяженная граница и самый большой объем торговли. Обе страны за последние десятилетия научились хорошо понимать друг друга, причем в области не только торговли, но и стратегических отношений. Вот уже более десятилетия ежегодно Россия и Китай проводят совместные военно-морские или военно-воздушные учения, причем нередко с участием других стран. Страны также разделяют и общие геополитические позиции, например, стремление к бессанкционно-

му, открытому миру, к взаимоуважению, к решению всех проблем исключительно через диалог.

Безусловно, есть и серьезное различия. Например, у каждой страны есть свои глобальные интеграционные инициативы, которые, впрочем, реализуются по-разному. У Китая это – инициатива «Пояс и Путь», масштабный инфраструктурный проект, который давным-давно перерос в систему переноса китайской экономики за рубеж и контроль над логистическими и производственными цепочками по всему миру. Россия, относясь с большим уважением к китайским инициативам, все же развивает свой проект Большого евразийского партнерства, которое в каких-то аспектах является взаимодополняющим с китайскими идеями, но во многих – конкурирующим, так как делает упор не столько на экономику (здесь с Китаем вряд ли возможно соревноваться), сколько на устранение тарифных барьеров, культурные, политические, гуманитарные связи.

А поэтому обе страны начинают измерять свое взаимодействие не только цифрами взаимной торговли или формами инвестиционного сотрудничества, но самое главное – корреляцией общего понимания стратегии будущего развития. Пока существует общий вызов, очевидно, будет существовать и взаимная стратегическая поддержка двух стран, но все же этот вызов – не только и не столько политика США, а общая атомизация трендов мировой политики, потенциальная конфликтность практически во всех областях, критическое падение взаимного доверия. Для Китая, например, такая ситуация означает невозможность расширять экспорт продукции и капиталов. И для Китая за последние пару лет стало ясно, что нынешняя ситуация – это не просто временные экономические сложности, которые можно решить путем переговоров, а системное наступление на все те достижения, которых Китай добился за последние десятилетия, и, как следствие, надо менять стратегию партнерства.

В российской политике активный китайский вектор возник отнюдь не после того, как США методично стали оказывать давление на обе страны, – американские санкции лишь придали новую платформу для этого сближения. Очевидно, что обе страны были озабочены попытками создать ощущение вторичности их мнения в мировой политике, обе страны в силу исторического самосознания не способны жить в чужой модели развития. Итак, мы видим глубокое совпадение интересов (и обид, и идей, и опасений), которые разделяют обе страны.

Китай также за последние годы ощутил, что просто рост его экономической мощи не способен полностью предотвратить все риски: практически полная блокировка китайских инновационных технологий на западных рынках поставила под вопрос целый ряд китайских программ технологического лидерства, а методичное создание антикитайской коалиции со стороны США наносит и удар по имиджу Китая.

Происходит стратегическая диверсификация отношений: многие области сотрудничества, которые считались крайне чувствительными и затрагивали национальную безопасность, также оказались открыты для взаимодействия. Например, Россия и Китая собираются создавать совместную лунную станцию. Обе страны вышли на новый и в известной степени

уникальный формат военно-политических отношений без создания формального военного союза, но с регулярным проведением военных учений с глубокой степенью интеграции на уровне отдельных подразделений и управления войсками.

Очевидно, что обе страны имеют механизмы поддержания новых форм цифровой валюты и полного перехода в расчетах «мимо доллара», что, по сути, может создать положительную альтернативу мировой банковско-финансовой системе. Стали более сложными механизмы энергетического сотрудничества, которые сегодня заключаются не только в продаже российских энергоресурсов в Китай, но и в организации совместных производств и добычи.

Еще одно важнейшее направление на российско-китайском треке – банковская и финансовая система. Сегодня речь идет не об отказе от доллара в пользу прямых расчетов по схеме «рубль-юань», а о создании новой совместной наднациональной валюты для трансграничных платежей между Россией и Китаем.

Другой важный момент – создание системы торговли в рамках ЕАЭС и системы «Пояс и Путь». Такая система не будет зависеть от санкций. Она предполагает отсутствие тарифных барьеров и упрощенную систему таможенных коридоров. На выходе мы получаем удешевление продукции. Правда, для этого нашей стране придется серьезно вложиться в создание новой транспортной инфраструктуры и модернизацию нынешней. Элементами интеграции логистических цепочек должны стать международные транспортные коридоры «Приморье-1» (Харбин – Гродеково – Владивосток/Находка/Восточный – порты Азиатско-Тихоокеанского региона) и «Приморье-2» (Хуньчунь – Краскино – Посьет/Зарубино – порты АТР). Проект их развития включен в программу российско-китайского сотрудничества на 2018–2024 годы.

Развиваются и гуманитарные связи между Россией и странами Азии. Так, в Китае с 2013 года работает совместный российско-китайский университет МГУ–Пекинский политехнический университет в Шэньчжэне, развиваются академические и студенческие обмены с Вьетнамом, Индонезией, Иорданией, Египтом.

Но есть и нечто больше, чем торговля и интересы. Страны обнаружили ряд общих фундаментальных культурных ценностей, которые, как представляется, и начинают составлять платформу для стратегического взаимодействия: и Россия, и Китай считают приоритет государственных интересов краеугольным камнем выстраивания всей политики, страны трепетно относятся к национальной и исторической памяти, к пониманию политического лидерства. Но это же создает и внутренний конфликт в этой стратегической стабильности: огромный импульс к защите национальных интересов может создавать и точки «разрыва» на горизонте в пару десятков лет. Китайские эксперты прекрасно осознают, что исторически и культурно Россия все же тяготела к Западу, а не к Азии, у самого Китая также есть традиция самостоятельного решения ряда общих вопросов. Пока нынешнее поколение ведущих политиков и дипломатов России и Китая обладает навыком перешагивать через конъюнктурные сообра-

жения ради глобальных целей, беспокоиться не о чем; важнее смотреть на поколения будущего.

В целом же сегодняшние процессы на мировой арене являются продолжением антиколониальной борьбы. Хотя официально колониализм умер в 60-е годы прошлого века, тем не менее и сегодня он остается определяющим и в торговле, и в политике. Новая же система, над созданием которой сейчас работают Россия, КНР, Индия, многие страны Азии, должна обеспечить равный доступ к знаниям, технологиям и информации.

Восточное направление России очевидно будет приобретать все большее значение в ближайшие десятилетия. От абстрактных моделей Россия переходит к новым формам многостороннего сотрудничества, в том числе в области энергоносителей, информационных технологий, науки и образования, строительства новых логистических путей. Российский Дальний Восток – исторически сформировавшаяся часть России, интегральная часть ее культуры. Это также веками складывавшаяся граница с народами других цивилизаций. Столетия назад, «выдвинувшись» на восток, Россия получила важнейший ресурсный, политический и экономический рычаг для своего развития в будущем, и сегодня наступает время привести его в действие. Но прежде должно произойти осознание глубочайшей самобытности российской культуры, чтобы видеть в Востоке не «чужого» или, наоборот, «похожего», а огромное разнообразие самых разных культур, подходов и экономик, к которым надо подходить рационально, отставив национальные интересы, и учиться поддерживать равный и взаимовыгодный диалог.

## ЛИТЕРАТУРА

*Блок А. А.* (1918). Двенадцать. Скифы. СПб.

*Достоевский Ф. М.* (2020). Что есть Россия? Дневники писателя. Алгоритм.

*Крылов И. А.* (1982). Басни. Драматургия. М.: Правда.

*Менделеев Д. И.* (2021). Заветные мысли. О лженауке, химии и будущем России. Родина.

*Пушкин А. С.* (1937). Собрание сочинений: в 16 т. Т. 1. Лицейские стихотворения. М.: Художественная литература.

*Соловьев В. С.* (1974). Стихотворения и шуточные пьесы. Л.: Советский писатель.

*Толстой Л. Н.* (1907). Письмо к китайцу. Китайская мудрость: мысли китайских мыслителей, собранные Л. Н. Толстым. М.: Посредник.

*Толстой Л. Н.* (1911). Письмо к индусу // *Толстой Л. Н.* Не могу молчать! СПб.: Ясная поляна. С. 37–39.

# Russia in the East

*Alexey Maslov*

Doctor of Letters (History), Professor, Director.

Institute of Asian and African Countries of Lomonosov Moscow State University (Moscow).  
11 Mokhovaya str., building 1, Moscow, 125009, Russian Federation.

E-mail: amaslov@iaas.msu.ru

**Abstract.** The article is devoted to the consideration of relations between Russia and the East in history and modernity. The work provides a detailed historical outline of the eastern direction of Russian policy – in terms of both the integration of the eastern lands to the Russian state, and the building of trade, diplomatic, and political relations with eastern countries, primarily with China and Japan. The article examines the perception of the East by Russian intellectuals of the 18–20th centuries, including the problem of awareness of Russian identity. The article analyzes current relations between Russia and the East, in particular, relations with China. It is concluded that for the successful development of the eastern direction of politics, there must be an awareness of the deepest identity of Russian culture, necessary in order to see in the East not “alien” or, conversely, “similar”, but a huge variety of different cultures, approaches and economies, which must be approached rationally, defending national interests. That is why it is necessary to learn to maintain an equal and mutually beneficial dialogue.

**Keywords:** Russia, the East, the Russian history, Oriental studies, China

**For citation:** Maslov A. A. (2024). Russia in the East // *Patria*. Vol. 1. No. 3. P. 52–74.

**doi:** 10.17323/3034-4409-2024-1-3-52-74

## REFERENCES

- Blok A. A. (1918). *Dvenadcat' Skify* [The Twelve. The Scythians], Saint Petersburg.
- Dostoevskij F. M. (2020). *Chto est' Rossija? Dnevnik pisatelja* [What is Russia? The Diaries of the Writer], Algoritm.
- Krylov I. A. (1982). *Basni. Dramaturgija* [Fables. Drama], Moscow: Pravda.
- Mendeleev D. I. (2021). *Zavetnye mysli. O lzhenauke, himii i budushhem Rossii* [Cherished Thoughts. About Pseudoscience, Chemistry, and the Future of Russia], Rodina.
- Pushkin A. S. (1937). *Sobranie sochinenij: v 16 t. T. 1. Licejskie stihotvorenija* [Collected Works: in 16 volumes. Vol. 1. Lyceum poems], Moscow: Hudozhestvennaja literatura.
- Solov'jov V. S. (1974). *Stihotvorenija i shutochnye p'esy* [Poems and Comic Plays], Leningrad: Sovetskij pisatel'.
- Tolstoj L. N. (1907). *Pis'mo k kitajcu. Kitajskaja mudrost': mysli kitajskih myslitelej, sobrannye L. N. Tolstym* [A Letter to the Chinese. Chinese Wisdom: The Thoughts of Chinese Thinkers collected by L. N. Tolstoj], Moscow: Posrednik.
- Tolstoj L. N. (1911). *Pis'mo k indusu* [A Letter to the Hindu]. Tolstoj L. N. *Ne mogu molchat'!* [I Can Not Keep Quiet!], Saint Petersburg: Jasnaja poljana, pp. 37–39.

# Отказ от Другого и катастрофа троичной любви как основная структура современности<sup>1</sup>

*Артем Космарский*

Старший научный сотрудник Института исследований культуры.  
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва).  
Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, 21/4.

Научный сотрудник.

Государственный академический университет гуманитарных наук (Москва).  
Российская Федерация, 119049, г. Москва, Мароновский переулок, дом 26.

E-mail: akosmarskii@hse.ru

**Аннотация.** Данная статья бросает новый взгляд на актуальные проблемы любовных, семейных и сексуальных отношений в современном мире, а также сдвигов в ценностях и установках. Автор вводит понятия, которые позволяют увидеть нетривиальные причинно-следственные связи между личной жизнью отдельных людей и общегосударственными демографическими процессами. Основная цель работы – поставить под вопрос распространенное представление о том, что главным в ориентации, влечении, идентичности является сексуальный объект. Вместо этого в статье предлагается рассматривать в качестве первичного и фундаментального не объект влечения, а то, являются ли отношения между людьми двоичными или троичными. В статье вводятся понятия «двоица» – отношения только между двумя людьми, исключающие Третьего, – и «троица» – отношения, в которых есть место для Третьего, будь то ребенок, другой любимый или слово. Далее, автор показывает, как в XX–XXI веках двоица утверждается в качестве базовой структуры отношений и восприятия мира в самых разных сферах, от литературы и искусства до этики и политики, – и связано это прежде всего с нормализацией развода и контрацепции. Статья предлагает новый концептуальный аппарат для понимания отношений в современную эпоху, а также для их связи с более общими социальными процессами.

**Ключевые слова:** любовь, двоица, троица, Другой, гомосексуальность, развод, деторождение

**Для цитирования:** Космарский А. А. (2024). Отказ от Другого и катастрофа троичной любви как основная структура современности // *Patria*. Т. 1. № 3. С. 75–100.

Разговор о настоящем и будущем России сейчас нередко предполагает критику современности, прежде всего западной – таких ее трендов, как сексуальная свобода, индивидуализм, нормализация и так называемая «пропаганда» нетрадиционных сексуальных отношений, консьюмеризм, отказ от деторождения воспринимаются как разрушительные для государства и общества. В этих тенденциях склонны видеть идеологию, то есть некое информационное влияние, разрушающее традиционные ценности разных народов планеты, – влияние, которому можно поставить заслон и тем самым остановить и обратить вспять вышеуказанные тренды. Однако такая позиция недооценивает структурный характер современных ценностей и жизненных установок: это не просто политически мотивированные нарративы и не просто мода – они тесно связаны с многолетними, даже многовековыми демографическими и социальными процессами, разворачивающимися по всему миру, в том числе и за пределами Запада; речь идет прежде всего о втором демографическом переходе, приватизации

сексуальной жизни, распространении товарного хозяйства (Вишневский, 2006; Zaidi, Morgan, 2017; Иллуз, 2023; Dabhoiwala, 2010).

Тем не менее, не стоит впадать и в другую крайность: структурность не означает неизбежности и безальтернативности. Но чтобы поиск альтернатив миру сексуальной революции был плодотворным и не уходил в мечты об утраченном золотом веке крестьянской семьи, возвращение к которому объективно невозможно, важна серьезная, без глумления и инвектив, интеллектуальная работа по пониманию того, что происходит.

Наш вклад в эту дискуссию лежит в области философии и психологии. Мы вводим новые понятия, которые позволяют увидеть нетривиальные причинно-следственные связи между микро- и макро-уровнями: между личной жизнью и отношениями отдельных людей – и общегосударственными процессами вроде уровня рождаемости или частоты разводов. Мы ставим под вопрос идею, что главное в сексуальной ориентации, влечении, идентичности – это сексуальный объект, и отсюда главное различие – между теми, кого привлекают люди своего пола, противоположного пола, или обоих полов. Мы полагаем, что первичным и фундаментальным оказывается не объект влечения, а то, *двоичными* или *троичными* оказываются телесные и связанные с ними душевные отношения.

Троичные отношения в любви – не обязательно отношения трех, но отношения, где есть место для Третьего, будь то ребенок, другой любимый или слово. Если ребенок принимает любовь родителей друг к другу, то он принимает родителя как Другого, как независимую личность, то есть не как свою собственность: видит его как человека, у которого могут быть свои самостоятельные отношения с Третьим. И этим Третьим является – исходно – именно отец (для матери) или мать (для отца).

Разного рода кризисы отношений в семье, в том числе развод, реализующий отказ или замену любимого, провоцирует у ребенка страх конечности любви, страх троичной любви как таковой – потому что она кончается слишком болезненной катастрофой. Защита у тех, кто пережил катастрофу троичной любви (в своей или родительской семье), может выражаться по-разному, но в любом случае это будет выпадение в двоицу – способность любить только одного человека, отторгая Третьего.

Описав двоицу и троицу, а также их связь с понятием Другого, мы перейдем от философии и психоанализа к социологии и политике. Мы покажем, как в XX–XXI веках двоица утверждается в качестве базовой структуры отношений и восприятия мира в самых разных сферах: от литературы и искусства до этики и политики, – и связано это прежде всего с нормализацией развода и контрацепции.

### 1. Третий как условие Другого

Ключевое свойство двоицы, двоичных отношений (в нашем понимании) – для ее субъекта нет Другого. Другой человек воспринимается как просто тело, мертвое тело, еда, если говорить о любви, – или как слепое пятно, Зло, тот, чье бытие отрицается, если говорить о негативных отношениях. Двоицу можно обозначить как отрицание, неприятие или нераз-

личение партнера как Другого в любви, то есть как неповторимую и отличную от себя личность, с которой вступаешь в уникальные отношения, с которой происходит коммуникация на равных.

В XX веке в рамках феноменологии, философии экзистенциализма и психоанализа развивалось две различных линии мысли о Другом. Первая восходит от гегелевской диалектики господина и раба (Гегель, 1992: 99–105) к Жану-Полю Сартру, Францу Фанону, Жаку Лакану и Жилью Делезу. Другой в этой традиции осмысливается как безличная сила, структура, организующая восприятие мира субъектом, как интериоризованный взгляд на человека со стороны его родителя, властей или общества в целом – исполненный насилия взгляд, который определяет образ себя и конституирует человека; иными словами, Другой понимается как инстанция власти, безличности и неравенства (Сартр, 2000: 246–323; Spanakos, 1998; Lacan, 1993: 274).

Вторая же линия, близкая нам, связана прежде всего с именами Мартина Бубера и Эммануэля Левинаса. В рамках этой линии Другой – не Я, но и не стихия, энергия либо начало (Иное), но личность, равная Я. Для Левинаса как базовые условия человеческого существования, так и опыт сакрального завязаны на отношения с Другим – лицом к лицу, в смирении и заботе (Ямпольская, 2011: 191–246). Еще более близкий нам Бубер подчеркивал равенство, взаимность, диалогичность и, прежде всего, любовь как ключевую форму отношений с Другим – отношений Я – Ты (Бубер, 1993: 15–92): «Диалог для Бубера есть радикальный опыт инаковости Другого, “узнавание” его. Другой из чуждого, “постороннего”, не-Я становится Ты. Суть отношения Я – Ты есть любовь... Главное в человеческом существовании – звать к Другому и отвечать на его зов... В отношении Я и Ты нет мистического единения, каждый остается собой» (Лифинцева, 2016: 17).

Наконец, подчеркнем: отношение к другому человеку как к Другому – равной личности, тому, кого узнаешь и признаешь, с кем возможна коммуникация, – не само собой разумеющееся, а, напротив, нечто неустойчивое и хрупкое. Связано это и с подмеченной Эдмундом Гуссерлем и Морисом Мерло-Понти кардинальной несоизмеримостью себя и других (я для себя – это весь мир, нечто бесспорное и переживаемое, а другие люди – лишь объекты этого мира), и с актуализированной Иммануилом Кантом и Карлом Марксом мыслью о постоянной объективации, сведении людей к вещам<sup>2</sup>. Но для нас важна именно психологическая динамика: ты либо воспринимаешь другого человека как Другого, то есть видишь, любишь как уникальную личность, уважаешь, различаешь на фоне мира; либо нет – он превращается для тебя в объект, угрозу, пятно на фоне, только тело, инструмент для твоего удовольствия или восполнения иной потребности, с которым лучше вообще молчать.

Предположим следующее: *в отношениях условием для различения в человеке Другого является наличие Третьего*. Если ты принимаешь того, кто тебя любит, как любящего не только тебя, то он не твоя собственность и не твоя проекция.

В гетеросексуальных отношениях Третий, ощущение и желание его потенциально заложены в самом сексе (хотя и не обязательно реализуются). Мужчина и женщина могут в современном обществе жить, в том числе в партнерском союзе, как не-другие, как просто люди, просто товарищи: они одинаково могут работать и зарабатывать, одинаково одеваться, одинаково плакать и ходить к психотерапевту. Они могут не замечать, что отличаются, – но не в родительстве. Половое различие проявляется, если в отношениях есть место Третьему (или желанию Третьего) – ребенку. В отношениях «отец – мать – ребенок» очевидно, что мужчина и женщина разные. Мать носит ребенка и кормит его; эта форма отношений с ребенком уникально-телесна. Отец любит его не меньше и имеет к нему не меньшее отношение, но он общается с ребенком словами. Отец – это тот, кто говорит, кто воспитывает, кто дает закон, кто вводит в мир различия и различения.

Женщина мужчиной не обязательно воспринимается как Другой, но мать его ребенка – это Другой, потому что в этом случае тот (та), кого ты любишь, – не твоя проекция и не твоя собственность: он любит на твоих глазах не тебя – и при этом совсем другой любовью. Мужчина никогда не сможет повторить опыта беременности и кормления, особой физической связи матери и ребенка. Женщина никогда не узнает опыта ревности мужчины, когда на твоих глазах ребенок с матерью пребывают в физической любви, – и опыта перекрывающей эту ревность любви, если мужчина может любить троих, если жена для него – не только «мое тело», но мать ребенка, если ребенок для него – не только «мое продолжение» и «моя копия», но ребенок любимой женщины, общий ребенок. И женщина никогда не узнает, что значит постепенное обретение контакта отца со своим ребенком. Женщина имеет власть над ребенком с самого начала; мужчина же поначалу не имеет с ним такого контакта, но дожидается времени, когда он может с ребенком говорить и влиять на него. И ребенок сможет понять, что любимый человек (мать) – не просто часть его потребностей, но Другой: она любит и его отца, и по-другому, чем его. Наконец, даже если ребенка нет – само желание ребенка заставляет отца и мать в сексе увидеть друг в друге не просто часть своего удовольствия, но нечто большее.

Для философа Алена Бадью Бог и деторождение не являются условиями отношений мужчины и женщины. Но для него есть другой Третий участник их отношений – истина. Любовь, по Бадью, производит «истину разъединения» мужской и женской позиции, истину разъединения и бытия Двоих – не Одного, который «сливается» с Другим: Бадью настаивает на том, что любовь не имеет отношение к мистическому слиянию и растворению в Другом. В любви любящие познают, что они не одни, что их двое, бесконечно пытаются узнать и рассказать другому, кто они. «“Ты меня не понимаешь”, – шутит Бадью, – это раздраженный вариант “я тебя люблю”» (Бадью, 2011: 40). Это остроумно и тонко – но все это можно описать и представить гораздо проще. Любовь, порождающую истину разъединенности, можно пересказать так: любовь является отношениями Двоих (двух полноценных инаковых субъектов), если они порождают или

желают Третьего. «Позиция мужчины» и «позиция женщины», действительно, непередаваемы. Но инаковость опыта материнства и отцовства, опыта видения любимого как (потенциального) отца или матери ощущима.

Отношения, которые Бадью называет двоицей, порождающей истину друг о друге, мы называем троицей – отношениями, которые структурно включают в себя Третьего и тем самым различают Другого, отличают от себя. Другой – это тот, кто познан в том, что любит не только тебя – и так же бесконечно, как тебя. Если ты принимаешь супруга или ребенка как любящего не только тебя, но и ребенка или другого супруга соответственно как человека, отношения с которым принципиально иные, но не менее телесны и постоянны, чем у тебя, то он не твоя собственность и не твое отражение. Поэтому мы предполагаем, что неприятие или неразличение Другого вызывается *словом троичной любви*, то есть катастрофическим опытом отношений «отец – мать – (потенциальный) ребенок» – базовых отношений, в которых человек приходит в мир, учится языку, осознает себя.

Троичные отношения – не обязательно отношения трех, но отношения, где есть место для Третьего или для желания Третьего. Если структура телесной любви предполагает, что любимый может любить Другого (ребенка) на твоих глазах, в твоём присутствии и при твоём участии не меньше, чем тебя, и совсем другим образом, то любимый становится Другим, воспринимается как независимая личность, у которой самостоятельные отношения с Третьим. Отец, который принимает троицу, может любить и мать своего ребенка, не теряя от ревности к нему своего исходного к жене отношения. Она для него не просто любовница, но независимая личность, та, кто любит кого-то иной любовью, чем он, и любит ребенка так, что супружеские отношения сохраняются и в полной мере реализуются. Троица пребывает «неслиянно, нераздельно» – когда нельзя порвать отношения ни с одним из ее участников, и при этом все линии отношений неслиянны, то есть их субъекты сохраняют свою самостоятельность. Родитель не становится функцией или придатком к ребенку, так же как и ребенок не становится тем, кого надо «терпеть» или «унимать» – или просто не планировать. И для ребенка каждый родитель – не просто его собственность или желание, но любящий другого родителя, причем совсем иначе, чем его.

При искажении или распаде троичных отношений человек выпадает в то, что мы называем *двоицей*. В двоичной структуре есть только один субъект (обычно это «я»), и любить – значит сливаться в эмпатии, быть частью его. Другой воспринимается как часть субъекта, как проекция, отражение, собственность – или же отрицается, исключается. Когда нарушается цельность «отец – мать – ребенок», то распадается троичная структура отношений, и человек выпадает в защитную двоицу. Двоица, или двоичная структура, может проявляться и в коммуникации, и в отношениях, и в восприятии мира. Конечно, троичная система, где каждый из членов семьи обуславливает инаковость других, любит иначе, чем другой, и при этом все являются одной семьей и в исходной точке были единым телом, – идеальная и редко достижимая гармония. Троичные отношения

очень хрупкие – нет числа возможным вариантам разбалансировки и слома<sup>3</sup>: мать замыкается на ребенке и отдаляется от отца; развод разрезает то, что для ребенка было единым целым, разрушает триицу; ребенок восстает отцом и отторгает мать; ревность при появлении брата или сестры, приводящая к отторжению матери; множество путей разыгрывания и разрешения эдипального конфликта.

Однако нам важно подчеркнуть: если в психоанализе и психологии появление отца как третьей фигуры в отношениях ребенка и матери увязано с достаточно поздним этапом развития личности (2–6 лет), причем в центре стоит именно драма детского желания, то есть влечение к матери, ревнивое желание удалить отца, интерес к половому различию (Куттер, 1997), то мы говорим о триице как о драме отношений трех равных субъектов, семьи, а не только про эдипово влечение к родителю. Возникают эти отношения (и могут ломаться) сразу после рождения ребенка: младенец чувствует реальность телесной любви между родителями – или ее отсутствие – гораздо раньше, чем в три года.

## **2. Неприятие Другого (и нежелание ребенка) как следствие распада семейной триицы**

Влечение к человеку своего пола можно увидеть не как биологически детерминированное свойство, но как одно из последствий кризиса структуры «отец – мать – ребенок», формирующей и реализующей способность любить и различать Другого на уровне тела и на уровне отношений с близкими и с миром. Такая история вырисовывается из автобиографической прозы Оксаны Васякиной. Как следует из романа «Рана» (2021), повествующем о смерти ее матери, а также из нескольких интервью, ее родители расстались, когда ей было девять лет, – и в этот момент ее отношения с матерью и телом меняются. Она перестает чувствовать себя ребенком родителей, плотью от плоти их любви – и собственная плоть вызывает у нее отторжение. Она начинает стесняться себя и своего тела, стесняться своей любви к матери, которая становится после развода навязчивой и неутолимой потребностью. До развода они были «мама – папа – дочь», а после развода она видит себя как тело, которое нуждается в матери – которая тоже превращается для нее в тело, в части тела: ноги, руки, груди, ногти, соски:

Она поддевала красивым длинным ногтем ломтик розовой колбасы, поднимала его высоко и как-то по-особенному, торжествующе кормила сама себя. Я пишу «кормила сама себя» именно потому, что в эти моменты она как бы разделялась на две части, руки и голову. Рука была кормящей, она цепко держала кругляшок колбасы на уровне глаз. А голова с тяжелым квадратным подбородком, как животное, подстраивалась под эту колбасу, хватала ее зубами (Васякина, 2021: 110).

О гармонии с матерью Васякина пишет только один раз – когда описывает фотографии до развода, где они все вместе: мать, отец и она, и рядом рыба, которую поймал отец и сварила мать. Это было до развода, на фото ей лет пять. Все последующие воспоминания – после девяти лет, и они пронизаны ее неутолимой тоской по матери, по телу матери. Первый и самый яркий такой эпизод – летом, на пляже, когда ей было девять лет,

видимо, как раз после развода (в другом месте в книге и в интервью она говорит, что родители развелись, когда ей было девять).

Обычно она [мать] шла загорать с подругами, иногда брала с собой меня, но от меня были только одни неудобства: я то загораживала ей солнце, то укладывалась рядом с ее раскаленным телом и раздражала своими ледяными мокрыми ногами. Маленькую меня всегда нужно было контролировать – время пребывания в воде, панамку на голове, чтобы та всегда была на месте. Я вечно была голодной и постоянно клячила еду. Я съедала дневной запас бутербродов за первые полчаса, а потом канючила, что хочу мороженое или сладкую вату. От меня всегда было одно беспокойство. Я хотела внимания, а мама хотела покоя, тишины или размеренной беседы с подругами о сплетнях или рецептах огуречных масок на глаза (Васякина, 2021: 81).

Именно этим летом без отца, на этом пляже, страдая от того, что мать раздражается от ее ледяных мокрых ног, она влюбляется в девочку, с которой купается на этом пляже. При этом девочка совершенно не является близкой, личностью, Другой. Васякина не помнит ее лица, не помнит имени. Но потребность в теле матери, в том, чтобы согреться о ее теплое тело, переносится на тело девочки; ее тело хочется съесть, им хочется обладать полностью, что невозможно с матерью:

Я лежала на одеяльце, а девочка сидела передо мной на коленях. Ее мама тоже прикрикнула, чтобы она утомилась и легла. Тогда девочка опустила руки и согнула их в локтях, пристраивая торс на теплом одеяле. В воздухе остался ее оттопыренный узкий таз. Пристроившись грудью на одеяло, она опустила и его. Однажды по телевизору я смотрела передачу о детенышах косуль или оленей, они были маленькими, неуклюжими, и их скелет как будто был сделан из тончайших спиц. Эти животные укладывались на траву. Сначала они опускали переднюю часть тела, затем заднюю. Я подумала тогда, что эта девочка – как олененок. И сказала ей, что она в своем движении похожа на олененка. Я любовалась ею, как своей любовью. Мне ужасно нравилось ее тело. Все оно было как нежный леденец, который мне хотелось положить в рот.

Блеск ее кожи на солнце и ямочки на пояснице до сих пор стоят у меня перед глазами. Осознала ли я тогда, что то, что я испытываю к этой девочке, – эротическое возбуждение? Знала ли я, что оно существует? Я не помню, но помню, что это чувство меня несколько не напугало, оно меня возвысило, сделало чем-то очень большим. Я хотела умереть за нее (Васякина, 2021: 82–83).

Героиня «Рань» влюбляется в девочку, хочет умереть за нее, – но девочка для нее не человек, а божество или животное. Она кажется ей похожей на олененка; героиня чувствует ее как части тела (и так же обостренно воспринимает свои части тела):

Девочка была другая. Она была вся другая и отдельная, как если бы мы были существами разного порядка. Моя кожа была мраморно-белая, и на ней то тут, то там проступали малиновые пятна солнечных ожогов. Кожа девочки была толстой, упругой и золотистой. Ее кости были длинные и аккуратные, а движения плавные, я была угловатой, скованной и очень стыдилась своего неловкого в материнском строгом взгляде тела (Васякина, 2021: 82–83).

Васякина видит свое тело как нечто несуществующее само по себе, как собственное *отражение* в материнском взгляде. В строгих глазах матери не отражается больше отец, в них нет места для Другого – и дочь стыдится своего тела в строгом взгляде матери. Ей хочется иного тела, хочется быть иным телом – и она обращает эту потребность на первую же, случайную

почти девочку (дочь далекой знакомой, с которой они играли один раз в жизни).

Что женское однополюе влечение связано с тоской по матери – это почти общее место психоанализа. Но наш тезис немного иной: и влечение к женскому телу как к матери, и его гомосексуальное избегание – это явления одного порядка, и связаны они с отсутствием Третьего. При исчезновении или неприятии отца (не отца как родителя, с которым ребенок имеет отдельные отношения, но отца как мужа матери, как Третьего в триаде «отец – мать – ребенок») мать становится неразличающим и неразличимым сверхтелом, личность становится заменой и отражением. Наличие Третьего – это условие различения Другого.

Нечто подобное высказал, на своем своеобразном языке, Лакан. В его поздних теориях (начиная с «Римской речи» 1953 года) субъектные отношения возникают тогда, когда есть доступ к регистру символического, который впервые открывается в эдипальном конфликте. Только если для ребенка есть место для отца, «имя отца», только если ребенок различает и слышит отца, который дает запрет на полное обладание матерью, – только тогда, говорит Лакан, появляется закон, а также возможность социальных, различающих межличностных отношений и языка. Только если есть «имя отца», возможны отношения троих – и тогда в этих отношениях возникает Другой и возникает язык. Лакан описывает фигуру отца не как инстанцию запрета, носителя безличного и требовательного закона, но как спасителя: ребенок пребывает внутри желания матери как в пасти огромного крокодила, в бессубъектном симбиозе, – отец же защищает его от поглощения, от смыкания челюстей (Лакан, 1993: 112).

Без «имени отца» мать не различает ребенка как ребенка, а ребенок не различает своих родителей. В свою очередь, мать не различает мужа как Другого, если не различает его как отца своих детей, а отец не различает ее как Другую, то есть как мать детей. Иными словами, различение Другого в сексуальной любви возможно только при наличии трех разных лиц (отец, мать, ребенок). Если же нет «имени отца», то недоступно то, что Лакан называет символическим регистром, и человек застревает в регистре воображаемого, в стадии зеркала. Без «имени отца» ребенок остается (или оказывается) в полумладенческом состоянии, когда он не отличал свое тело от тела матери, когда он не мог ощутить себя как цельное тело – и испытывал тягу к тому, чтобы смотреть на себя в зеркало, но не мог идентифицировать свое «я» как «я» и Другого как Другого.

Если это верно, то Васякина без отца не может идентифицировать себя: она становится зависимой от холодного материнского взгляда. Она теряет мир, «порядок символического»; после ухода отца миру нет места в ее любви к матери, и она не приемлет больше любовь матери к Другому:

Она выбирала мужчин, но не меня. А я заворожено наблюдала за ее выбором и горько, огненно, зло ревновала. Она была моя, но принадлежала не мне, не принадлежала мне и ее тихая загадочная улыбка. Мне оставался только холодный взгляд, скользкий по пространству, смотрящий сквозь меня. Вечное нарциссическое кружение моего внимания вокруг меня самой есть не что иное, как попытка найти и утвердить себя здесь, в холодной пустой матрице. Из пустого места указать на пустое место, чтобы там

все сгустилось хотя бы чуть-чуть. Чтобы я смогла увидеть себя саму и двинуть пальцем. Двинуть пальцем и признать, что это сделала я сама (Васякина, 2021: 87).

Так Васякина именно в первое лето отсутствия отца, на пляже, пытается телесно прильнуть к матери и бьется о невозможность полного обладания – и перенаправляет свою тягу на первую попавшуюся девочку, на «другую мать», с которой можно «улучься рядом».

Все это позволяет поставить под вопрос идею, что главное в сексуальной ориентации, влечении, идентичности – это сексуальный объект; идею, что главное различие – между теми, кого привлекают люди своего пола, противоположного пола и обоих полов соответственно. Нет; как уже было сказано, главное, первичное, фундаментальное – не объект влечения, а то, двоичными или троичными оказываются отношения; троичные же отношения в любви – не обязательно отношения трех, но те отношения, в которых есть место для Третьего (ребенок, другой любимый или слово). При этом Третьими для ребенка являются – исходно – именно отец как Другой относительно матери и мать как Другой относительно отца. Если ребенок решает, что отец и мать не любят друг друга, это надламывает его образ троицы, способности воспринимать и встраиваться в структуру троичной любви – любви свободной и бесконечной, открытой Третьему. Тогда он выпадает в «двоицу» с одним из родителей, входит с ним в симбиотические отношения, а другого родителя отторгает – и его экзистенциальным переживанием становится смерть (конечность).

Другим фактором, обуславливающим создание двоичной структуры, является *развод родителей*. Родители могли жить в любви в детстве ребенка, любви друг к другу (одного типа) и к ребенку (другого). У такого ребенка есть опыт троицы, опыт любви, различающей Другого, опыт бесконечности (анти-смерти). Тем сильнее катастрофа образа троицы, возникающая при разводе родителей: конечность оказывается сильнее бесконечности, любившие друг друга родители расстаются не от смерти, но от отказа друг от друга, оттого, что решили заменить друг друга на кого-то еще. Такой развод провоцирует у ребенка страх троичной любви как таковой, потому что она кончается слишком болезненной катастрофой.

Эта травма и провоцируемая ею защитная реакция от троичной любви во плоти может не рефлексироваться, может не выражаться на видимом благополучии развития ребенка, но она всплывает, как только человек сталкивается с собственной троичной любовью – с тем, кого он любит так, что мог бы захотеть от него детей (хотя бы на телесном уровне, не на уровне осознанного планирования). Защита у тех, кто пережил катастрофу троичной любви (в своей или родительской семье), может выражаться по-разному, но в любом случае это будет выпадение в двоицу: в способность любить только одного человека, отторгая Третьего, в нежелание ребенка или в потерю отношений с супругом после рождения ребенка.

Очень часто следствием развода родителей является рефлекторная катастрофа троицы в собственной семье: когда рождается ребенок, один из родителей оказывается неспособен принять, что его любимый любит ребенка; он оказывается неспособен *различать* ребенка как их общего ребенка и мужа/жену: например, видит в ребенке свою копию и отражение,

воспринимает его как проекцию собственных неудовлетворенных потребностей, а супруга отторгает – или просто начинает тяготиться семьей как таковой.

### 3. Мир без Другого

Кризис троичной любви, выбрасывающий в неприятие Другого и желание подконтрольных отношений и проявляющийся в том числе как гомосексуальное влечение, может быть связан не только с отношениями в треугольнике «отец – мать – ребенок». Это случается и в подростковом, и в зрелом возрасте. Отвержение Другим – тем, с кем возможен ребенок и троица, – выбрасывает человека в мир, где нет Другого и где человек видит только таких, как он.

Так случилось с королем Баварии Людвигом II, героем финальной части «немецкой трилогии» режиссера Лукино Висконти («Людвиг», 1973). Решающее событие фильма, то, с чего начинается сюжет и трагедия короля, – это юношеская влюбленность Людвига в свою кузину, австрийскую императрицу Сиси, которая сначала отвечает его чувствам (они даже целуются), но потом резко отстраняется по причинам социального порядка и вдобавок форсирует женитьбу принца на своей сестре. Не-воплощение, невозможность реализовать любовь выбрасывает Людвига из реальности в мир вне времени, романтических фантазий, замков и экстравагантных поступков; влечение к людям своего пола тоже оказывается одной из форм отказа от реальности, где его любовь была отвергнута.

Герой автобиографического рассказа Дэвида Планта «Принцесса из Африки» (1985), американский студент Дэниел, едет на теплоходе в Европу и влюбляется в Анджелу, чернокожую женщину старше себя. Она для него настоящий Другой: иная по расе и по социальному статусу; с ней есть и любовь, и разговор, и неожиданный поступок (она пишет ему в Париж, и он приезжает к ней в Барселону, в неизвестность), и принятие Третьего (герою нравятся дети Анджелы, он играет с ними и заботится о них). Но героиня сама в разводе и медлит в самый критический момент отношений (о связи опыта развода и «паралича» в любви мы поговорим ниже), – у них не случилось воплощения любви, когда Дэниэл сделал прыжок и приехал к ней, а она показала ему его спальню и ушла на работу. И именно после такого «облома» и не-воплощения главный герой спит с юношей, одним из гостей Анджелы, случайным человеком, с которым у него нет ни разговора, ни отношений: они просто один раз искупались вместе в море и сразу легли в постель. Так запускаются все элементы двоичной структуры (бессловесность, уход от мира, фиксация на себе, части тела). На следующее утро Анджела, чуть не плача, уже прямым текстом спрашивает, почему Дэниэл не переспал с ней, но уже поздно, и ей остается только спеть для него грустный блюз (Plante, 1994).

Конечно, кризисы любви, моменты разрыва отношений и непереносимости Другого, попадание в мир, где видишь и воспринимаешь только людей своего пола, происходили с людьми, вероятно, всегда – но они могли проходить незамеченными и не судьбоносными, как неявные аффек-

ты. Разница в том, что сейчас возникла система, которая кладет под эти ощущения и влечения мощную *смысловую структуру* – то есть систему, утешающе объясняющую весь мир и место субъекта в нем. Мощь культуры, науки, искусства, экономики, общественных институтов поддерживает эти ощущения как истинную сущность, идентичность, жизненный выбор – и дает опору, обоснование.

Современная американская писательница Элиф Батуман, филолог, ценительница классической русской литературы, известна двумя полуавтобиографическими романами о приключениях гарвардской студентки в 1990-е. Как и ее героиня, Батуман до 38 лет выстраивала сложные и мучительные отношения с мужчинами и в какой-то момент, видимо, «надорвалась». Потом она влюбилась в женщину – и тут для нее все стало просто – и ее собственный опыт, и весь мир: (романтической) любви нет, это миф и мужская пропаганда (как пишут вдохновившие писательницу Суламит Файрстоун и особенно Адриенн Рич, автор «Принудительной гетеросексуальности»), она ничем не отличается от войны. Реальна только двоица – мужчины против женщин, власть, угнетение, насилие:

С юности я думала, что это «новеллистично», эстетично и продуктивно – тратить всю свою эмоциональную энергию на отношения с мужчинами, которые были ограничены в своей способности любить, с мужчинами, которые не могли ответить на мои чувства или воспринимать наши отношения так же глубоко, как и я. Я эстетизировала такие отношения. Я думала, что это интересно, красиво, содержательно, сложно, необходимо и неизбежно. Когда я в 38 лет влюбилась в женщину, я сначала беспокоилась, что это не продлится долго, что я не смогу жить без любви мужчин. Я беспокоилась о том, что мне «нужно» быть рядом с мужчинами. К моему удивлению, все оказалось иначе.

Когда я приняла это, я стала думать о любовных отношениях как о некоей пропаганде. Роман говорит мужчинам и женщинам, что они не могут жить друг без друга (хотя он также говорит им, что они обречены делать друг друга несчастными). Классический роман заманивает маленьких мальчиков к сдаче себя армии или государству, побуждает маленьких девочек отдавать свои тела и души мужьям и детям. Нас воспитывают уязвимыми к романтике, к очень определенному типу романтики... По сути, это способ придания порабощению привлекательности, чтобы дети (не имеющие власти) свободно «выбирали» его для себя (Батуман, 2019).

#### 4. Двоица в обществе: развод и контрацепция

Можно предположить, что современность стала веком двоицы, где эта структура превращается в главную форму выстраивания любовных отношений и, шире, восприятия мира – но вовсе не по причине гомосексуальности. Взрывной рост людей гомо- и бисексуальной ориентации на Западе сейчас, особенно среди новых поколений (YRBSS, 2021), – это скорее следствие. Причина же – другая: никогда до XX века отношения мужчины и женщины не реализовались – *но и не разрывались* – с такой легкостью.

Сначала, в 1970-е годы, был нормализован и легализован развод по простому желанию супругов, без серьезных причин (Wilcox, 2009; Sanjian, 1991). Все больше стран Земли если не возвращаются к краткосрочным парам других приматов, то уже вышли за пределы исторически среднего уровня разводов для человеческих обществ: в США, Китае, Европе, вклю-

чая Россию, сейчас около половины браков кончается разводом (Data Analysts..., 2023). Этот процесс связан в том числе с сексуальной революцией второй половины XX века: она звучала как не просто право любить кого хочешь, но и право спать с кем хочешь. Но это же право стало означать, что можно бросать кого хочешь и когда хочешь, что не могло не увеличить «травматичность» любви и не привести к дальнейшему вытеснению любви (как непредсказуемой и мучительной) контрактными «отношениями» на комфортных условиях<sup>4</sup>. Далее, в конце XX века, произошло отделение не только брака от любви и секса, но и секса от любви, что означало нормализацию чистого удовольствия сексуализированного тела вообще без отношений. Но для нас в этих процессах важнее иное: контрацептивный секс и учащающиеся разводы, разрывы любовных отношений мужчины и женщины, укрепляют двоичную структуру<sup>5</sup>.

Если вспомнить, что в течение тысячелетий до открытия эффективной контрацепции отношения мужчины и женщины были связаны с зачатием, можно предположить, что любовь в человеческом обществе потенциально троична. Третьим может быть ребенок: как бы ни застывали отношения в устойчивых моделях, ребенок меняет систему, он и создает «отношения» – что-то более сложное и разнообразное, чем «абьюзер – жертва», или «хозяин дома – покорная супруга»; и также Третьим может быть слово: разговор всегда непредсказуемо меняет систему. Люди рождаются из любви родителей, они возрастают в ней, и она становится для них образом любви бесконечной. Эту любовь можно понимать как таинство сочетания двоих, Я и Ты, где есть место Третьему, который воплощает в себе родителей и в котором они переливаются<sup>6</sup>.

Конечно, на это можно возразить, что и брак по любви, и любовь к детям – это исторически очень поздние явления, чуть ли не XIX века (Coontz, 2005: 15–23, 145–230; Арьес, 1999: 363–404), а раньше был только секс в вынужденном браке и производство помощников-слуг в жестко организованных патриархальных хозяйствах. Однако цельная структура воплощенной в теле любви, брака и деторождения всегда существовала как обозначенная в культуре возможность – пусть и не как обязательность (нормативность). Если не признавать такой возможности, то придется считать, что до XIX века никогда не было любви между мужем и женой, а родители никогда не любили своих детей, а только производили себе слуг, что противоречит массиву исторических, этнографических и литературных источников со всего мира. И здесь можно вспомнить не только хрестоматийные примеры (Одиссей, Пенелопа и Телемак; Иаков и Иосиф...), а еще и случаи, когда в отношениях по принуждению, без любви, рождается ребенок, даже нежеланный, – но он рождается, и родители неожиданно становятся ближе, как в «Непрощеной повести» Нидзе (самурай и куртизанка в Японии XIII веке). Наконец, в нынешнее время, когда брак по любви стал универсальной нормой (Coontz, 2005; Космарский, 2022: 27–28), распространившись по всей планете в ходе «романтической революции» XIX–XX веков, образ семьи как троичной любви уже точно не может считаться далекой от реальности абстракцией.

Тем не менее, отношения, живые в начале романа, в любом браке имеют тенденцию к застыванию в устойчивых моделях, когда за каждым партнером закрепляется свой паттерн, своя привычная роль, что делает невозможной свободную коммуникацию. Но даже если отношения между мужем и женой исходно сводились к нулю, каждый новый ребенок неизбежно создавал их и менял – хотя бы на минимальном уровне. Он обуславливал необходимость заботиться о жене, обсуждать новые проблемы, тренировал навык решения конфликтов, то есть привычку договариваться и прощать, – и между родителями, и между братьями и сестрами.

Семейная триоца, безусловно, не ограничивается единственным ребенком, то есть семьей из трех по счету людей; принципиальна именно открытость пары Третьему. Когда ребенок рождается и достигает возраста, когда он уже может разговаривать, то есть иметь отношения не только с матерью, но и отцом, семейная структура состоялась; в этот момент, когда она «закончена», она открыта новому ребенку. Возникшая структура может быть искаженной – когда, например, мать находится в симбиозе с ребенком, а отец оказывается лишним, или, наоборот, родители вместе выступают против ребенка. Но именно открытость Третьему не делает это искажение фатальным. Когда структура состоялась, ее субъекты застыли в законченных ролях и нединамичных (двоичных) отношениях, может родиться Третий, и структура снова изменится. Например, самый старший ребенок привяжется к младшему, поскольку он уже далек от соперничества за материнскую грудь: в его мире появится место для сиблингов, он начнет общаться и со средним братом, и они перестанут соперничать за мать; или отец включится в отношения с детьми; или просто дети сблизятся между собой, станут самодостаточной командой, и у родителей будет возможность посвящать время друг другу. Принцип триоцы – в спонтанности, свободе, открытости. Рождение детей реализует этот принцип: сложилась структура, со своими тупиками и пределами – и тут появляется новый ребенок, и структура меняется, начинаются новые отношения.

Важно отметить, что ребенок, рождение ребенка – не обязательное условие троичной любви. Она возможна и у бездетных пар, и у не связанных узами брака – как показывает история отношений Арендт и Хайдеггера (см.: Бартошевич-Жагель, 2022<sup>7</sup>). В троичной структуре любовь двоих порождает ребенка или слово (разговор) – непосредственную, непредсказуемую коммуникацию, то есть возможность призвать новый смысл или нового субъекта. Иными словами, в триоце в любой момент может произойти чудо. В словесных отношениях эта открытость Третьему проявляется в том, что в любой момент может явиться новая незапланированная мысль, меняющая людей. В отношениях же телесных – в том, что в любой момент может появиться человек, похожий на того, кого любишь, плоть от плоти его. При этом дети – это биологически и социально предельно общедоступная и слаженная форма троичности<sup>8</sup>. Каждый ребенок – это инъекция троичности в отношения, их революционная, *volens nolens*, перетряска. Поэтому когда опыт детности, и особенно неконтрацептивной, не планируемой детности, становится все более редким, троичные отно-

шения – в масштабах общества – все сложнее пережить, помыслить, даже представить.

Если рассматривать Третьего как (спонтанное) слово, которое всегда может явиться и поменять отношения, или (непланируемого) ребенка, который всегда может явиться и поменять отношения, то очевидно, что со свободным словом всегда были проблемы в человеческих сообществах – и в государстве, и в семье. Однако место для ребенка в отношениях мужчины и женщины, вплоть до XX века, было всегда – и это поддерживало минимальное основание троичной структуры. Она могла хотя бы мыслиться – в произведениях культуры, которая всегда была перпендикулярна однозначным границам общества, которая говорила о любви и коммуникации. Но сейчас минимальная база троичности исчезла: контрацепция сделала возможным недопущение ребенка, а развод окончательно упрощил двоичную структуру, создал для нее внутреннее основание.

Люди, пережившие расставание со значимым Другим, и особенно дети, пережившие развод родителей, то есть разрыв любви, теряют способность к троичным отношениям с бесконечным общением, без оглядки на конечность и смерть: «Научные исследования четко показали связь между разводом родителей и страхом привязанности/сближения (commitment) у взрослых детей... Исследования в этом направлении заставляют предполагать, что развод родителей снижает прочность не только брачных уз, но и добрачных романтических отношений» (Emery, 2013: 29; Wallerstein et al., 2000).

*Итак, развод воплощает слом троицы в семье, а контрацепция блокирует саму возможность Третьего.* Именно поэтому, вероятно, в современном мире гетеросексуальные отношения сближаются с гомосексуальными. Нормой стало то, что социолог Энтони Гидденс обозначил как «чистые отношения», которые основаны исключительно на приносимом участникам удовольствию и которые могут быть разорваны любым партнером в любой момент (Giddens, 1992: 134–157; Löfström, 1997: 36). Союзы геев и лесбиянок всегда были близки принципам «чистых отношений», и они первыми испытали то, что сейчас становится все более распространенным среди гетеросексуальных пар (Giddens, 1992: 135) – только два тела ради удовольствия друг друга, больше никто не нужен:

Начиная с 1960-х годов условия жизни «гетеросексуалов» и «гомосексуалов» всесторонне сравниваются друг с другом. Обе группы (и это касается и мужчин, и женщин) выработали одинаковый стиль жизни. Гетеросексуалы тоже понимают, что брак и нуклеарная семья – не единственный вариант; они так же разводятся и образуют различные формы интимных связей и семейной жизни. Они так же испытывают промискуитет и серийную моногамию... Они так же наслаждаются анальной и оральной сексуальностью – или испытывают удовольствие, смотря на нее по телевидению. Они так же воспринимают гендер как сферу выбора или пространство игры, а не нечто естественное и прочное. Короче говоря: любая черта, которую можно было бы считать специфически гомосексуальной, становится все более распространенной среди всех... Таким образом, гомосексуалы исчезают – но специфическим образом: не потому, что они становятся как гетеросексуалы, «интегрируются» или «возвращаются к норме». Скорее наоборот: специфически гомосексуальное поведение исчезает – в том смысле, что все, независимо от сексуальных предпочтений, ведут схожий образ жизни и интимные отношения (Bech, 2006: 164).

Поэтому логично, что все больше людей вполне гетеросексуальных и семейных, но защищающих право на контрацепцию и развод, на свободу разрыва отношений, с такой симпатией говорят о гомосексуалах. *Поэтому же развод родителей, слом семейной троицы, превращаясь во все более массовый опыт, выталкивает вырастающих детей в двоичную структуру любовных отношений<sup>9</sup> как более предсказуемую и безопасную – и в гомосексуальность как одно из проявлений этой структуры.*

Опыт выпадения в двоицу в личных отношениях в современности становится все более распространенным и ярким. Двоичная структура уже вышла за пределы индивидуальных жизненных коллизий и насыщает массовые формы восприятия реальности – например, политики, где видят логику насильника и жертвы, где те, кто объявлен жертвой, и сострадающие ей заведомо находятся на «правильной стороне истории», а тот, кто объявлен насильником, – на «стороне зла». Двоица определяет и восприятие иных сфер социальности: это и детско-родительские отношения (где ребенок априори позиционируется как жертва), и отношения с супругом или сексуальным партнером (где в любой конфликтной ситуации мужчина по умолчанию воспринимается в общественном мнении как насильник, абьюзер), и эти же отношения в художественной литературе и кино (где, наоборот, женщина часто оказывается единственным героем, без Другого, а мужчины – пассивные статисты), и отношения с любыми властными структурами, будь то преподаватели или начальники по работе (где ученики или подчиненные воспринимают себя как жертву).

Важно подчеркнуть, что эти установки проникают повсеместно, независимо от сексуальной ориентации авторов и потребителей культурных продуктов. В современной детской литературе для дошкольников (европейской и американской) базовой структурой становятся отношения, где есть *двое партнеров, и мир им не нужен*. Если в традиционных западных сказках герои выходили в большой и опасный мир, проходили много стран и испытаний, физических и психологических, с другими людьми, соперниками, помощниками, друзьями и добивались своей цели (любви прекрасной принцессы, богатства, спасения друга и так далее), то в современной детской книге, где партнеров двое, обычно одного пола, нет ни подвигов, ни испытаний, ни путешествий. Например, в известной серии книг шведского писателя Свена Нурдквиста про Петсона и его котенка Финдуса герои живут вдвоем в деревне и других людей воспринимают или как угрозу, или как что-то ненужное. У Петсона нет жены, и, как он сам прямо говорит в первой книге, она ему не нужна, как и дети; он замыкается в своем одиночестве, а котенок, младший, не-другой, насыщает его и окончательно «закрывает» самодостаточный мир Петсона. Приключения, выход в большой мир туда тоже не вмещаются: однажды герои пытаются пойти в поход, но не уходят дальше своего сада.

Такой же отказ от отношений, приключений и путешествий происходит в книгах известного немецкого писателя Яноша (Х. Эккерта) «О, как ты прекрасна, Панама». Герои его популярной серии – также двое «партнеров», Тигренок и Медвежонок. Их гомосексуальность не обозначена прямо, но иллюстрации автора, по мнению критиков, в сочетании с дета-

лями, делают эту книгу образцовым примером толерантности к меньшинствам (Fleischbein, 2019). Тигренок и Медвежонок заботятся друг о друге, то обнимаются, то вместе готовят еду, но ни другие существа, ни мир им не нужен. Они тоже пробуют отправиться в путешествие, как Петсон и Финдус, и тоже понимают, что их старый дом прекраснее любой страны.

Те же тенденции отличают и современную взрослую литературу (при всем понимании того, что это сложный сюжет, и здесь мы только слегка касаемся его). Она говорит о различных сложностях жизни, проблемах, конфликтах – но не о любви двух равных Других. В центре повествования ключевых современных произведений – одинокие герои, а чаще героини, пережившие насилие, мучающиеся от последствий травм, – как, например, в романе «Маленькая жизнь» Ханьи Янагихары или в автобиографических романах Арни Эрно, нобелевской лауреатки 2022 года. В классической западной литературе герои могли умереть или потерять любимого(-ую), но любовь побеждала, она продолжала «звучать» при любой трагической развязке. В современной же литературе любовь мужчины и женщины не может победить, она вообще становится чем-то сомнительным и преходящим – или/и лишь источником насилия. Именно так представлены в «Неаполитанском квартете» Элены Ферранте отношения с мужчинами: они то появляются, то исчезают без следа, а единственным стержнем становится связь двух женщин – причем это отношения не с Другим, поскольку они основаны на зависти, на вечном неутоленном порыве присвоения подруги и ее даров, ее мужчин, фактически – к уничтожению ее.

То же обнаруживается и в совсем иной традиции – в отечественной «женской прозе», выросшей не из импортных воздействий феминизма и квир-тематике, а из советского и постсоветского опыта женщин – как (характерный пример) у Галины Щербаковой (1932–2010). В ее романах все женщины-героини гетеросексуальны; любовь, отношения с мужчинами – главный двигатель сюжета и стержень их жизни. Но любовные истории героинь Щербаковой – это постоянные разрывы отношений и разводы; «отбить мужика» – дело житейское, проза жизни, равно как и аборт. Мужчины, при всей драматичности романов, оказываются статичными фигурами на периферии или шаблонными любовниками, а не уникальными Другими. Реальны же, полны чувств и слов, отношения только между женщинами (психотерапевтом, матерью, дочерью, следовательноницей), делящими деньги и мужчин, – и даже лесбийство глухо проговаривается в завязке повести («Спартанки»).

Еще раз подчеркнем, что двоица – это не порождение современности, тогда как в благословенной старине люди якобы жили в правильных троячных семьях и все было хорошо. Напротив, историческая этнография семейной жизни говорит о разделенности мужского и женского миров, гомосоциальности: мужчины общаются только с другими мужчинами, а женщинам достаются только секс и побои, как во Франции XVIII века (Phillips, 1976: 208ff); женщины же дружат и общаются только с подругами и родственницами, в женском социуме. Можно вспомнить еще более крайние формы, вроде греческих полисов или некоторых ближнево-

сточных обществ: разговор, философия, любовь – только у мужчин друг с другом и с юношами, а женщины – бессловесные существа для ведения хозяйства и рождения детей (el-Rouayheb, 2005: 35). Тем не менее, противовесом этой гомосоциальности выступали как рождение детей и любовь, которые неожиданным образом меняли застывшие отношения и чувства супругов друг к другу, так и, наконец, культура, которая, в поэзии, песнях, сказках удерживала любовь как идеал.

Но впоследствии вся новая история – сначала Европы, США и России, а потом и остальных стран Земли – стала победой троичной любви через утверждение брака по любви как нормы, развитие автономии пары (мужа и жены) от давления социума и распространение нуклеарной семьи. Любовь стала сначала ключевой темой западной культуры, а затем, в ходе романтической революции XVIII–XIX веков, главным критерием выбора супруга и основой семьи по всему миру; брак по расчету или по принуждению родителей стал восприниматься как неправильный и обреченный на несчастье (Stone, 1977: 282–358; Lystra, 1989: 28–54; Watt, 1993). Далее это новое представление о браке распространилось сначала по Европе, «спускаясь» до рабочих и крестьян, а потом по другим странам, до Индии, Китая, Африки (Goode, 1968: 19).

«Глубоких, доверительных отношений между супругами, особенно в интимной сфере... было достичь нелегко перед лицом раздельных мужской и женской сфер жизни, подавления сексуальных желаний и сильных культурных, практических и моральных ограничений на автономию семейной пары. Сейчас такие отношения оказались достижимыми» (Coontz, 2005: 203). Другими словами, телесная любовь мужчины и женщины как взаимная, на равных, без владения и принуждения, и при этом в браке, не боящаяся ребенка, но желающая его, – редкое явление (как минимум, начиная с неолита), столь же редкое, как и отношения с ребенком на равных. Именно поэтому троичность отношений всегда было сложно и помыслить, и увидеть (в отличие, например, от влюбленной пары или Богородицы с ребенком). Но открытие детства – сначала различение ребенка как самостоятельной фигуры, и потом, с XVIII–XIX веков, любовь родителей к ребенку как общественная норма<sup>10</sup> – наряду с браком по любви на Западе (а потом и в других странах) все изменили: троичная любовь в треугольнике «отец – мать – ребенок» стала исторически возможной.

Однако с 1970-х годов эти новые противовесы двоичности в большой степени оказались выбиты культурой разводов и контрацепцией – и двоича взяла сильнейший реванш.

### Заключение

Действительно, *the personal is political*: опыт двоичности в теле и личных отношениях влияет на структуры мысли и формы политического действия. Систематическая сменяемость партнеров (любого пола) и обнаружение их «насильственности» для людей, героизация разрыва (breakup culture) приводит к тому, что моральные дилеммы верности и предательства, долга и чувства, проблемы морального выбора теряют свое значение.

Само слово «мораль» происходит от латинского *mos majorum* – обычай предков, и существовала мораль в обществе родовом, семейном, гетеросексуальном. Так называемая новая этика (при всей неоднозначности этого понятия) сейчас стала настойчивой и громкой, потому что она не является больше постоянным собеседником мыслящего субъекта, но безапелляционно вмещивается извне. Человек больше не готов себя «насилловать» верностью, сложными конфликтами с семьей, родами и необходимостью жертвовать жизнью ради жены, детей, мужа, хранить верность, если это противоречит его чувствам, – все, на что он шел, будучи принужден «моралью» гетеросексуального общества, или шел (или отвергал) во внутреннем диалоге с «моралью» (и с Другим).

В результате сложные отношения для современного, не готового к «моральным дилеммам» субъекта ощущаются как невыносимые – и на помощь приходит новая этика, которая жестко определяет границы, четко разводит участников сложных отношений на «абьюзеров» и «жертв», так что «жертва» (или мыслящий, или пишущий с позиции жертвы) оказывается априори прав, а «насилник» (или не сочувствующий жертве) – априори преступником, который изгоняется из общества, из сферы частного или общественного диалога, читательского сочувствия.

Новые победы двоичной структуры, по-видимому, происходят синхронно с утратой Другого. Речь идет, во-первых, о том, что в отношениях сейчас собственные желания, эмоции, ощущения, травмы становятся высшим законом, более весомым, чем чувства и желания другого человека – как пишет, например, социолог Ева Иллуз. Во-вторых, размывается уникальность человека, ценность его отличия от не-человека – и это не просто философия постгуманизма в разных ее изводах (Шеффер, 2010; Брайдотти, 2021), а именно нарастающее неразличение созданных искусственным интеллектом (прежде всего, большими языковыми моделями), с одной стороны, и человеком – с другой, образов и текстов. Более того, «человечность» контрагента уже не воспринимается как нечто ценное: ИИ все делает лучше, вплоть до психотерапии и кастомизируемых эротических чат-ботов.

Несколько поколений дети в развитых странах растут в семьях с одним ребенком, в которых тот оказывается в центре мира для родителей; и хотя для этих детей любовь, как стихия с ее пертурбациями, и существует, но фокусировка на Другом – нет. В США, Японии, Западной Европе все больше людей вообще отказываются от любых отношений, в том числе от секса, – и одновременно наблюдается огромный взлет популярности порнографии, которая есть в самом чистом виде отрицание Другого. По выражению левого берлинского философа,

тело – с его демонстрационной стоимостью – стало товаром. Одновременно Другой сексуализируется в объект для добычи возбуждения. Когда Другой лишен инакости, невозможно любить – только потреблять. Другой больше не является личностью; он (или она) фрагментирован на сексуальные части-объекты. «Сексуальной личности» не существует... Порнография окончательно стирает инакость. У ее потребителя даже нет полового партнера... порнографический образ не создает сопротивление Другого или Реального... Отсутствие контакта и встречи с Другим – это и есть порно-

графия; аутоэротический контакт и ауто-влечение защищают это от прикосновения Другого (Byung-Chul Han, 2017: 12, 45).

Можно предположить, что во всех обществах до второй половины XX века большинство людей промалывалось через отношения с реальным Другим: сначала – братья и сестры; потом ты спишь с мужем (женой), причем без защиты, чувствуешь его; потом у большинства людей были дети, а ребенок – это настоящий Другой, нельзя от него отдохнуть и его «выключить», его существование постоянно вопиет. Семья была полна жестокости и насилия, но реальность другого человека в ней была бесспорной – а в XXI веке, из-за нормализации жизни вне брака, бездетности, контрацепции (и планирования детей, которое по факту, статистически, означает однодетность), эта реальность начала размываться, и с каждым новым поколением все сильнее.

Конечно, в патриархальной семье нет не то что Другого, но и «себя». Однако через христианство, открытие детства, романтическую революцию, саморефлексию, индивидуализацию, становление этического, волевого, любящего субъекта в XVIII–XX веках люди постепенно начали осознавать и Другого, и себя – и любовь явилась в истории как массовый, социальный факт. Но любовь, которая приходит внезапно и захватывает все существо человека, и телесные отношения между мужчиной и женщиной, от которых получают дети (то есть будущее), – источник такой мощной энергии, таких рисков (ревность, месть, психологические травмы), что возникает желание сделать их максимально безопасными и предсказуемыми. Если в традиционных культурах защиту от непредсказуемой силы и последствий любви искали в договорных и принудительных браках, то сейчас – в уходе от серьезных связей, в легкости разрывов, в контрацепции, в вытеснении «любви» (как непредсказуемой и травматичной) «чистыми отношениями» на комфортных условиях.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках государственного задания Министерства науки и высшего образования Российской Федерации тема № 1022040800353-4-6.1.1; 5.9.1 «Традиции и ценности общества: механизмы формирования и трансформации в контексте глобальной истории» (FZNF- 2023-0003).

<sup>2</sup> Насколько о потере, стирании Другого можно говорить как об историческом, социальном процессе – вопрос, выходящий за рамки данной работы. Есть давняя и сильная марксистская традиция, опирающаяся на темы отчуждения и реификации; кто-то связывает потерю Другого с дехристианизацией Запада: «С действительным божеством просветителей невозможно личностная коммуникация, и в этом оно парадоксально сближается с архаическими божествами, культ которых не включает в себя ни молитв, ни обетов, ни исповеди и сводится к немым и темным магическим обрядам. Вместо присутствия перед лицом Бога, взаимного предостояния с ним, в современной/архаической религиозной ситуации человек принужден к жертвенному обмену со стихийно-бесформенными существами, которых Эмманюэль Левинас... называет “безликими”, точнее безлицыми богами (dieux sans visage)... Радикальной инаковостью обладает не стихийное Другое, а лично определенное Другое, с которым возможна бесконечная - по времени и по содержанию – коммуникация» (Зенкин, 2012: 306, 307). Мы же говорим о Другом в психологической перспективе – а также этической: видеть Другого – благо, а его потеря – нечто негативное; безусловно, существуют системы, где все ровно наоборот, как у Делеза, где Другой – поле восприятия и структура мира, которую надо отвергнуть ради соприкосновения с чистым миром стихий, так что исчезновение, уничто-

жение Другого также ликвидирует «я», субъекта, порождая прекрасный перверсивный мир без Другого, с чаемым единством сознания и объектов, с бесконечным потоком аффектов и ощущений (Boundas, 1993; Делез, 1999).

<sup>3</sup> Развернутый, но не исчерпывающий каталог таких словов дается в работе: (Эльячефф, Эйниш, 2006).

<sup>4</sup> «Слово “любовь” не просто уходит из повседневного языка, но и нередко используется как антоним “отношениям”. “Любовь” подразумевает неуправляемость... она способна полностью захватить и подчинить своей воле... заставляет жертвовать собой... Зато отношения можно строить в советательном процессе, на контрактных условиях... Отношения – это своего рода страховка от непредсказуемости любви, островок безопасности... Конечно, отношения могут включать в себя любовь – но это совсем не обязательно; удобство здесь гораздо важнее страсти, умение “соблюдать дистанцию” – важнее секса, отсутствие риска – важнее неожиданно нахлынувших чувств» (Аронсон, 2022: 153–154).

<sup>5</sup> Детальный, с опорой на тексты и эго-документы, анализ того, как двоичная структура возникает из слома троицы и как последняя может вернуться, см. в работе, посвященной отношениям Ханны Арендт и Мартина Хайдеггера (Бартошевич-Жагель, 2022). Отчасти это также выразила теория М. Кляйн: потеря объекта любви формирует черно-белое мышление, что является защитной психондой реакцией (Кляйн и др., 2011).

<sup>6</sup> Отчасти, на языке категорий своей философии, это выразил Гегель, – хотя и у него ребенок оказывается на грани превращения в абстракцию, будучи понят как недо-троица, где в ребенке отец и мать видят только друг друга. См.: «Отношение любви между мужем и женой еще не объективно, ибо, хотя чувство и есть субстанциальное единство, оно еще не имеет предметности. Этой предметности родители достигают лишь в своих детях, в которых они видят целое их связи. Мать любит в детях супруга, отец любит в них свою супругу; для обоих в ребенке перед ними предстает их любовь» (Гегель, 1990: 219). Кроме того, независимо от философской традиции, в современной психологической науке уже проведено немало исследований по различным аспектам перехода от супружеской диады к родительской триаде, в парадигме «перехода к родительству» (transition to parenthood), причем используются именно такие термины. Зачинателями этого направления стали американская чета Коэнов (см., напр.: Cowan, Cowan, 1992; Twenge et al., 2003).

<sup>7</sup> В статье показывается, что переход от двоичной к троичной структуре в творчестве Ханны Арендт определяется ее отношениями с Мартином Хайдеггером, ее значимым Другим, разрывами и возобновлением этих отношений. Бинарная оптика формируется в первых же текстах Арендт, созданных в ходе расставания с Хайдеггером в 1920-е годы, и предельное воплощение находит в «Истоках тоталитаризма». И наоборот – в периоды, когда Арендт общается с Хайдеггером, ее мысль приходит к системе, предполагающей место для Третьего, будь то третье мнение или третий(-и) участник(-и) отношений, как, например, в полисной демократии («Vita Activa»). Переход от бинарных оппозиций типа «насилник – жертва» к коммуникативной («троичной») модели стал возможен благодаря опыту примирения с Хайдеггером в 1950 году и общения втроем с его женой; так же как переход к дистанцированным формам коммуникации с ним в 1960-е годы обусловил возвращение к двоичным моделям в позднем творчестве Арендт.

<sup>8</sup> Напрашивается вопрос – а чем же троичность отличается от, например, полиамории? Короткий ответ на этот вопрос – современная шутка: «Полиамория как коммунизм: на бумаге все отлично, а в жизни какая-то Кампучия получается». Другой, более развернутый ответ: определяющей формой троицы для человека выступает именно родительская семья, ее опыт, так что построение полиаморных отношений втроем неоднократно разбивается в силу непереносимости Другого и опыта развода родителей. И последнее: полиаморию отличают от троичных отношений, в нашем понимании, непостоянство, легкость замены партнеров: она не дает такой опыт перманентности, порождения плоть от плоти и, наконец, измерения времени (связанного с ребенком), как семья.

<sup>9</sup> Или вовсе в отказ от любых отношений, которые видятся как слишком опасные и травматичные. О страхе перед отношениями как главной, наряду с мастурбацией и порнографией, причине нарастающего с середины 2010-х годов отказа от секса и любых форм совместной жизни см.: (Lei, South, 2021; Wolfinger, 2021).

<sup>10</sup> Речь идет не только о хорошо известному по классической работе Арьеса появлению ребенка как особой фигуры, а не просто маленького взрослого, но и о включении детей в процесс индивидуализации личности (восприятия себя и другого как уникальной личности). Наконец, тот же процесс описывает один из основателей психоистории Ллойд Демос, говоря

о шести сменяющих друг друга стадиях отношения к ребенку: инфантицидная (до IV века н. э.) – характеризуется массовым убийством детей и насилием в их отношении; бросающая/отстраненная (IV–XIII века) – отказ от инфантицида в связи с распространением христианства и практикой передачи родителями детей на воспитание третьим лицам; амбивалентная (XIV–XVII века) – начало вытеснения практики физических наказаний; навязчивая/принудительная (XVIII век) – начало понимания потребностей ребенка; социализирующая (XIX – первая половина XX века) – характеризуется массовым распространением педагогических знаний, а также начального и среднего образования; помогающая (с середины XX века) – характеризуется индивидуализацией процесса воспитания, отказом от физических наказаний и равноправными отношениями между родителями и детьми (deMause, 1974).

<sup>11</sup> The article was prepared within the framework of the state assignment of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation topic No. 1022040800353-4-6.1.1; 5.9.1 'Traditions and values of society: mechanisms of formation and transformation in the context of global history' (FZNF- 2023-0003).

## ЛИТЕРАТУРА

Аронсон П. (ред.) (2022). Сложные чувства. Разговорник новой реальности: от абьюза до токсичности. М.: Individuum.

Арьес Ф. (1999). Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке. Екатеринбург: Издательство Уральского университета.

Бадью А. (2011). Что такое любовь? // Новое литературное обозрение. № 6. С. 39–54.

Бартошевич-Жагель О. В. (2022). Фрейм «насильник-жертва» как следствие отказа от любви: случай Ханны Арендт // Логос. № 5. С. 37–88.

Батуман Э. (2019). «Художественное» – это разновидность цензуры». В дни московских чтений colta.ru спрашивает писательницу о любви, #metoo и русской литературе // Colta.ru. URL: <https://www.colta.ru/articles/literature/22563-written-in-the-usa-intervyu-elif-batuman> (дата обращения: 05.11.2024).

Брайдотти Р. (2021). Постчеловек. М.: Издательство Института Гайдара.

Бубер М. (1993). Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика. С. 15–92.

Васякина О. (2021). Рана: роман. М.: Новое литературное обозрение.

Гегель Г. В. Ф. (1990). Философия права. М.: Мысль.

Гегель Г. В. Ф. (1992). Система наук. Ч. 1: Феноменология духа / пер. с нем. Г. Г. Шпета. СПб.: Наука.

Делез Ж. (1999). Мишель Турнье и мир без Другого // Турнье М. Пятница, или тихоокеанский лимб. СПб.: Амфора. С. 282–302.

Вишневский А. Г. (ред.) (2006). Демографическая модернизация России. 1900–2000. М.: Новое издательство.

Зенкин С. Н. (2012). Небожественное сакральное: теория и художественная практика. М.: РГГУ.

Космарский А. А. (2022). Всемирная история как приближение к любви и отказ от нее // Логос. № 5. С. 1–36.

Кляйн М., Айзекс С, Райвери Дж., Хайманн П. (2001). Развитие в психоанализе. М.: Академический проект.

Куттер П. (1997). Современный психоанализ. Введение в психологию бессознательных процессов. СПб.: Б.С.К..

Лифинцева Т. П. (2016). Я и Не-Ты. Оглушительное молчание мира // Вопросы философии. № 11. С. 15–25.

Сартр Ж.-П. (2000). Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: Республика.

Шеффер Ж. М. (2010) Конец человеческой исключительности. М.: Новое литературное обозрение.

*Эльячефф К., Эйниш Н.* (2006). Дочки-матери. Третий лишний? М.: Институт общегуманитарных исследований.

*Ямпольская А.* (2011). Эммануэль Левинас. Философия и биография. К.: Дух і Літера.

The Disappearance of the Homosexual. Interview with Henning Bech (2006) // *Seidman S., Fischer N., Meeks Ch. (eds.) Handbook of the New Sexuality Studies.* London: Routledge.

*Boundas C. V.* (1993). Foreclosure of the Other: From Sartre to Deleuze // *Journal of the British Society for Phenomenology.* Vol. 24. No. 1.

*Byung-Chul Han* (2017). *The Agony of Eros (Untimely Meditations).* MIT Press.

*Coontz S.* (2005). *Marriage. A History: From Obedience to Intimacy, or How Love Conquered Marriage.* New York: Viking Press.

*Cowan C. P., Cowan P. A.* (1992). *When Partners become Parents.* New York: Basic Books.

*Dabhoiwala F.* (2010). Lust and Liberty // *Past & Present.* Vol. 207. No. 11. P. 89–179.

Data Analysts on World Divorce Rates: Ranking of Countries from Highest to Lowest Risk of Getting Divorced. URL: <https://news.cision.com/abcd-agency-ug/r/data-analysts-on-world-divorce-rates--ranking-of-countries-from-highest-to-lowest-risk-of-getting-di,c3747396> (дата обращения: 05.11.2024).

*DeMause L.* (1974). *The Evolution of Childhood* // *DeMause L. (ed.). The History of Childhood: The Untold Story of Child Abuse.* Peter Bedrick Books. P. 1–73.

*Emery R. E.* (ed.) (2013). *Cultural Sociology of Divorce: An Encyclopedia.* SAGE Publications.

*Fleischbein R.* (2019). *Janosch's Tiger and Bear: Teaching and Learning Lifestyle Tolerance* // ChLA International Committee. 26 February 2019.

*Giddens A.* (1992). *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies.* Cambridge: Polity Press.

*Goode W. J.* (1968). *World Revolution and Family Patterns.* New York: The Free Press of Glencoe.

*Lacan J.* (1993). *The Seminar. Book III. The Psychoses, 1955–56* / transl. by R. Grigg. London: Routledge.

*Lei L., South S. J.* (2021). Explaining the Decline in Young Adult Sexual Activity in the United States // *Journal of Marriage and Family.* Vol. 83. Issue 1. P. 280–295.

*Löfström J.* (1997). The Birth of the Queen/the Modern Homosexual: Historical Explanations Revisited // *The Sociological Review.* Vol. 45. No. 1. P. 24–41.

*Lystra K.* (1989). *Searching the Heart: Women, Men, and Romantic Love in Nineteenth-Century America.* Oxford: Oxford University Press.

*Phillips R.* (1976). *Women and Family Breakdown in Eighteenth-Century France: Rouen 1780–1800* // *Social History.* Vol. 1. No. 2. P. 197–218.

*Plante D.* (1994). *A Princess from Africa* // *Penguin Book of Gay Short Stories.* P. 394–414.

*El-Rouayheb K.* (2005). *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500–1800.* Chicago: University of Chicago Press.

*Sanjian A. S.* (1991). Social Problems, Political Issues: Marriage and Divorce in the USSR // *Soviet Studies.* Vol. 43. No. 4. P. 629–649.

*Spanakos A. P.* (1998). The Canvas of the Other: Fanon and Recognition // *disClosure: A Journal of Social Theory.* Vol. 7. № 11. P. 147–161.

*Stone L.* (1977). *The Family, Sex and Marriage in England, 1500–1800.* London: Harper & Row.

*Twenge J. M., Campbell W. K., Foster C. A.* (2003). Parenthood and Marital Satisfaction: A Meta-Analytic Review // *Journal of Marriage and Family*. Vol. 65. No. 3. P. 574–583.

*Wallerstein J. S., Lewis J. M., Blakeslee S.* (2000). *The Unexpected Legacy of Divorce: A 25 Year Landmark Study*. New York: Hyperion.

*Watt J. R.* (1993). *The Making of Modern Marriage: Matrimonial Control and the Rise of Sentiment in Neuchâtel, 1550–1800*. New York: Cornell University Press.

*Wilcox W.* (2009). The Evolution of Divorce // *National Affairs*. № 1. P. 81–94.

*Wolfinger N. H.* (2021). Is the Sex Recession Turning into a Great Sex Depression? URL: <https://ifstudies.org/blog/is-the-sex-recession-turning-into-a-great-sex-depression> (date of access: 05.11.2024).

Youth Risk Behavior Surveillance System (YRBSS) (2021). YRBSS – United States, 2021. Supplementary Tables. Table 4: Number & percentage of students, by sexual identity. URL: <https://www.cdc.gov/yrbss/results/2021-supplementary-tables.html> (date of access: 05.11.2024).

*Zaidi B. A., Morgan S. P.* (2017). The Second Demographic Transition Theory: A Review and Appraisal // *Annual Review of Sociology*. Vol. 43. P. 473–492.

# The Rejection of the Other and the Catastrophe of Trinitarian Love as the Basic Structure of Modernity<sup>11</sup>

*Artyom Kosmarski*

Senior Researcher.

HSE University (Moscow).

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

Researcher.

State Academic University of Humanities (Moscow).

Russian Federation, 119049, Moscow, Maronovsky lane, 26.

E-mail: akosmarskii@hse.ru

**Abstract.** This article takes a new look at the problems of love, family and sexual relations in the modern world, as well as related shifts in values and attitudes. We introduce concepts that allow us to see non-trivial causal links between the micro- and macro-level: between individuals' personal lives and relationships – and nationwide demographic processes. We question the idea that the primary focus of sexual orientation, attraction, and identity is the sexual object (and hence the primary distinction – between those attracted to persons of one's own sex or the opposite sex). We believe that what matters (primary, fundamental) is not the object of attraction, but whether the bodily and related soul relations are binary or trinitarian. A trinitarian relationship in love is not necessarily a relationship of three, but a relationship where there is room for a Third, whether it be a child, another loved one, or the word. If the child accepts the parents' love for each other, then the child accepts the parent as an Other, as an independent person – i. e., not as his/her property: sees the parent as a person who can have their own independent relationship with the Third. Divorce, realizing the rejection or the substitution of the beloved, provokes in the child the fear of the finitude of love, the fear of trinity love as such – because love ends in too painful a catastrophe. The defense in those who have experienced the catastrophe of trinary love becomes a lapse into the duty – the ability to love only one person, rejecting the Third, and not perceiving the beloved (beloved) as the Other. Having described the duty and the trinity, and their relation to the concept of the Other, we will move from philosophy and psychoanalysis to sociology and politics. We will show how, in the twentieth and twenty-first centuries, the duty is established as the basic structure of relationships and the perception of the world in various spheres, from literature and art to ethics and politics – and this is due above all to the normalization of divorce and contraception in contemporary societies.

**Keywords:** love, duty, trinity, the Other, homosexuality, divorce, procreation

**For citation:** Kosmarski A. A. (2024). The Rejection of the Other and the Catastrophe of Trinitarian Love as the Basic Structure of Modernity // *Patria*. Vol. 1. No. 3. P. 75–100.

**doi:** 10.17323/3034-4409-2024-1-3-75-100

## REFERENCES

- Ariès Ph. (1999). *Rebenok i semejnaja zhizn' pri Starom porjadke* [L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime], Yekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta.
- Aronson P. (ed.) (2022). *Slozhnye chuvstva. Razgovornik novoj real'nosti: ot ab'juza do toksichnosti* [Complicated Feelings: The Phrasebook of the New Reality: From Abuse to Toxicity], Moscow: Individuum.
- Badiou A. (2011). Chto takoe ljubov'? [Qu'est-ce que l'amour?]. *Novoe Literaturnoe Obozrenie*, no. 6., pp. 39–54.
- Bartoshevich-Zhagel O. (2022). Frejm “nasil'nik-zhertva” kak sledstvie otkaza ot ljubvi: sluchaj Hanny Arendt [The “Abuser-Victim” Structure as the Consequence of the Abandonment of Love: the Case of Hanna Arendt]. *Logos*, no 5, pp. 37–88.

Batuman E. (2019). “Hudozhestvennoe’ –jeto raznovidnost’ cenzury”. *V dni moskovskih chtenij colta.ru rassprashivaet pisatel’nicu o ljubvi, #metoo i russoj literature* [“Artistic’ is a form of censorship’. During the Moscow readings, colta.ru asked the writer about love, #metoo and Russian literature]. Available at: <https://www.colta.ru/articles/literature/22563-written-in-the-usa-intervyu-elif-batuman> (date of access: 05 November 2024).

The Disappearance of the Homosexual. Interview with Henning Bech (2006) // Seidman S., Fischer N., Meeks Ch. (eds.) *Handbook of the New Sexuality Studies*. London: Routledge.

Boundas C. V. (1993). Foreclosure of the Other: From Sartre to Deleuze. *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 24, no. 1.

Braidotti R. (2021). *Postchelovek* [The Posthuman], Moscow: Izdatelstvo Instituta Gaidara.

Buber M. (1993). Ya i Ty [I and Thou]. *Dva obraza very* [The Two Images of Faith], Moscow: Respublika, pp. 15–92.

Byung-Chul Han (2017). *The Agony of Eros (Untimely Meditations)*, MIT Press.

Coontz S. (2005). *Marriage. A History: From Obedience to Intimacy, or How Love Conquered Marriage*, New York: Viking Press.

Cowan C. P., Cowan P. A. (1992). *When Partners become Parents*, New York: Basic Books.

Dabhoiwala F. (2010). Lust and Liberty. *Past & Present*, vol. 207, no. 11, pp. 89–179.

*Data Analysts on World Divorce Rates: Ranking of Countries from Highest to Lowest Risk of Getting Divorced*. Available at: <https://news.cision.com/abcd-agency-ug/r/data-analysts-on-world-divorce-rates--ranking-of-countries-from-highest-to-lowest-risk-of-getting-di.c3747396> (date of access: 05 November 2024).

Deleuze G. (1999). Mishel’ Turn’e i mir bez Drugogo [Michel Tournier et le monde sans autrui], in Tournier M. *Pjatnica, ili tihookeanskij limb* [Vendredi ou les Limbes du Pacifique]. Saint-Petersburg: Amphora, pp. 282–302.

DeMause L. (1974). The Evolution of Childhood // DeMause L. (ed.). *The History of Childhood: The Untold Story of Child Abuse*, Peter Bedrick Books, pp. 1–73.

Eliacheff C., Heinich N. (2006). *Dochki-materi. Tretij lishnij?* [Mères-Filles: une relation à trois], Moscow: Institut obshchegumanitarnyh issledovaniy.

Emery R. E. (ed.) (2013). *Cultural Sociology of Divorce: An Encyclopedia*, SAGE Publications.

Fleischbein R. (2019). Janosch’s Tiger and Bear: Teaching and Learning Lifestyle Tolerance. *ChLA International Committee. 26 February 2019*.

Giddens A. (1992). *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge: Polity Press.

Goode W. J. (1968). *World Revolution and Family Patterns*, New York: The Free Press of Glencoe.

Hegel G. W. F. (1990). *Filosofiya prava* [Philosophie des Rechts], Moscow: Mysl’.

Hegel G. W. F. (1992). *Sistema nauk. Ch. 1: Fenomenologija duha* [Systems der Wissenschaft. Ersten Teil. Phänomenologie des Geistes], Saint-Petersburg: Nauka.

Kosmarski A. (2022). Vsemirnaja istorija kak priblizhenie k ljubvi i otkaz ot nee [World History As The Approach To And The Rejection Of Love]. *Logos*, no 5, pp. 1–36.

Klein M., Isaacs S., Riviere J., Heiman P. (2001). *Razvitie v psichoanalize* [Developments in Psychoanalysis], Moscow: Akademicheskij proekt.

Kutter P. (1997). *Sovremennyy psichoanaliz. Vvedenie v psihologiju bessoznatel’nyh processov* [Contemporary psychoanalysis. Introduction to the psychology of unconscious processes], Saint-Petersburg: B.S.K.

Lacan J. (1993). *The Seminar. Book III. The Psychoses, 1955–56*, London: Routledge.

Lei L., South S. J. (2021). Explaining the Decline in Young Adult Sexual Activity in the United States. *Journal of Marriage and Family*, vol. 83, issue 1, pp. 280–295.

- Liftnseva T. P. (2016). Ja i Ne-Ty. Oglushitel'noe molchanie mira [I and non-I. The Deafening Silence of the World]. *Voprosy filosofii*, no. 11, pp. 15–25.
- Löfström J. (1997). The Birth of the Queen/the Modern Homosexual: Historical Explanations Revisited. *The Sociological Review*, vol. 45, no. 1, pp. 24–41.
- Lystra K. (1989). *Searching the Heart: Women, Men, and Romantic Love in Nineteenth-Century America*, Oxford: Oxford University Press.
- Phillips R. (1976). Women and Family Breakdown in Eighteenth-Century France: Rouen 1780–1800. *Social History*, vol. 1, no. 2, pp. 197–218.
- Plante D. (1994). A Princess from Africa. *Penguin Book of Gay Short Stories*, pp. 394–414.
- El-Rouayheb K. (2005). *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500–1800*, Chicago: University of Chicago Press.
- Sanjian A. S. (1991). Social Problems, Political Issues: Marriage and Divorce in the USSR. *Soviet Studies*, vol. 43, no. 4, pp. 629–649.
- Sartre J.-P. (2000). *Bytie i nichto: opyt fenomenologicheskoy ontologii* [L'Être et le Néant: essai d'ontologie phénoménologique], Moscow: Respublika.
- Schaeffer J.-M. (2010). *Konec chelovecheskoj iskljuchitel'nosti* [La fin de l'exception humaine], Moscow: Novoe literaturnoye obozrenie.
- Spanakos A. P. (1998). The Canvas of the Other: Fanon and Recognition. *disClosure: A Journal of Social Theory*, vol. 7, no. 11, pp. 147–161.
- Stone L. (1977). *The Family, Sex and Marriage in England, 1500–1800*, London: Harper & Row.
- Twenge J. M., Campbell W. K., Foster C. A. (2003). Parenthood and Marital Satisfaction: A Meta-Analytic Review. *Journal of Marriage and Family*, vol. 65, no. 3, pp. 574–583.
- Vasyakina O. (2021). *Rana: roman*. [Wound: a Novel], Moscow: Novoe literaturnoye obozrenie.
- Vishnevskiy A. G. (ed.). (2006). *Demograficheskaja modernizacija Rossii. 1900–2000* [Demographic Modernisation of Russia. 1900–2000], Moscow: Novoe izdatelstvo.
- Wallerstein J. S., Lewis J. M., Blakeslee S. (2000). *The Unexpected Legacy of Divorce: A 25 Year Landmark Study*, New York: Hyperion.
- Watt J. R. (1993). *The Making of Modern Marriage: Matrimonial Control and the Rise of Sentiment in Neuchâtel, 1550–1800*, New York: Cornell University Press.
- Wilcox W. (2009). The Evolution of Divorce. *National Affairs*, no. 1, pp. 81–94.
- Wolfinger N. H. (2021). *Is the Sex Recession Turning into a Great Sex Depression?* Available at: <https://ifstudies.org/blog/is-the-sex-recession-turning-into-a-great-sex-depression> (date of access: 05 November 2024).
- Yampolskaya A. (2011). *Emmanuel Levinas. Filosofia i biografija* [Emmanuel Levinas. Philosophy and Biography], Kiev: Dukh i Litera.
- Youth Risk Behavior Surveillance System (YRBSS) (2021). YRBSS – United States, 2021. Supplementary Tables. Table 4: Number & percentage of students, by sexual identity.* Available at: <https://www.cdc.gov/yrbs/results/2021-supplementary-tables.html> (date of access: 05 November 2024).
- Zaidi B. A., Morgan S. P. (2017). The Second Demographic Transition Theory: A Review and Appraisal. *Annual Review of Sociology*, vol. 43, pp. 473–492.
- Zenkin S. N. (2012). *Nebozhestvennoe sakral'noe: teorija i hudozhestvennaja praktika* [The Non-Divine Sacred: Theory and the Art Practice], Moscow: RGGU.

## Недобрый взгляд других

Рецензия на монографию: Фишман Л. «Неравенство равных. Концепция и феномен ресентимента».

М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2024.

*Виктор Мартьянов*

Доктор политических наук, директор.

Институт философии и права Уральского отделения РАН (Екатеринбург).

Российская Федерация, 620108, г. Екатеринбург, ул. Софьи Ковалевской, 16.

E-mail: martianovu@yandex.ru

*Для цитирования:* Мартьянов В. С. (2024). Недобрый взгляд других. Рецензия на монографию: Фишман Л. «Неравенство равных. Концепция и феномен ресентимента». М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2024 // Patria. Т. 1. № 3. С. 101–104.

Монография Л. Фишмана посвящена всестороннему исследованию феномена ресентимента. Общая логика исследования ресентимента в монографии выстроена в историческом ключе. Автор критически сравнивает разные исторические концепции и подходы к феномену ресентимента, анализирует ресентиментные чувства и практики, а также способы их нивелирования в различных исторических обществах. Ресентимент рассматривается им как универсальный моральный феномен, существенно влияющий на ценностное поле политики и мотивацию его субъектов от Античности и до наших дней. Ресентимент в самом общем виде можно определить как невозможность субъекта изменить несправедливое отношение других, что может выражаться в чувствах обиды, злобы, зависти, бессилия. Это всегда взгляд субъекта, приписывающего от имени довольно неопределенной социальной нормы ресентимент другим. При более тщательном анализе ряда исторических эпох, предпринятом в разных разделах книги, оказывается, что часто речь идет о сознательном или бессознательном вытеснении, когда пропитывающее субъекта чувство ресентимента им самим не признается, но всегда приписывается кому-то вовне. Таким образом, ресентимент во многом организует ключевое субъект-субъектное политическое отношение, следуя известной шмиттовской формуле «друг–враг», проявленной в области морали. Ресентимент никогда не существует сам по себе: согласно позиции Л. Фишмана, он возникает в виде релятивного отношения, порождается самим «взглядом, обнаруживающим ресентимент».

В исторической перспективе изначальная почва для ресентимента генерируется естественным неравенством людей по рождению. В монографии история человечества предстает как постоянное усиление и дифференциация ресентимента, развивающееся параллельно усложнению общей структуры противоречий и форм неравенства в человеческом обществе. Безусловно, правящий класс всегда пытается сгладить неравенства и несправедливости, питающие почву ресентиментных чувств, носители которых могут однажды перейти к открытому неповиновению. Л. Фишман на многих примерах показывает, что в условиях феодально-сословного общества наиболее сильны ресентиментные настроения внутри са-

мой аристократии, которая в силу недостойности и постыдности для себя подобных чувств переносит их на нижестоящие сословия. В результате ресентимент трактуется как зависть к аристократии духа со стороны черни и недостойных у М. Шелера, либо как христианская мораль слабых у Ницше, либо интерпретируется как безликое восстание масс у Ортеги-и-Гассета.

Согласно позиции Л. Фишмана подобные трансферты ресентимента вниз по социальной лестнице выглядят неубедительно еще и по той причине, что в сословном обществе разные сословия не сравниваются между собой по универсальным критериям, пребывая в параллельных и функционально мало пересекающихся между собой жизненных мирах, которые предопределены от рождения, относительно неизменны в течение жизни и не могут питать сильные ресентиментные чувства относительно несправедливости социального порядка в целом. В сословном обществе это сравнимо с претензиями к несправедливости законов природы, к которым можно адаптироваться, но не изменить неизменное. Очевидно, что еще большие и непреодолимые отличия были характерны для кастовых и рабовладельческих обществ, нивелирующих ростки масштабного ресентимента самой социальной структурой. Ресентимент между сословиями был нивелирован их относительно автономным существованием, опиравшимся на сословные представления о должном и добродетельном, которые не предполагали прямых межсословных сравнений.

Таким образом, Л. Фишман делает закономерный вывод, что исторически ресентимент был локализован преимущественно внутри сословий. Наиболее полное историческое знание сохранилось об особенностях аристократического ресентиментного мышления, адресующего ресентимент рабам, низшим сословиям и запечатленного в культурных памятниках той эпохи. Однако ресентимент внутри третьего сословия тоже, несомненно, присутствовал, хотя и остается ныне во многом культурной *terra incognita*, состоящей из плохо сохранившихся устных традиций, бытовой культуры, повседневных представлений и часто наносных интерпретаций правящего сословия. Возможно поэтому ресентиментное мышление социальных низов не получает в книге сколь-нибудь значимого развития и осмысления, а внимание автора фокусируется на ресентименте правящих групп и способах его переадресации низам.

В результате выход из одной исторической ситуации и/или социальной структуры неизбежно порождает новые социальные структуры и ситуации, питающие извечный ресентимент. Например, отмена неравенств, порождавших ресентимент внутри аристократии и связанных с очередностью наследования (майорат) и внебрачными наследниками, или упразднение сословных перегородок являются лишь предьсторией нового витка ресентимента, обусловленного появлением экономических классов, их тотальным и публичным моральным противостоянием, пронизывающим все структуры, институты и практики современных обществ, усиленного разнообразными центр-периферийными неравенствами.

Автор совершенно справедливо замечает, что ресентимент как массовое чувство и способ политической рефлексии расширяется и интенсифи-

цируется в условиях модерна как общества с формально-правовым равенством граждан и всеобщей публичной сферой, но при этом сохраняющего фактическое многофакторное неравенство людей и групп, гражданская чувствительность к которому резко возрастает в условиях этой публичности:

...ресентимент скорее проявляется в обществах или социальных группах, состоящих из людей примерно равных если не во всех, то во многих отношениях (например, по происхождению, образованию, воспитанию, правовому статусу и так далее), но неравных фактически. Завидуют, злятся, негодуют друг на друга, считая себя несправедливо обделёнными судьбой, люди, принадлежащие к сообществу, в котором разворачивается драма, если так можно выразиться, неравенства равных (с. 60).

В современном обществе во многом благодаря массовизации и конкурентным механизмам нормативной легитимации наблюдается феномен всеобщего ресентиментного мышления, обретающий статус политической нормы. Практически все социальные группы и классы приписывают ресентимент друг другу, благодаря чему ресентимент превращается в «горячую картошку», «которую высшие и средние классы, желающие считать себя достойными подражания образцами социальной нормативности, регулярно бросают низшим. Однако «горячая картошка», как известно, летает в обе стороны...» (с. 120).

Исходный феномен ресентимента внутри правящего класса тоже претерпевает трансформацию. Он больше не скрывается как нечто постыдное и не перенаправляется вовне. Наоборот, конкурирующие элиты в условиях представительной демократии прямо призывают присоединиться к ресентиментным чувствам те или иные социальные группы, подчеркивая общие основания для подобного публичного негодования и претензий. Политический популизм дискурсивно аккумулирует темы коллективной обиды и зависти, позволяющие конструировать если не большинство, то значимые социальные силы и политические повестки. Аналогичными механизмами пронизаны стратегии пропаганды и постправды, избирательно жонглирующие фактами и апеллирующие к тем же чувствам и эмоциям. Таким образом, ресентимент получает полное оправдание и легитимацию, становится одним из базовых нарративов публичной политики, используемых всеми политическим субъектами.

Радикализация массовых механизмов ресентимента в условиях модерна превращает его, согласно Л. Фишману, едва ли не в ключевой механизм функционирования политической сферы, приобретающий всеобщий характер. Усиление разнообразного ресентимента связано с ценностно-институциональным искажением публичной сферы, когда по тем или иным причинам происходит отказ от равенства и универсальности в пользу двойных стандартов:

Любое современное общество сталкивается с проблемой ресентимента, поскольку Модерн в аспекте демократии порождает ситуацию неравенства равных, а также (даже в случае отсутствия демократии как политического режима) приводит к фактическому увеличению ресурсов низов, что дает им повод хотя бы отчасти считать себя равными верхам и на этом основании претендовать на полное равенство (с. 183–184).

Однако в этой универсальности заключается и ключевая слабость предложенной Л. Фишманом концепции ресентиментного мышления, принижающей все исторические эпохи и классы. Если его при желании можно выявить фактически у любых историко-политических субъектов, будь то аристократы; рабы; средний класс; белые мужчины; феминистки; разнообразные меньшинства, капитализирующие свои привилегии посредством статуса реальных или воображаемых жертв; бывшие колонии с их постколониальными теориями и так далее, то возникает вопрос о том, есть ли вообще образцы политического мышления, не имеющие ресентиментного компонента.

Подводя итог, можно уверенно заключить, что Л. Фишман сформулировал в монографии оригинальное, масштабное и убедительное авторское видение феномена ресентиментного мышления. Генезис и особенности ресентиментного взгляда реконструированы им путем сравнительного анализа целого ряда порождающих ресентимент исторических и социально-политических ситуаций, образующих вариативные совокупности политических норм и субъектов. Своеобразного апогея интенсивности ресентимент достигает в ситуации модерна, когда становится всеобщим политическим мышлением, а также способом воспроизводства и коррекции политических ценностей и норм.

Монография представляет несомненный интерес для исследователей в области социальных наук и всех интересующихся особенностями идейных механизмов воспроизводства и легитимации социально-политического порядка в разные исторические эпохи.

## The Unkind Look of Others

Review of the Monograph

“Inequality of Equals. The Concept and Phenomenon of Resentment”

*Victor Martyanov*

Doctor of Letters (Political Sciences), Director.

Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Yekaterinburg).  
16 S. Kovalevskaya str., Yekaterinburg, 620108, Russian Federation.

E-mail: martianovu@yandex.ru

**For citation:** Martyanov V. S. (2024). The Unkind Look of Others. Review of the Monograph “Inequality of Equals. The Concept and Phenomenon of Resentment” // *Patria*. Vol. 1. No. 3. P. 101–104.

**doi:** 10.17323/3034-4409-2024-1-3-101-104

Правила подачи статей и подписки  
можно найти на сайте журнала:  
<https://patria.hse.ru>

Rules for submitting articles and subscriptions  
can be found on the journal's website:  
<https://patria.hse.ru>

АДРЕС ИЗДАТЕЛЯ И РАСПРОСТРАНИТЕЛЯ:  
101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20  
Издательский дом Высшей школы  
экономики  
Тел.: +7 (495) 772-95-90 доб. 15298  
E-mail: [id@hse.ru](mailto:id@hse.ru)

PUBLISHER AND DISTRIBUTOR ADDRESS:  
Myasnitskaya Str. 20, 101000, Moscow, Russia  
HSE Publishing House  
Tel.: +7 495 772-95-90 ext. 15298  
E-mail: [id@hse.ru](mailto:id@hse.ru)

ДИЗАЙН ОБЛОЖКИ: В. П. Коршунов  
ВЕРСТКА: Т. Г. Шейнов  
ВЫПУСКАЮЩИЙ РЕДАКТОР: Н. М. Дмуховская

COVER: Valery P. Korshunov  
LAYOUT: Tikhon G. Sheynov  
ISSUING EDITOR: Natalia M. Dmukhovskaya

Подписано в печать 27.11.2024. Формат 70×100 1/16.  
Усл. печ. л. 8,6. Тираж 200 экз.

Отпечатано ООО «Б2-Принт»  
109548, Москва, Шоссейная ул., д. 1, кор. 1.





patria.hse.ru

ТОМ 1

# 3

2024

Традиционные ценности  
Приглашение к дискуссии  
Критика и рецензии

