

ISBN 3034-4409
ISSN 3034-4417 (Online)



Ж У Р Н А Л О Ц Е Н Н О С Т Я Х

ТОМ 1 # 4 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

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.



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

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 (VSU, 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.

СОДЕРЖАНИЕ

Слово главного редактора <i>Александр Павлов</i>	6
История русской мысли	
Россия и Запад <i>Алексей Козырев</i>	9
Традиционализм как реакция на революцию: истоки современной идеологии «традиционных ценностей» и евразийства 1920-х годов <i>Рустем Вахитов</i>	29
Двойной парадокс Данилевского: о противоречии между национальным эгоизмом и национальной идеей <i>Никита Слюдюков</i>	44
Идея Провидения в философии истории Н. М. Карамзина <i>Николай Чижков</i>	58
Исследования религии	
Тезис о всесубъективности Бога в философии религии Линды Загзебски <i>Михаил Хорт</i>	67
Практикум	
О традиционных ценностях всерьез <i>Николай Афанасов</i>	89
Критика и рецензии	
Будущее, цивилизация, Россия <i>Александр Нестеров</i>	95

CONTENTS

Editor's introduction <i>Alexander Pavlov</i>	6
History of Russian Thought	
Russia and the West <i>Alexey Kozyrev</i>	9
Traditionalism as a Reaction to the Revolution: The Origins of the Modern Ideology of "Traditional Values" and Eurasianism of the 1920s <i>Rustem Vakhitov</i>	29
Danilevsky's Double Paradox: On the Contradiction between National Egoism and the National Idea <i>Nikita Syundyukov</i>	44
The Idea of Providence in the Philosophy of History by N. M. Karamzin <i>Nikolay Chizhkov</i>	58
Studies of Religion	
The Thesis of the Omnisubjectivity of God in Linda Zagzebski's Philosophy of Religion <i>Mikhail Khort</i>	67
Practicum	
Speaking about Traditional Values Seriously <i>Nikolai Afanasov</i>	89
Criticism and Reviews	
Future, Civilization, Russia <i>Alexander Nesterov</i>	95

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 читателям четвертый выпуск журнала «Patria». На этот раз номер посвящен истории русской мысли.

Открывает тему номера исторический обзор **Алексея Козырева** (МГУ им. М. В. Ломоносова) «Россия и Запад», рассматривающий отношения России и Запада как цивилизационных проектов начиная с призвания варягов и крещения Руси и до наших дней. Автор обозначает ключевые вехи цивилизационного выбора России, подчеркивая роль религиозного фактора, рассматривает взгляды западников и славянофилов на отношения России и Запада, а также прослеживает развитие данной проблематики в проектах Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева, В. С. Соловьева. В заключение автор приводит критику феномена западнизма, представленную в работах А. А. Зиновьева, констатирует разрыв отношений России и Запада в наши дни и выражает надежду на будущее продолжение диалога России с Западом, но уже в качестве равноправного партнера и самобытной цивилизации.

Продолжает тему истории русской мысли, переплетая ее с центральной для журнала проблематикой традиционных ценностей, статья **Рустема Вахитова** (Уфимский университет науки и технологий, Уфимский государственный нефтяной технический университет) «Традиционализм как реакция на революцию: истоки современной идеологии “традиционных ценностей” и евразийства 1920-х годов». Автор аргументирует, что традиционные ценности утверждаются в обществе как реакция на предшествовавшую им революцию в политике и культуре. Современные российские традиционные ценности автор рассматривает как реакцию на нигилизм 1990-х – но схожая эпоха нигилизма, только по отношению к имперской России и ее традиционным ценностям, была в 1920-х. Реакцией на тот нигилизм оказалась идеология евразийства, возникшая в эмиграции. Автор подробно рассматривает соотношение большевистского мировоззрения и мировоззрения евразийства. В заключении сделан вывод, что реакция никогда не возвращает к прежнему положению вещей: новые традиционные ценности и схожи со старыми, и отличаются от них.

Никита Сяндюков (СЗИУ РАНХиГС) в статье «Двойной парадокс Данилевского: о противоречии между национальной эгоизмом и национальной идеей» вновь возвращает наше внимание к Н. Я. Данилевскому. Автор выявляет в теории Данилевского противоречие: с одной стороны, мыслитель придерживается цивилизационного подхода в историософии, предполагающей исторический плюрализм; с другой стороны, важнейшей составной частью его риторики является метафизическая концепция

Провидения, организующего различные судьбы народов в единый и универсальный путь человечества. Это противоречие создает затруднение в описании Данилевским славянского культурно-исторического типа, а также сказывается на отношении Данилевского к христианской этике. Опираясь на теорию «консервативного либерализма» Б. Н. Чичерина и исследования слависта Роберта МакМастера, автор предлагает возможное разрешение этой проблемы: сама возможность христианской нравственности обуславливается фактом наличия государственного суверенитета, который, в свою очередь, основывается на политическом реализме и прагматизме.

Наконец, завершает блок исследований по истории русской мысли статья **Николая Чижкова** (ИФ РАН) «Идея Провидения в философии истории Н. М. Карамзина». В статье проводится анализ роли и места идеи Провидения в философско-исторической концепции Карамзина. Автор показывает связь идеи Проведения с предложенной Карамзиным концепцией деления на два вида законов: законы природы (законы реального мира) и закон нравственного мира (закон свободы). Отмечается, что идея Проведения различается в разных христианских традициях, и понимание Провидения у Карамзина соотносится с русской православной традицией. Проводится сравнение двух близких понятий в философии истории мыслителя – «Провидение» и «судьба»; делается вывод, что они не совпадают по смыслу, а в некоторых случаях даже противопоставляются друг другу: Провидение влияет на народы, страны, государства, их лидеров, а судьба не имеет высшего смысла, она есть сочетание случайностей, которым противостоит человек.

Вне основной темы номера, в блоке «Исследования религии», который является одной из постоянных рубрик нашего журнала, мы рады предложить читателю статью **Михаила Хорта** (КФУ) «Тезис о всесубъективности Бога в философии религии Линды Загзебски». Статья представляет собой опыт критического прочтения монографии «Всесубъективность: эссе о Боге и субъективности», а также статей и материалов лекций Загзебски. В частности, автор рассматривает концептуальные причины, заставляющие Загзебски вводить понятие «всесубъективность», которое призвано обозначить способность Бога испытывать опыт «от первого лица» любого сознательного разумного существа. Рассматриваются два основных довода в пользу постулирования данного атрибута, после чего оцениваются четыре модели всесубъективности, предлагаемые Загзебски, и разбираются возможные теологические следствия, связанные с постулированием атрибута всесубъективности. В завершение статьи автор приводит ряд критических аргументов, при помощи которых обосновывает необязательный характер атрибута всесубъективности.

В разделе «Практикум» мы публикуем отчет **Николая Афанасова** (ИФ РАН) о работе экспертного круглого стола Школы философии и культурологии ФГН НИУ ВШЭ «Традиционные ценности в оптике национальной философии». Отчет подытоживает как представленные на круглом столе результаты двух исследовательских проектов по ценностям, так и общие выводы дискуссии. Публикацией этого отчета мы дополнительно связы-

ваем тему номера – историю русской мысли – с проблематикой традиционных ценностей.

Раздел критики и рецензий представлен откликом **Александра Нестерова** (Самарский университет) на коллективную монографию «Контуры цивилизационного будущего России» (отв. ред. А. П. Сегал. Москва: Fortis Press, 2024).

Четвертым номером мы завершаем первый том журнала «Patria». Сметем надеяться, что как этот выпуск, так и другие номера первого года работы журнала окажутся интересными читателю и лягут в основу будущих исследований и дискуссий. Спасибо, что вы с нами!

Россия и Запад

Алексей Козырев

Кандидат философских наук, доцент, исполняющий обязанности декана философского факультета.

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова (Москва).

Российская Федерация, 119234, Москва, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус «Шуваловский».

E-mail: a.kozyrev@bk.ru

Аннотация. Работа представляет собой исторический обзор, рассматривающий отношения России и Запада как цивилизационных проектов начиная с призвания варягов и крещения Руси и до наших дней. Автор обозначает ключевые вехи цивилизационного выбора России, подчеркивая роль религиозного фактора, а также анализирует отношения русской культуры с западным Просвещением. Приводятся взгляды западников и славянофилов на отношения России и Запада, а также прослеживается развитие данной проблематики в проектах Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева, В. С. Соловьева. Оценивается советский период истории России. В заключение автор приводит критику феномена западнизма, представленную в работах А. А. Зиновьева, констатирует разрыв отношений России и Запада в наши дни и выражает надежду на будущее продолжение диалога России с Западом, но уже в качестве равноправного партнера и самобытной цивилизации.

Ключевые слова: Россия, Запад, история России, славянофилы, западники, история русской мысли, цивилизационный выбор

Для цитирования: Козырев А. П. (2024). Россия и Запад // *Patria*. Т. 1. № 4. С. 9–28.

Вопрос о том, являемся ли мы самобытной цивилизацией, или наше историческое бытие можно свести лишь к сумме «влияний», как западных, так и восточных, является достаточно надуманным. У всякого ребенка есть родители, однако уже в достаточно юном возрасте он не только сын своих родителей, к которым он должен относиться с уважением и заботой, но и самостоятельная, ответственная за свои поступки личность. В еще большей степени это можно отнести к огромной стране, государственность которой, по известным нам источникам, существует уже более 1160 лет, и которая в последовательных стадиях своего становления – Киевская Русь, Московская Русь, Российская империя, Советский Союз, современная Российская Федерация – осваивала огромные просторы с различным географическим ландшафтом и часто весьма неблагоприятным климатом, цивилизовала дикие племена, отражала агрессии других государств, подчас более развитых в техническом и военном отношении, училась отстаивать свои территории и развивать отношения с миром. Учась у христианского мира («рах christiana») Запада и христианского Востока, воспринимая в этом учении начала греческой классической образованности (они приходили на Русь не только в творениях отцов церкви и христианских аскетов, но и в трактатах мусульманских арабских аристотеликов), она сама вместе с продвижением на Восток несла миссию духовного просвещения, создавая письменность малых народов, переводя на их язык Библию.

У истоков российской государственности стоит идея призвания варягов. «Земля наша велика и обильна, а порядка в ней нет. Приходите княжить и владеть нами», – сказали славянские племена чудь, вятичи,

кривичи в 862 году таинственной варяжской Руси (Повесть временных лет..., 2012: 17). И пришли на Русь три варяжских конунга (князя) – Рюрик, Синеус и Трувор, которые стали править в Ладоге, на Белом Озере и в Изборске. «Повесть временных лет» довольно лаконично описывает это событие. Вокруг норманской теории до сих пор идут споры – среди историков прошлого были как ее сторонники (Г. Ф. Миллер, А. Ф. Шлецер, С. М. Соловьев), так и противники (М. В. Ломоносов, В. К. Тредьяковский, Н. И. Костомаров). Споры эти всегда носили идеологический характер, потому что и сторонники, и противники находили свои аргументы, и были связаны с политической ситуацией, но трудно отрицать, что следы варяжского присутствия многочисленны, да и само название Русь у нас, скорее всего, от варягов. Имена Ольга, Олег, Игорь – скандинавские по своему происхождению, также от скандинавов остались в нашем языке слова «якорь», «стяг», «кнут» и даже «ябедник». Но это не означает, что варяги пришли к диким, необразованным племенам. Начала государственности у древних славян уже могли существовать. Княгиня Ольга, бабка киевского князя Владимира, тоже вероятно имела варяжское происхождение, ее родители, жившие под Псковом, были «из языка варяжска», однако, по свидетельству летописца, она приняла крещение, и Русская церковь считает ее равной апостолам.

Судьбоносное значение для молодого государства имел выбор веры, и здесь Летописи повествуют о том, как князь Владимир снарядил посольства и отправил их в разные страны для «испытания верь». Очень важно, что в виде решающего аргумента звучал аргумент эстетический, «от красоть»: в немецкой земле «видели в храмах их различную службу, но красоты не видели никакой», а богослужение в царьградской Софии поразило их именно своей красотой: «...не знали – на небе или на земле мы, ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой, и не знаем, как и рассказать об этом»; дополнительным же аргументом было то, что бабка Владимира, которая была «мудрейшей из всех людей», приняла «закон греческий» (Повесть временных лет..., 2012: 74). Красота всегда была важным понятием для русского человека, однако она неразрывно связана с благом, добром. Отсюда и удивительные русские иконы, словно открывающие какие-то потусторонние мистические видения, и потрясающие воображение многоглавые северные деревянные храмы, и изящные ставни и наличники русской избы. Неслучайно Достоевский, узнав о пожаре Парижа во время парижской коммуны в 1871 году, писал Н. Н. Страхову, что «эстетическая идея в новом человечестве помутилась» (Достоевский, 1871).

По-своему красив и подвиг святого, который кажется непонятным и даже странным на языке этого мира. Первыми русскими святыми оказываются князья страстотерпцы Борис и Глеб, принявшие смерть от руки брата, но сами отказавшиеся от заговора и злоумышления. Крещение князя Владимира в купели Херсонеса, древнего греческого полиса на территории Крыма, и затем и крещение киевлян в Днепре имело важнейшее значение для последующего цивилизационного развития. Христианская церковь до разделения на восточную (православную) и западную (католическую) была еще формально единой, однако различие в обряде, а также,

вероятно, и весомые политические аргументы привели Владимира к принятию греческого обряда. Русь не дистанцировалась от Европы, спаянной к тому времени влиянием христианства, но приняла восточную его версию, более созерцательную, мистическую и аскетическую, чем тесно сплетенную с римскими политическими традициями западную версию.

Русь приняла христианство не на греческом, не на латинском, а на родном языке. Справедливо отмечается роль Кирилла и Мефодия, «учителей словенских», создавших церковно-славянский алфавит и письменность, по образцу греческого. Однако нельзя создать язык; славянские братья адаптировали письменность к уже существовавшему языку, на котором говорили тогда славянские племена. Сетования некоторых даже весьма ученых философов, что, дескать, мы были бы ближе к Европе, если бы приняли веру вместе с языком, наивны и безосновательны. Тогда мы бы утратили, стерли с лица земли ту своеобычность культуры, которая уже к моменту принятия Крещения в 988 году существовала. Князь Владимир приказал высечь и утопить в Днепре идолы, языческие божества, однако сохраняющиеся на протяжении веков в народе обычаи, так называемое «двоеверие», не является ли косвенным свидетельством того, что новая вера пришла отнюдь не в пустыню. Одним из таких обычаев является почитание матери-земли, которая в народном сознании соединяется с христианским культом Богородицы. До земли кланяются, у земли просят прощение – как Раскольников в знаменитом романе Достоевского (Достоевский, 1989), – землей клянутся, землю уносят с собою в ладанках на чужбину. Русский человек всегда боялся того, чтобы умереть без покаяния и в земле чужой; с родной землей связывал он все свои чаяния и надежды. Этот образ в суровые дни Отечественной войны соединяется с именем Родины и вырастает в исполинский образ «Родины-матери», которая под угрозой и требует твоей защиты.

Выполнив функцию защиты Европы от разрушительных орд монголов, Русь сама стала предметом агрессии Запада: мы помним сражение святого князя Александра Невского с ливонскими псами-рыцарями на Чудском озере в 1242 году. Ливонская война, изнурительная и кровопролитная, возникнет в XVI веке, когда Иван Грозный будет упорно добиваться выхода России к Балтике. Древнерусская история не была патриархальной идиллией. Наряду с учеными и богословскими книгами, проникавшими на Русь, сообщавшими начала знания по философии, логике, физике, космографии, астрономии, проникали и еретические идеи, подобные тем, которые существовали на Западе, подвергавшие сомнению авторитет церковной и гражданской власти, а также обряды и каноны православной веры.

Тем не менее уже более 1000 лет назад начали устанавливаться контакты с православными монастырями греческой горы Афон и острова Кипр: в 2016 году отмечалось 1000-летие русской духовной миссии на Святой Горе. Книги ученых монахов, а иногда и переводы греческих философов и комментарии к ним, приходили оттуда к нам как непосредственно, так и через Болгарию. Не только в Киеве, но и в Новгороде, Пскове, Владимире, Переславле образуются центры монашеской учености и духовного

просвещения. Этот период Руси иногда называют «невегласием» (Шпет, 2008), или молчанием. Но это «умное молчание», как называли свою традицию исихасты во главе с Григорием Паламой, которые учили созерцать нетварный Фаворский свет. В этой «молчащей» Руси создается иконопись Андрея Рублева, Феофана Грека, Дионисия, рождаются такие литературные памятники и шедевры, как «Моление» Даниила Заточника и «Слово о полку Игореве», возникает отрок Варфоломей, в ранней юности покинувший свой отчий дом в небольшом Радонежском княжестве и ставший игуменом Сергием, чью роль в духовном сплочении русских княжеств перед лицом монгольского ига отмечал В. О. Ключевский. Именно он благословил иноков Пересвета и Ослябю на ратный подвиг на поле Куликовом. Об этом духовном просвещении, сопоставляя его с западной схоластикой (философией духовных школ), писал в середине XIX века славянофил Иван Киреевский: «...это просвещение не блестящее, но глубокое; не роскошное, не материальное, имеющее целью удобства наружной жизни, но внутреннее, духовное» (Киреевский, 1979).

Признаком цивилизационной инаковости России, ее отличия от Запада, был для Руси исход Ферраро-Флорентийского собора, на котором была подписана Флорентийская уния. В соборе, который проходил в 1439 году, участвовал киевский и всея Руси митрополит Исидор, который охотно подписал унию, документ, означающий объединение церквей вокруг Рима и Римского Папы. Но когда Исидор, ставший католическим кардиналом, прибыл в Москву и отслужил литургию в Кремле, упомянув Папу Римского, он был арестован, бежал в Литву, а потом в Рим, и продолжал свое кардинальское служение уже в лоне Католической церкви. Неприятие западного обряда было связано не столько с догматическими положениями западной церкви, сколько с отличиями богослужения (причастие пресным хлебом, а не дрожжевым, использование белого вина, а не красного, и прочее). Но именно из таких вещей и складываются маркеры, которые позволяют отличать свое от чужого.

В Новгороде, в Грановитой палате архиерейских покоев при митрополите Евфимии сразу после подписания Флорентийской унии создается икона Новгородской Софии: на престоле восседает крылатый ангел с женским лицом, а вокруг него стоят Мария, Иоанн Креститель, а в нимбе над ним – Христос. Это – символ Церкви как соборного начала: Церковью правит не Папа, но сам Иисус Христос, а все верующие объединены в ней, как в едином организме. В конце XV или в первой половине XVI века возникает в Новгороде «Повесть о Белом клобуке», где символ церковной власти, подаренный императором Константином папе Сильвестру из Рима, перекочевывает с приключениями через Константинополь в Новгород, а Русь называется Третьим Римом. Латинская церковь и ее глава видятся автору послания скверными, по причине того, что они впали в ересь. Вот как описывает неизвестный автор римского епископа:

Папа же, их прочтя и узнав, что патриарх содержит белый клобок в великой чести и хочет его послать в Русскую землю в Великий Новгород, заревел от боли, и изменился в лице, и в болезнь впал: настолько поганый тот папа Русской земли не любил из-за веры ее православной, что и слышать о ней не мог. И рассыпалась вся его плоть,

и сели на грудь его две болячки с обеих сторон, и от них разошлись другие болячки по всему его телу с ног до головы. И смрад великий исходил от него, и черви многие зарождались в теле его, и спина его вдвое согнулась. Многие врачи приходили, но не могли его исцелить. С вытаращенными глазами беспрестанно он кричал громким голосом, и нелепицы говорил, и выл, будто по-волчий пес, и исходящие из тела его нечистоты руками своими хватал и, в рот свой впихнув, поедал. И так он делал многие дни, жестоко страдая, и страх объял всех вокруг. Некто из бывших тут, у его одра, взяв полотенце, хотел отереть ему рот, так тот словно пес ухватил зубами своими полотенце и воткнул себе в горло, и тотчас распухло тело его, и весь он лопнул – потому что был телесами толст, поганный. Так он окончил, окаянный, свою жизнь (Повесть о новгородском белом клобуке, 1985).

Русская земля называется в этом послании Третьим Римом: первый Рим отпал от христианства «по гордости и своевольтву», во втором Риме, захваченном мусульманами, христианская вера также падет. Эта теория «трех Римов» развивается и в посланиях псковского монаха Филофея дячку Мисюрю Мунехину, а затем Ивану Грозному. «Пали два Рима, третий стоит, а четвертому не быть». В этой риторике нет претензии на национальную исключительность. Рим ассоциировался с империей, когда она стала христианской, ее стали воспринимать как власть, удерживающую мир от прихода Антихриста, от наступления конца. В истории, как и в сказке, есть три попытки. Именно третьему сыну, Ивану, пролежавшему тридцать лет на печи, достается Василиса Прекрасная. Так и здесь: Московское царство сознает, что после падения Константинополя и крушения Византийской империи именно ему достается удел хранения истинной веры.

Если для XVI века, где оборвалась династия Рюриковичей, характерна идеологема «Москва – Третий Рим», сопутствующая завершению оформления Московского царства и объединению вокруг Москвы русских земель, то в последующий век патриарх Никон строит под Москвой копию храма Гроба Господня в Иерусалиме – Новый Иерусалим, что дает нам иную модель цивилизационной самоидентификации. Русь в сознании патриарха – это новая Святая Земля, ведь даже ручейки и деревни переименовываются, получают названия тех мест Палестины, где пребывал Христос. А если перенестись в начало XVIII века, то мы увидим, что Петр I, который сам повелит назвать себя Великим, создаст на месте шведской крепости Ниеншанц град, который будет наречен именем апостола Петра, – то есть в некотором роде четвертый Рим. А Екатерина II, которая будет соревноваться с Петром в величии и масштабе своих деяний, будет пытаться основать под Петербургом новый город София, в котором планировалось построить храм, своим величием не уступающий главному храму православного Востока – Софии Константинопольской, отданной под мечеть после турецкого завоевания. В этих проектах мы видим поиски цивилизационной идентичности России в соотнесении с великими центрами мировой цивилизации Запада и христианского Востока.

Вместе с тем назревает потребность в том, чтобы не быть отринутыми на обочину истории, быть на уровне просвещения века своего, ведь это было важно и для безопасности страны, для решения задач обороны и укрепления России, и Россия обращается на Запад. Именно он становится

для России, по словам Хомякова, «страной святых чудес», причем далеко не всегда эти чудеса святые: наступает время географических открытий, путешествий Колумба, смены птолемеевской картины мира на ньютоновско-галилеевскую, эпоха научных открытий Нового времени. И оставаться в стороне от этих процессов Россия не могла. Цивилизационному характеру России не присущ изоляционизм, русский человек одарен, любопытен и пытлив. Еще Борис Годунов отправил в Европу в 1602 году 18 дворянских детей для обучения наукам в Англию, Германию и Францию. Но после смерти Бориса наступила смута, про студентов просто забыли; когда же вспомнили, то вернуть их назад не удалось. Один из них перешел в англиканство и стал викарием.

Еще в предшествующий Петру XVII век происходит то, что исследователь русской мысли Георгий Флоровский назвал «пленение Западом» (Флоровский, 1937). В Москве, в Андреевском монастыре, возникает школа боярина Ртищева; в Москву приезжает из Киева Симеон Полоцкий, поэт и ученый, составивший первый проект Духовной академии. По его поэтическим переложениям Псалтыри будет учиться Ломоносов. А в 1687 году в Заиконоспасском монастыре открывается Славяно-греко-латинская академия, первое высшее учебное заведение в России, в нее поступит и ее окончит Ломоносов. Предметами споров являются часто не труднопостижимые для большинства основания наук, но вопросы богослужебного свойства, например, «хлебопоклонная ересь», которая является католическим взглядом на время совершения таинства Евхаристии, то есть преложения хлеба и вина в плоть и кровь Христа во время таинств. Споры «латинской» (киевской), в значительной степени подверженной влиянию католичества, и «греческой» партий не всегда оканчиваются безобидно. Так, ученик Полоцкого Сильвестр Медведев был казнен в 1691 году отсечением головы; правда, кроме богословской ереси тут сыграли свою роль его участие в стрелецком бунте и поддержка опальной царицы Софьи. В 1689 году в срубе на Красной площади сжигают вместе с его трудами Квирина Кульмана, немецкого поэта и пиетиста (протестанта), проповедника мистического учения Якова Беме, приехавшего в Москву, чтобы в Немецкой слободе среди своих проповедовать его учение. Справедливо-сти ради надо сказать, что донесли на него свои же. В этой же Немецкой слободе в Лефортове (от имени врача Лефорта) будет любить пировать и Петр I до своего отбытия в город на Неве.

Следующая партия студентов отправилась в Европу уже при Петре I, в 1697 году, а вскоре и сам Петр во главе Великого посольства отправился в Европу, в Голландию, под именем Петра Михайлова обучаться различным ремеслам, прежде всего корабельному делу. Это был невероятный случай, когда подмастерьем становился царствующий монарх. В 1705 году в Амстердаме по указу Петра была издана книга «*Simbola et Emblemata*», где было 840 гравюр с надписями на 9 языках, включая церковнославянский. Изображения оттуда использовались в геральдике, а девизы – для строящегося флота. Славянофилы не любили Петра за то, что он круто повернул руль своего корабля в Европу, якобы изменил традиционно-патриархальный уклад России. Но в этом и специфика нашей цивилиза-

ции, что после спокойного и относительно застойного периода происходит мощный цивилизационный импульс, подобный извержению вулкана или мощному пульсару. Такими были петровские реформы. Петр переписывается с немецким философом Готфридом Лейбницем, обсуждает с ним план основания Академии наук, которая будет открыта в 1724 году. При ней учреждается академический университет. В Академию приглашают известного марбургского философа Христиана Вольфа, однако он отказывается приехать сам, но присылает братьев Н. и Д. Бернулли, Г. Бильфингера.

Мы помним строчки А. С. Пушкина в его поэме «Медный всадник» (Пушкин, 1959):

О мощный властелин судьбы!
Не так ли ты над самой бездной
На высоте, уздой железной
Россию поднял на дыбы?

Петр I — один из ключевых и спорных правителей России, однако споры касаются методов, которыми Петр проводил свои реформы. То, что необходимость этих реформ назрела, и Россия после Петра вступила в новую эпоху, стала Империей, это очевидный факт. Однако памятен и другой пушкинский вопрос:

Куда ты скачешь, гордый конь,
И где опустишь ты копыта?

На него нам еще предстоит ответить!

Ломоносов, пришедший в Москву из Архангельской губернии с рыбным обозом в возрасте 20 лет для учебы, был одним из тех студентов, кто после окончания Академии, учебы в Москве, Киеве и Петербурге, во всех тех немногочисленных центрах, где можно было получить высокое образование, отправился в Германию, в Марбург, а затем в Амстердам. Он успел жениться на немке лютеранского вероисповедания и даже попасть в рекруты. Его путь к знанию чем-то поразительно напоминает Петра, хотя в отличие от Петра он был простолюдином. Но это дитя петровской эпохи. Он реформирует русское стихосложение, изъясняясь стихами о пользе стекла и строя стекольный завод, переписывается с Л. Эйлером о сохранении материи и вещества, размышляет о тяжести тел, задумывается о природе северного сияния, открывает атмосферу у Венеры, закладывает научные основы мореплавания, придумывает технологию изготовления смальты для мозаики, сочиняет пособие по красноречию, размышляет о размножении народа российского, ссорится с Синодом, призывая особо не ругать наук в церковных проповедях... Наконец, он создает проект «первого университета Российского», Московского университета, который учреждается императрицей Елизаветой Петровной в 1755 году. Известны слова Ломоносова о русском языке: «Я не могу довольно о том нарадоваться, что российский наш язык бодростию и героическим звоном греческому, латинскому и немецкому не уступает...» (Ломоносов, 1952). Ломоносов отмечал, что наш язык сочетает в себе «великолепие испанского, живость французского, крепость немецкого, нежность итальянского, сверх того

богатство и сильную в изображениях краткость греческого и латинского языка».

XVIII век называют в Европе веком Просвещения; был он таковым и в России, может быть, с несколько менее выраженным антиклерикальным, то есть антицерковным, пафосом. Это век формирования светской культуры, век философов, ведь даже Екатерина стремится быть «философом на троне», и составляет «Наказ», используя идеи французского философа Монтескье и итальянского правоведа Беккариа, на шесть месяцев приглашает погостить в Петербург антиклерикала и редактора Энциклопедии наук, искусств и ремесел Дени Дидро, покровительствует наукам и до поры до времени жалует масонов-розенкрейцеров, пока не узнает о взятии Бастилии. Дворянин-философ, размышляющий в своей усадьбе обо всем, коллекционер книг, картин, пишущий какой-нибудь длинный трактат, – этот образ будет настолько укоренен в русской культуре, что отзовется век спустя в гончаровском Обломове. Вольтер с его скептицизмом и кощунственными издевательствами над церковью становится кумиром русского дворянства, устраиваются настоящие паломничества к дивану, на котором он умер в Ферней (даже в эрмитажном собрании Екатерины был подробный макет его имения), а французский язык в образованной дворянской среде, по сути, вытесняет собою родной, русский, угрожая его забвению. Такая позиция выражена устами Смердякова, одного из героев, а вернее антигероев, романа Достоевского «Братья Карамазовы»: «В двенадцатом году было на Россию великое нашествие императора Наполеона французского первого..., и хорошо, кабы нас тогда покорили эти самые французы: умная нация покорила бы весьма глупую-с и присоединила к себе. Совсем даже были бы другие порядки-с». Вспоминаются и другие слова этого персонажа: «Я всю Россию ненавижу, Мария Кондратьевна» (Достоевский, 1991). В народе такую «философию» называют очень просто: «Иудин грех».

Однако история пошла по другому пути, и в 1812 году масонский император Наполеон, самовластно водрузивший на себя царскую корону в Соборе Парижской Богоматери, несмотря на превосходство в силе, бежал с остатками своего воинства из России по русскому снегу, а русские после кровопролитного штурма вступили в Париж, и император Александр I в 1814 году принимал ключи от сдавшейся французской столицы. Это был первый показательный урок одной из самых развитых европейских стран, которая решила представить себя имеющей право на господство на своем континенте. Теперь наряду с западными влияниями в России появились и русские на Западе. К таким можно отнести слово «быстро», которое, согласно одной из версий, вошло в оборот благодаря русскому слову «быстро», которым русские казаки требовали быстрого обслуживания во французских ресторациях и кабаках. Среди тех, кто побывал в Париже, был молодой поручик Петр Чаадаев, друг Пушкина и прототип Евгения Онегина («второй Чадаев, мой Евгений...»). В своих «Философических письмах», написанных по-французски в 1829–1831 годах и адресованных одной даме, Чаадаев выражал сомнение в правильности исторического пути России: «Одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира

не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума, а все, что досталось нам от этого движения, мы исказили», — писал Чаадаев (Чаадаев, 1991). Пушкин боготворил старшего товарища, однако получив от своего друга сначала письменный текст, а затем и опубликованный в 1836 году в журнале «Телескоп» русский перевод первого письма, не медлил вступить с ним в спор:

Что же касается нашей исторической ничтожности, то я решительно не могу с вами согласиться. Войны Олега и Святослава и даже удельные усобицы — разве это не та жизнь, полная кипучего брожения и пылкой и беспечной деятельности, которой отличается юность всех народов? Татарское нашествие — печальное и великое зрелище. Пробуждение России, развитие ее могущества, ее движение к единству (к русскому единству, разумеется), оба Ивана, величественная драма, начавшаяся в Угличе и закончившаяся в Ипатьевском монастыре, — как, неужели все это не история, а лишь бледный и полузабытый сон? А Петр Великий, который один есть целая история! А Екатерина II, которая поставила Россию на пороге Европы? А Александр, который привел вас в Париж? и (положа руку на сердце) разве не находите вы чего-то значительного в теперешнем положении России, чего-то такого, что поразит будущего историка? (Пушкин, 1979)

Чаадаев по выходе его письма в печати будет объявлен сумасшедшим и на год помещен под домашний арест. Его письмо становится символом и манифестом русского западничества. Правда, Запад, о котором Чаадаев грезит, — это не современный ему Запад революций и безбожия, а скорее средневековый Запад, своего рода ретроспективная религиозная утопия, навеянная французскими традиционалистами, сторонниками реставрации монархии. Но это не помешает Герцену републиковать письмо в первом номере выходящей в Лондоне в 1855 году «Полярной звезды», украшенной портретами пяти казненных декабристов. Сам же Чаадаев напишет «Апологию сумасшедшего», в которой будет утверждать, что его не так поняли, и что он видит большое будущее у России, которая избавлена от ряда недостатков западного развития.

В конце тридцатых годов XIX века в обществе намечается оппозиция западников и славянофилов. Так назывались две общественные группы, или «партии» (не путать с политическими партиями), которые до ожесточения спорили друг с другом о будущем России. И те и другие были за реформы, Герцен даже назвал их «двуликим Янусом», римским богом, у которого было два лица, обращенных в разные стороны. Но если славянофилы считали, что необходимо опираться на «предание», на сокровища православной веры, восточного христианства, которые плохо известны широким массам даже в православной стране, где образованный слой увлекся чтением французских романов и произведений Вольтера, что в политическом отношении нужно сделать ставку на патриархальность, на монархию как своего рода форму общественного договора, вернуться в определенных аспектах к допетровским установлениям общественного быта, то западники ратовали за модернизацию по европейскому образцу, ограничение или вовсе упразднение монархии, введение парламента и других демократических институтов, отделение церкви от государства, за ускорение процессов секуляризации.

Славянофилы не были противниками Европы и Запада. В программном стихотворении «Мечта» (1835) А. С. Хомяков начинает со строк:

О, грустно, грустно мне! Ложится тьма густая
На дальнем Западе, стране святых чудес...
(Хомяков, 2010)

Поначалу речь идет о современном Западе, пораженном бациллой революционного человекоубийства и человеконенавистничества. Но ища причины этого, славянофилы обращаются к духовной истории Запада и видят причины глубже. В истории Запада разрывы происходили на глубинном уровне – сначала это расхождение разума и веры, а затем и саму веру одолевает рационализм, католицизм вводит новые догматы, выводя их с помощью логического мышления, которому научил Аристотель, протестантизм вытесняет таинства, превращая христианство в профессиональную религию. В основе характера культуры лежит характер господствующей веры. «Каждый народ, – писал Хомяков, – представляет такое же живое лицо, как и каждый человек, и... внутренняя его жизнь есть не что иное, как развитие какого-нибудь нравственного или умственного начала, осуществляемого обществом, такого начала, которое определяет судьбу государств, возвышая и укрепляя их присущую в нем истиную или убивая присущую в нем ложь» (Хомяков, 1900).

Главный посыл славянофилов заключается в том, что современный человек утратил свою цельность духа, живет по преимуществу рассудком, выдавая его за высшую способность человека, забывает о таких качествах человека, как совесть, вера, любовь, воля. Славянофилы призывают русского человека к подвижничеству, полагая, что главный подвиг заключается «в терпении, любви и мольбе». В славянофильстве, несмотря на его национальный характер, сильно влияние европейского романтизма: учения Гегеля о «мировом духе», который воплощается в различных атрибутах вплоть до «птицы-тройки» и «бороды»; учения Фихте о том, что принадлежность к нации определяется не кровью и почвой, но факторами культуры – языком, религией, философией; учения Шеллинга о душе мира и о значимости мифа и откровения для высших форм человеческой мысли. Хомяков справедливо отмечал, что время ученичества у Запада научило нас также мало ценить самих себя. Мы только тогда обращаем внимание на наши достижения, когда о них написал какой-нибудь человек на Западе. Это вовсе не смирение, которое считается у христиан добродетелью, но самоуничижение.

К слову о путешественниках – они тоже бывали разными. Печально известны записки маркиза Астольфа де Кюстина «Россия в 1839 году». После нескольких скандалов в Европе, обнаруживших его нетрадиционные сексуальные наклонности, он приехал в Россию, испытывая неподдельную симпатию к государю Николаю I и желая подкрепить свои антиреспубликанские, монархические воззрения. Вернувшись на Запад, он решил прославиться и опубликовал свои записки, в которых Россия предстала страной «варваров» и «рабов». Не секрет, что книга имела финансовый успех, а русские западники ее читали с похвалой. Однако не

все путешественники были столь нелюбимы по отношению к России. Трехтомные восторженные мемуары о своем путешествии по России в 1858–1859 годах оставил знаменитый романист Александр Дюма; помимо Москвы и Петербурга он посетил Нижегородскую ярмарку, Казань, Дербент, Кизляр, Баку, Тифлис. В 1867 году в Россию для того, чтобы наладить отношения между Англиканской и Православной церковью, со специальной миссией приезжает математик Чарльз Доджсон, который более известен своим псевдонимом Льюис Кэрролл и историей про девочку Алису. В 1871–1882 годах четыре путешествия по России совершает французский историк Анатоль Леруа-Болье, автор трехтомного исследования «Империя царей и русские»; он встречается с выдающимися людьми, писателями, учеными, философами. И это лишь несколько имен тех европейцев, кто, приехав в Россию в XIX веке, оставил в ней свое сердце.

Русское западничество – явление очень широкое, потому что западниками были и русские либералы, и сторонники прогресса (который мыслился как адаптация западных ценностей и достижений – как в сферах политической и научно-технической, так и в образе мышления), и социалисты (с упоением читавшие труды европейских утопистов – Ш. Фурье, А. Сен-Симона, Р. Оуэна), и разного рода радикалы и бомбисты, наподобие участников «Земли и воли» и «Черного передела». В тридцатые годы XIX века возникают кружки, в которых происходит активное чтение и обсуждение западной литературы – сначала философской, а затем и социальной. Питомцы этих кружков – А. И. Герцен, Н. М. Огарев, М. А. Бакунин – в начале 40-х годов уедут в Европу и вольются в европейское революционное движение. «Страсть к разрушению – творческая страсть» (Бакунин, 1935), – напишет Михаил Бакунин в немецком ежегоднике. Однако и здесь не обойдется без разочарований. Александр Герцен будет разочарован мещанским идеалом санкюлотов и третьего сословия, сражающихся на баррикадах. Им хочется стать такими же сытыми и довольными, как буржуа, речь идет просто о переделе собственности. Здесь «стучишь головой о предел мира завершенного» (Герцен, 2003), – скажет Герцен в «Былом и думах», разочаровавшись в Европе. В «Письмах из Франции и Италии» он пишет:

Вся Европа... будет втянута в общий разгром, пределы стран изменятся, народы соединятся другими группами, национальности будут сломлены и оскорблены. Города, взятые приступом, ограбленные, обеднеют, образование падет, фабрики останутся, в деревнях будет пусто, земля останется без рук, усталые заморенные народы покоятся всему, военный деспотизм заменит всякую законность и всякое управление (Герцен, 1955).

Из своего европейского далека он бросает взгляд на крестьянскую общину и в ней видит зародыш будущего социального устройства, совпадая, по сути, в этом со славянофилами.

Увлечение западными социалистическими идеями стоит многим весьма талантливым и образованным людям свободы и даже жизни. Автор романа «Что делать» Н. Г. Чернышевский около 20 лет проводит на каторге и в ссылке, вернувшись с которой успевает перевести 12 томов «Всеобщей истории» Г. Вебера. Ф. М. Достоевский, арестованный за участие в соци-

алистическом кружке «петрашевцев» и распространение крамольного письма Белинского к Гоголю, приговаривается к смертной казни, которая заменяется восьмилетней каторгой и ссылкой в Омск. Читая Евангелие и общаясь на каторге с простым народом, Достоевский переживает внутренний переворот, и возвращается в столицу «почвенником», человеком убежденным, что, не отменяя и не забывая реформ Петра и всего того, что они дали России, следует обратиться к своему народу, его вере и его правде, причем не только в крестьянской, но и в городской народной жизни. Опыт такого обращения становится все его творчество, его романы, которые стали вкладом не только в российскую, но и мировую культурную сокровищницу. Принципиально отказываясь от написания философского трактата, Достоевский сделался одним из главных мировых философов – благодаря тем открытиям, которые он сделал в человеческой природе. После Достоевского невозможно говорить об одностороннем влиянии Запада на Россию. Россия теперь влияет на Запад, помогая открыть в человеке, в его существовании, то, что свойственно людям поверх их национальностей и религиозных убеждений.

«Пушкинская речь», сказанная Достоевским по случаю открытия памятника Пушкину в Москве в 1880 году, стала его идейным завещанием. Отмечая, что Пушкин начинал свой творческий путь с увлечения западным романтизмом, подражаний Байрону и Шелли, а затем перешел в своем творчестве к «русскому» периоду, когда им были созданы замечательные сказки и поэма «Руслан и Людмила», Достоевский обращает внимание на то, что зрелый период Пушкина характеризуется «всемирной отзывчивостью», умением «перевоплощать свой дух в дух чужих народов». В этом Достоевский видит поистине пророческое звучание лиры поэта. Он спрашивает: «что такое сила духа русской народности как не стремление ее в конечных целях своих ко всемирности и ко всечеловечности?» (Достоевский, 1984). Несмотря на то что речь Достоевского стала его триумфом (после нее ему оставалось жить около полугода), не все были согласны с ним, увидев в его позиции отказ от русскости и патриотизма. Однако Достоевский был прав, русские не ограничиваются только своим довольством и сытостью, они ищут всемирную правду. Только в русском языке слова «правда» и «истина» отличаются. «Правда» – это истина в действии, это справедливость, поправление которой всегда больно ранит русского человека. Поэтому современник Достоевского Николай Михайловский говорил о том, что правда двуедина, она включает в себя «правду-истину» и «правду-справедливость».

Крымская война, начавшаяся в 1853 году из-за святынь Ближнего Востока (храм Рождества Христова в Вифлееме), снова поставила Россию в ситуацию прямого военного столкновения с Европой в лице Великобритании, Франции и их союзника – Турции. Боевые действия шли в Крыму, на Кавказе, но и в Балтийском, Белом и Баренцевом морях. Так, английский крейсер обстрелял Соловецкий монастырь, не имевший никакого военного значения, и монахи до сих пор показывают следы от английских ядер. Крушение двух империй – Османской и Австро-Венгерской – существенно меняли политическую конфигурацию Европы, Россия активно вступа-

лась за независимость славянских народов, прежде всего, сербов и болгар. Русские солдаты, отдавшие свои жизни под Шипкой и Плевной, в боях за свободу болгарского народа от османского ига, навсегда кровью сплотили славянское братство. А несколько позже поддержка братского народа Сербии была главной причиной вступления России в Первую мировую войну. Разрознённая и враждующая внутри себя Европа не может оказать поддержку славянам. Поэтому в русской мысли возникает идея, что в истории должен возникнуть новый цивилизационный эон, славянский.

Наряду с идеей линейного прогресса, возникает идея о том, что история представляет собой смену (или одновременное существование) самобытных культурно-исторических типов, проходящих этапы, подобные развитию человеческого организма – становление, взросление, зрелость, старость и умирание. Биолог Н. Я. Данилевский пишет книгу «Россия и Европа» (1871), в которой «германо-романский», или европейский культурно-исторический тип, является одним из десяти выделенных Данилевским, а на смену ему грядет «славянский», где освобождённые славянские народы должны объединиться вокруг России. Данилевский замечает, что культурно-исторический тип сочетает в себе разные планы развития – политический, экономический, культурный и религиозный, и каждая цивилизация привносит в мировую культуру что-то свое, хотя бы в одном из этих планов. Он надеется, что новый тип будет «четырёхосновным» (Данилевский, 1995).

Книга Данилевского становится манифестом позднего славянофильства. Данилевский считал, что каждая цивилизация должна выстраивать свою улицу, а не топтаться на общей площади. Сама его теория не чужда духу западной мысли, ведь через 50 лет после книги Данилевского немец Освальд Шпенглер предложит похожую теорию в книге «Закат Европы» (1919). Можно было бы подумать, что Данилевский предвосхищает события, смотрит на историю со своей национальной позиции, однако примеров внутренней критики Запада в самой западной культуре мы найдем немало. Европа будет смотреть на Восток, пытаясь там увидеть разрешение своих внутренних конфликтов и противоречий. Одним из таких примеров является книга Вальтера Шубарта «Европа и душа Востока». Следует отметить, что именно Запад являлся родиной самых человекоубийственных теорий и стратегий – расизма, нацизма, фашизма, да и коммунистический тоталитаризм тоже зародился в западноевропейской теории.

Современник Данилевского Константин Леонтьев попытался переориентировать политический вектор от панславизма к византизму. Он считал, что политика не может строиться только на близости этносов и языков, а национализм успешно используется как орудие разрушения. Леонтьев, десять лет проработавший дипломатом в странах Ближнего Востока, не жаловал современный ему Запад, который после эпохи революций вступил, по его мнению, в состояние «вторичного смесительного упрощения», вырождения и деградации. Эти следы он находил во всем, даже в европейской одежде, утратившей национальный колорит. Спасением для России, по Леонтьеву, может быть империя византийского типа,

основанная на православии, самодержавии, народности и эстетике жизни. Леонтьев видел в империи работоспособную модель культурного развития и сохранения самобытности многих народов. Леонтьева зачастую называли пророком, причем не только у нас, но и на Западе. Он предсказал гибель Российской империи под натиском объединившихся стран Запада, но верил в возрождение России, правда, на основании «нового деспотизма» объединяющей идеи (Леонтьев, 1876).

Отличную от Данилевского и Леонтьева идею империи как теократии (боговластия) проповедовал Владимир Соловьев. Философ всеединства, он старался примирить в своей мысли логическую строгость западной мысли и духовные прозрения Востока. Это вылилось в идею соединения церквей, для осуществления которой он приложил немало усилий, устанавливая контакты с представителями католической церкви и не раз путешествуя в Европу. Он думал, что империя возможна как союз русского императора и римского папы, под духовным водительством пророка (Соловьев, 1911). Однако мысли Соловьева, несмотря на то, что они привлекли к себе внимание на Западе и даже легли в основу современного экуменизма, не нашли широкой поддержки среди политиков. Соловьев учредил особый жанр «русской идеи», размышлений о цивилизационном предназначении России. Он говорил, что идея нации заключается не в том, что она думает о себе во времени, но что Бог думает о ней в вечности. Однако, соловьевское понимание «русской идеи» оказалось слишком ограниченным: Россия – не мост между Востоком и Западом, и не примиритель их, и не Восток или Запад в отдельности. Она является цивилизацией, имеющей свое самобытное содержание.

Наиболее важное из написанного Соловьевым – это тревожные апокалиптические предчувствия его последней книги «Три разговора», написанной на пороге XX века (Соловьев, 2011). Век модерна, может быть, приблизил Россию к Западу как никогда. Для русских студентов открылись европейские университеты, стажировка в них стала практически обязательной для готовивших себя к научной работе. Возникали совместные журналы, общества, проекты. Русские литература, поэзия, философия, живопись, архитектура становились известными и модными на Западе. Казалось, что космополитическое единство культур, а за ним и «вечный мир» уже не за горами. Это недолгое время до Первой мировой назовут потом «русским религиозным ренессансом», а некоторые современники эпохи – «третьим славянским ренессансом», третьим после итальянского и германского. Ренессанс – это всегда возрождение чего-то; в русском ренессансе объединялись разные элементы, подобно поздней Александрии, где процветал синкретизм культур. Античность, итальянское возрождение, немецкий романтизм, французский декаданс... И лишь немногие вспоминали о том, что за веером культурных влияний можно потерять свое родное. Россия постепенно оказывалась «Градом Китежем», ушедшим или уходящим под воды озера Светлояр, чтобы не стать добычей врага.

Революции 1917 года – сложный феномен, кардинальным образом изменивший исторические пути России. Сделанные по западным лекалам и с непосредственной помощью западных держав, особенно Германии, с ко-

торой Россия находилась в состоянии войны, она не была чисто западным феноменом. Не случайно после революции активизируется ряд идейных течений – «евразийство», «скифство», «сменовеховство», которые подчеркивают отличие России от Запада, в том числе и за счет присутствия в ней азиатского, степного, туранского элемента. Александр Блок напишет в 1918 году:

Мильоны – вас. Нас – тьмы, и тьмы, и тьмы.
Попробуйте, сразитесь с нами!
Да, скифы – мы! Да, азиаты – мы,
С раскосыми и жадными очами! (Блок, 1918)

Теоретики социальной революции, прежде всего, Карл Маркс, с презрением относились к России, видели в ней отсталую азиатскую деспотию, где господствует азиатский способ производства, и не верили, что в ней может быть реализовано что-то из схем, продуманных для переразвитого западного капиталистического хозяйства. Поэтому неизбежно вставал вопрос об «особом пути», «социализме, возможном в одной отдельно взятой стране». А кто-то, как Троцкий, лелеял надежду на мировой пролетариат и призывали его к восстанию, стремясь разжечь пожар «перманентной», мировой революции. Большевики не испытывали особого пиетета перед Россией и ее историей, во время войны они желали поражения в ней своему правительству, а придя к власти, твердили о великорусском шовинизме и отрезали русские земли, передавая им другим национальным республикам, последствия чего откликаются кровавыми конфликтами до сих пор. Мысль о том, что у рабочих нет своего отечества, что история России начинается с нуля, с отсчета новой эры, не была достоинством новой большевистской власти. Однако власть смогла победить хаос, взять в свои руки дело народного образования и, постепенно переходя от подавления к созиданию, совершить процесс индустриальной модернизации страны.

Парадоксальным подтверждением самобытности русской цивилизации является послеоктябрьская эмиграция, феномен «Русского зарубежья». Более трех миллионов русских людей покинуло тогда страну в результате революционного потрясения. Кто-то бежал с отступающей белой армией, уплывая в Константинополь, кто-то подвергся административной «высылке вместо расстрела», как пассажиры «философских пароходов» в 1922 году, кто-то временно уехал для работы на Западе и больше в Россию не вернулся. Но важно то, что они не потеряли язык и веру, не слились с культурой стран пребывания, в подавляющем большинстве не изменили своей Родине, не поддержали нацистских агрессоров в 1941 году. Бунин, Рахманинов, Бердяев, Иван Ильин и многие другие создали в изгнании свои замечательные произведения, вернувшиеся в Россию и обогатившие русскую культуру. Соприкосновение с Западом дало им еще сильнее ощутить свою принадлежность к русской культуре.

В истории навсегда останется и наша помощь Франции в боях под Арденнами в годы Первой мировой, куда Россия отправила экспедиционный корпус, не позволивший немцам прорваться к Парижу, и летчики Нормандии-Неман, бок о бок с советскими летчиками боровшиеся с немецким фашизмом, и встреча на Эльбе русских и американских солдат, озна-

чавшая объединение двух фронтов, и поставки гуманитарной помощи по ленд-лизу. Но еще не кончилась война, а американцы провели показательную демонстрацию силы, сбросив атомные бомбы на японские города Хиросиму и Нагасаки. Не стоит долго думать, кому эта демонстрация была адресована.

Время «холодной войны» было временем противостояния, но и временем конкуренции двух систем – социалистической и капиталистической. Существование социалистической системы в Европе, возникшей по итогам Второй мировой войны, заставляло руководителей стран Запада задумываться о социальном положении своих граждан, вступая с ней в конкуренцию. Операция по устранению конкурента неразрывно была связана с потребностью уничтожить своего главного оппонента – СССР, развалить его общественный и политический строй, путем кредитного долга перевести образовавшиеся на его территории независимые государства в статус зависимых стран третьего мира. Используя сначала «мягкую силу», учреждая в России различные западные фонды, гражданам России стали рьяно расхваливать преимущества западного образа жизни. Правила рыночной экономики стали неумолимо распространяться на все – на культуру, спорт, семейную жизнь, сексуальные отношения, причем «невидимая рука рынка» (А. Смит) становилась в этих проповедях почти что тождественной руке Господа, протянутой Адаму на фреске Микеланджело.

После падения СССР снова казалось, что между Россией и Западом нет никаких барьеров. До бизвизового режима дело не дошло, но поездку на Запад воспринимали уже как обычное дело, а люди побогаче с удовольствием покупали на Западе недвижимость и отправляли туда учиться своих детей. Философ и социолог Александр Александрович Зиновьев, высланный из СССР в 1970-е годы за критику социализма, более двух десятилетий прожил в Германии и хорошо изучил западный тип общества. Именно ему принадлежит термин «западнизм», в котором слышится другое русское слово – «западня». Проблема Запада не в том, что он Запад, а в том, что он считает свой тип и образ жизни единственно возможным и нормативным для всех и стремится «западнить» всех остальных. Вот как Зиновьев описывает этот процесс в своей книге «Запад», опубликованной после возвращения на родину:

Эта тактика западнизации достаточно коварна и лицемерна: дискредитировать все основные атрибуты общественного устройства страны, которую предстоит западнить. Дестабилизировать ее. Способствовать кризису экономики, государственного аппарата и идеологии. Раскалывать население страны на враждующие группы, атомизировать его, поддерживать любые оппозиционные движения, подкупать интеллектуальную элиту и привилегированные слои. Одновременно вести пропаганду достоинств западного образа жизни. Возбуждать у населения западнизируемой страны зависть к западному изобилию. Создавать иллюзию, будто это изобилие достижимо и для него в кратчайшие сроки, если его страна встанет на путь преобразований по западным образцам. Заражать его пороками западного общества, изображая пороки как проявление подлинной свободы личности (Зиновьев, 1995).

С критикой Запада выступил в эти годы Александр Сергеевич Панарин, видевший в основе западной цивилизации титанический активизм фаустовского типа, породивший технократизм, механицизм, технологиче-

ский империализм, свойственный обществу потребления. Мир становится все более бескачественным и обезличенным, а человек – атомизированным и эгоистичным, брошенным в мир, где у него нет близких и друзей и где он постоянно должен к чему-то приспособливаться. В противовес западному человеку-экстраверту русский человек – интроверт: он больше задумывается о своем внутреннем мире, душе, ему дороги его близкие, он воспринимает свою родину через свою семью, родных, круг общения. Панин выдвигает идею православной цивилизации в современном мире, которую он еще называет «цивилизацией бедных». Она призвана защитить человеческое в человеке – любовь, близость, совесть, взаимопомощь, социальную ответственность перед стариками и детьми – и тем самым вернуть ему образ Божий.

Сегодня Россия переживает трагическое и вместе с тем историческое время. Происходит размежевание с Западом – быть может, наиболее радикальное за всю историю нашей страны. И в странах Запада мы видим то, что получило именование «отмены русской культуры». Очевидно, что это навязанный Западу и управляемый извне процесс. Ведь западному слушателю так же трудно разлюбить музыку Чайковского, как нам – перестать слушать Моцарта и Баха. Не говоря уже о том, что, несмотря на санкции, Россия, богатейшая страна, обладающая несметными природными ресурсами и великолепным человеческим капиталом, тесным образом интегрирована в мировую экономику – а это верная предпосылка того, что диалог с Западом будет продолжен. Да и сам Запад неоднороден: там остаются те, кто ценит нас за нашу богатейшую историю, за наш вклад в мировую культуру, за душевность и отзывчивость русских людей, за умение дружить, наконец. Но нам важно, чтобы этот диалог с Западом мы вели как суверенный субъект и равноправный партнер. Как считает моя французская коллега, профессор университета Бордо III Мариз Денн, Запад все время стремится к новому, примыкает к нему, присваивает и осваивает его, а суть русской культуры в том, что она стремится вернуться к себе, к своему истоку, несмотря на любые влияния.

ЛИТЕРАТУРА

Бакунин М. А. (1935). Собр. соч. и писем. Т. III. М.: Изд-во Всесоюз. о-ва политкаторжан и ссыльнопоселенцев.

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

Герцен А. И. (1955). Собрание сочинений в тридцати томах. Т. 5. Письма из Франции и Италии. 1847–1852. М.: Издательство АН СССР.

Герцен А. И. (2003). Былое и думы. М.: Захаров.

Данилевский Н. Я. (1995). Россия и Европа: взгляд на культурно-исторические и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб.: Глаголь.

Достоевский Ф. М. (1871). Письмо Н. Н. Страхову, 18 (30) мая 1871. URL: <http://dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/pisma-dostoevskogo/dostoevskij-strahovu-18-30-maya-1871.htm> (дата обращения: 28.11.2024).

Достоевский Ф. М. (1984). Пушкинская речь // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений. Т. 26. Л.: Наука. С. 129–149.

Достоевский Ф. М. (1989). Преступление и наказание // *Достоевский Ф. М.* Собрание сочинений: в 15 т. Т. 5. Л.: Наука.

Достоевский Ф. М. (1991). Братья Карамазовы // *Достоевский Ф. М.* Собрание сочинений: в 15 т. Т. 9–10. Л.: Наука.

Зиновьев А. А. (1995). Запад. Феномен западнизма. М.: Центрполиграф.

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

Леонтьев К. Н. (1976). Византизм и славянство. М.: Унив. тип.

Ломоносов М. В. (1952). Письмо о правилах российского стихотворства // *Ломоносов М. В.* Полное собрание сочинений. Т. 7. Труды по филологии 1739–1758 гг. М., Л.: Изд-во АН СССР. С. 7–18.

Повесть временных лет: по лаврентьевскому списку 1377 года (2012) / пер. Д. С. Лихачева // Повесть временных лет. СПб.: Вита Нова. С. 5–169.

Повесть о новгородском белом клобуке (1985) // Памятники литературы Древней Руси: Середина XVI века. М.: Художественная литература. С. 198–233.

Пушкин А. С. (1959). Медный всадник // *Пушкин А. С.* Собрание сочинений в десяти томах. Т. 3. М.: Государственное издательство художественной литературы.

Пушкин А. С. (1979). Письмо П. Я. Чаадаеву, 19 октября 1836 // *Пушкин А. С.* Полное собрание сочинений: в 10 т. Т. 10. Письма. Л.: Наука.

Соловьев В. С. (1911). Россия и Вселенская церковь. М.: Путь.

Соловьев В. С. (2011). Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. Великий спор и христианская политика. М.: АСТ.

Флоровский Г. В. (1937). Пути русского богословия. Париж.

Хомяков А. С. (1900). Мнение русских об иностранцах // *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. Т. 1. М.: Унив. тип.

Хомяков А. С. (2010). Стихотворения. М.: Директ-Медиа.

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.

Шпет Г. Г. (2008). Очерк развития русской философии. Т. 1. М.: Российская политическая энциклопедия.

Russia and the West

Alexey Kozyrev

PhD. (Philos.), Associate Professor, Acting Dean of the Faculty of Philosophy.
Lomonosov Moscow State University (Moscow).

Educational and scientific building "Shuvalovsky", Moscow State University, Leninskie Gory,
Moscow, 119234, Russian Federation.

E-mail: a.kozyrev@bk.ru

Abstract. The work is a historical review that examines the relations between Russia and the West as civilizational projects from the vocation of the Varangians and the baptism of Russia to the present day. The author identifies the key milestones of Russia's civilizational choice, emphasizing the role of the religious factor, and analyzes the relationship of Russian culture with the Western Enlightenment. The views of Westerners and Slavophiles on relations between Russia and the West are presented, and the development of this issue in the projects of N. Y. Danilevsky, K. N. Leontiev, V. S. Solovyov is traced. The Soviet period of Russia's history is estimated. In conclusion, the author cites a critique of the phenomenon of Westernism in the works of A. A. Zinoviev, states the rupture of relations between Russia and the West in our days and expresses hope for the future continuation of the dialogue between Russia and the West, but already as an equal partner and an original civilization.

Keywords: Russia, the West, the history of Russia, Slavophiles, Westerners, the history of Russian thought, civilizational choice

For citation: Kozyrev A. P. (2024). Russia and the West // *Patria*. Vol. 1. No. 4. P. 9–28.

doi: 10.17323/3034-4409-2024-1-4-9-28

REFERENCES

- Bakunin M. A. (1935). *Sobr. soch. i pisem. T. III* [Collected Works and Letters. Vol. 3], Moscow: Izd-vo Vsesojuz. o-va politkatorzhan i ssyl'no-poselencev.
- Blok A. A. (1918). *Dvenadcat'. Skify* [The Twelve. The Scythians], Saint Petersburg.
- Chaadaev P. Ja. (1991). *Filosoficheskie pis'ma* [Philosophical Letters].
- Chaadaev P. Ja. *Polnoe sobranie sochinenij i izbrannye pis'ma: v 2 t. T. 1* [The Complete Works and Selected Letters. In 2 vols. Vol. 1], Moscow: Nauka, pp. 320–440.
- Danilevskij N. Ja. (1995). *Rossija i Evropa: vzgljad na kul'turno-istoricheskie i politicheskie otnoshenija slavjanskogo mira k germano-romanskomu* [Russia and Europe: A Look at the Cultural and Political Relations of the Slavic World to the German-Romanesque], Saint Petersburg: Glagol.
- Dostoevskij F. M. (1871). *Pis'mo N. N. Strahovu, 18 (30) maja 1871* [The Letter to N. Strakhov, 18 (30) May 1871]. Available at: <http://dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/pisma-dostoevskogo/dostoevskij-strahovu-18-30-maya-1871.htm> (date of access: 28 November 2024).
- Dostoevskij F. M. (1984). *Pushkinskaja rech'* [The Pushkin Speech].
- Dostoevskij F. M. *Polnoe sobranie sochinenij. T. 26* [Complete Works. Vol. 26], Leningrad: Nauka, pp. 129–149.
- Dostoevskij F. M. (1989). *Prestuplenie i nakazanie* [Crime and Punishment].
- Dostoevskij F. M. *Sobranie sochinenij: v 15 t. T. 5*. [Collected Works in 15 vols. Vol. 5], Leningrad: Nauka.
- Dostoevskij F. M. (1991). *Brat'ja Karamazovy* [The Karamazov Brothers].
- Dostoevskij F. M. *Sobranie sochinenij: v 15 t. T. 9–10* [Collected Works in 15 vols. Vol. 9–10], Leningrad: Nauka.
- Florovskij G. V. (1937). *Puti russkogo bogoslovija* [Ways of Russian Philosophy]. Paris.

Gercen A. I. (1955). *Sobranie sochinenij v tridcati tomah. Tom pjatyj. Pis'ma iz Francii i Italii. 1847–1852* [Collected Works in 30 vols. Vol. 5. Letters from France and Italy. 1847–1852], Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR.

Gercen A. I. (2003). *Byloe i dumy* [My Past and Thoughts], Moscow: Zaharov.

Homjakov A. S. (1900). Mnenie russkikh ob inostrancah [The Opinion of Russians about Foreigners]. Homjakov A. S. *Polnoe sobranie sochinenij. T. 1* [Complete Works. Vol. 1], Moscow: Univ. tip.

Homjakov A. S. (2010). *Stihotvorenija* [Poems], Moscow: Direkt-Media.

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

Leont'ev K. N. (1976). *Vizantizm i slavjanstvo* [Byzantism and Slavism], Moscow: Univ. tip.

Lomonosov M. V. (1952). Pis'mo o pravilah rossijskogo stihotvorstva [A Letter about the Rules of Russian Poetry]. Lomonosov M. V. *Polnoe sobranie sochinenij. T. 7. Trudy po filologii 1739–1758 gg.* [The Complete Works. Vol. 7. Works on philology 1739–1758], Moscow, Leningrad: Izd-vo AN SSSR, pp. 7–18.

Povest' o novgorodskom belom klobuke [The Legend of the White Cowl] (1985). *Pamjatniki literatury Drevnej Rusi: Seredina XVI veka* [Monuments of Literature of Ancient Russia: The Middle of the 16th Century], Moscow: Hudozhestvennaja literatura, pp. 198–233.

Povest' vremennyh let: po lavrent'evskomu spisku 1377 goda [Tale of Bygone Years] (2012). *Povest' vremennyh let* [Tale of Bygone Years], Saint Petersburg: Vita Nova, pp. 5–169.

Pushkin A. S. (1959). Mednyj vsadnik [The Bronze Horseman]. Pushkin A. S. *Sobranie sochinenij: v desjati tomah. Tom tretij* [Collected Works in 10 vols. Vol. 3], Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury.

Pushkin A. S. (1979). Pis'mo P. Ja. Chaadaevu, 19 oktjabrja 1836 [The Letter to P. Chaadaev, 19 October 1836]. Pushkin A. S. *Polnoe sobranie sochinenij: v 10 t. T. 10. Pis'ma* [Complete Works in 10 vols. Vol. 10. Letters], Leningrad: Nauka.

Shpet G. G. (2008). *Oчерк razvitija russkoj filosofii. T. 1* [An Essay on the Development of Russian Philosophy. Vol. 1], Moscow: Rossijskaja politicheskaja jenciklopedija.

Solov'ev V. S. (1911). *Rossija i Vselenskaja cerkov'* [Russia and Universal Church], Moscow: Put'.

Solov'ev V. S. (2011). *Tri razgovora o vojne, progresse i konce vsemirnoj istorii. Velikij spor i hristianskaja politika* [Three Conversations. The Great Debate and Christian Politics], Moscow: AST.

Zinov'ev A. A. (1995). *Zapad. Fenomen zapadnizma* [The West. The Phenomenon of Westernism], Moscow: Centrpoligraf.

Традиционализм как реакция на революцию: истоки современной идеологии «традиционных ценностей» и евразийства 1920-х годов¹

Рустем Вахитов

Кандидат философских наук, доцент.

Уфимский университет науки и технологий (Уфа).

Российская Федерация, 450076, Уфа, ул. З. Валиди, д. 32.

Уфимский государственный нефтяной технический университет (Уфа).

Российская Федерация, 450062, Уфа, ул. Космонавтов, д. 1.

E-mail: Rust_R_Vahitov@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена проблеме традиционных ценностей, их связей и противоречий с ценностями, порожденными социальными, политическими и культурными революциями. Автор считает, что традиционные ценности – это ценности, характерные для определенного стабильного этапа развития общества; они связаны с существующими в этом обществе традициями, и, будучи своеобразным синтезом элементов мировоззрения общества традиционного типа и современного общества, у каждой эпохи они свои. Они утверждаются в обществе как реакция на предшествовавшую им революцию в политике и культуре. Современные российские традиционные ценности, ставшие мейнстримом нашей идеологии в 2020-е годы, представляют собой реакцию на нигилизм 1990-х. Но схожая эпоха нигилизма, только по отношению к имперской России и ее традиционным ценностям, была в 1920-х. Реакцией на тот нигилизм была идеология евразийства, возникшая в эмиграции. Автор подробно рассматривает соотношение большевистского мировоззрения и мировоззрения евразийства. В заключении сделан вывод, что реакция никогда не возвращает к прежнему положению вещей: новые традиционные ценности и схожи со старыми, и отличаются от них.

Ключевые слова: традиционные ценности, евразийство, 1990-е, 1920-е, традиции, революции, большевизм, глобализм, цивилизационный подход евразийцев, западничество, апология Востока

Для цитирования: Вахитов Р. Р. (2024). Традиционализм как реакция на революцию: истоки современной идеологии «традиционных ценностей» и евразийства 1920-х годов // Patria. Т. 1. № 4. С. 29–43.

Введение

«Традиционные ценности» стали мейнстримом современной российской культуры. Мы слышим о традиционных ценностях из уст известных журналистов, авторов и ведущих популярных телешоу, от политиков разного ранга, начиная с мэров и губернаторов и кончая министрами и президентом. Традиционные ценности отождествляют с нормальными отношениями между людьми, между мужчинами и женщинами, между родителями и детьми, старшими и младшими, а их антипод – «либеральные», «западные», «постмодернистские» ценности и мировидение объявляют безнравственными, нигилистическими, опасными и разрушающими отечественную национальную культуру, мораль как таковую. Как правило, и традиционные, и либеральные ценности понимают максимально широко и даже расплывчато. До определенного времени рефлексия над традиционными ценностями и агитация за них были уделом оппозиции,

но постепенно лексика «левопатриотической оппозиции» стала звучать в выступлениях представителей «партии власти» и государственного аппарата. Наконец, в 2022 году эти ценности получили официальную формулировку в президентском Указе № 809, который так и называется: «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей». В нем к традиционным российским ценностям были отнесены

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, 2022).

Указ утверждает, что они представляют собой

нравственные ориентиры, формирующие мировоззрение граждан России, передаваемые от поколения к поколению, лежащие в основе общероссийской гражданской идентичности и единого культурного пространства страны... основу российского общества, позволяющую защищать и укреплять суверенитет России (Указ, 2022).

При этом в Указе подчеркивается связь между этими ценностями и традиционными религиями России – прежде всего, русским православием:

Христианство, ислам, буддизм, иуданзм и другие религии, являющиеся неотъемлемой частью российского исторического и духовного наследия, оказали значительное влияние на формирование традиционных ценностей, общих для верующих и неверующих граждан. Особая роль в становлении и укреплении традиционных ценностей принадлежит православию (Указ, 2022).

Современный политический философ Д. Давыдов считает, что современная идеология «традиционных ценностей» – «оборонительная стратегия противостояния тому, что обозначается как западные ценности» (Давыдов, 2024: 50) и что создание и культивирование идеологии традиционных ценностей есть результат «социальной и культурной экспансии» Запада против России. Полагаем, с этим трудно не согласиться: реактивный характер «традиционных российских ценностей» очевиден (хотя заметим при этом, что в их число попал и ряд ценностей, характерных для либерального, демократического, западного дискурса – достоинство, права и свобода человека, гражданственность). Недружественная и подозрительная политика Запада по отношению к новой, постсоветской России, пожелавшей разорвать с «коммунистическим прошлым», не подлежит сомнению для всякого, кто смотрит на новейшую политическую историю без предубеждения. В то же время необходимо признать, что в меньшей мере это реакция и на предшествовавший период постсоветской истории – так называемые «лихие девяностые», когда нигилистическое отношение к национальной культуре, истории, религии и даже самому отечественному государству и идеологии патриотизма распространилось чрезвычайно широко и было доминирующим в кругах российских интеллектуалов и в медиапространстве. Со страниц газет и журналов, из ради-

оприемников и с экранов телевизоров бывшие диссиденты, а то и вчерашние преподаватели Института марксизма-ленинизма, превратившиеся в самых радикальных и фанатичных сторонников неолиберализма и американизма, внушали читателям и зрителям, что Россия является «отсталой», «ненормальной» страной с «неправильными» историей и культурой. Так, советский диссидент, а затем популярный политик из лагеря либеральных радикалов Валерия Новодворская писала в 1994 году в газете «Новый взгляд»:

С XVI века мы существуем по законам маниакально-депрессивного психоза, ставшего лет через сто уже национальным характером. «И перед властью презренные рабы...». Перед твердой и жестокой властью. Перед слабой властью – разнузданные анархисты, разбойнички, воры, из социального аутсайдерства шагнувшие в перманентный мятеж неврастеников. Ослабевшая вожжа тут же попадает маниакально-депрессивному народу под хвост, и бешеные кролики, еще вчера довольствовавшиеся морковкой, выдаваемой по карточкам, жаждут крови и человеческого мяса, как в 1917 году, как в октябре 1993 года (когда они готовы были сжечь Москву, но не жить по-человечески), как 12 декабря 1993 года, когда бешеные кролики проголосовали за мировой пожар. Вот оно, русское чудо и загадочная русская душа! Маниакально-депрессивный психоз! (Новодворская, 1994).

И ведь это не некое одиночное выступление экзальтированной сторонницы западничества. В 1990-е годы очернение национальных святынь и национальных героев стало мейнстримом крупнейших телевизионных каналов (таких как НТВ) и печатных изданий (таких как «Московский комсомолец»). Шли постоянные и бесконечные «развенчания», представлявшие предателями, преступниками и безумцами Александра Невского и Владимира Крестителя, Георгия Жукова и Зою Космодемьянскую (не говоря уже про «сакральные фигуры» советской идеологии – Ленина, Дзержинского, Сталина). Либеральные историки доказывали, что уже много веков Россия идет ошибочным путем развития; споры были лишь о том, когда Россия свернула с «правильного пути»: по мнению одних – при князе Владимире, по мнению других – при Иоанне Грозном, по мнению третьих – при Петре Первом, чаще же всего временем «рокового поворота» называли 1917-й. Показательны, например, слова историка Александра Янова, еще в 1970-х переехавшего в Америку и в 1990-е ставшего активно печататься на бывшей Родине: «Действительно ведь вела страну Русская идея от несчастья к несчастью... сомнений быть не может... гипотеза доказана экспериментально» (Янов, 2015, 10).

В определенных кругах, считавших себя элитой общества, в это время становится расхожей фраза Сэмюэля Джонсона «Патриотизм – это последнее прибежище негодяев», которую приписывали то Льву Толстому, то Уинстону Черчиллю. Этой фразой «западники» стремились уязвить, унижить патриотов России, не желавших мириться с апофеозом национального нигилизма.

При этом синонимом нормы, успеха, правильного пути развития становится Запад и особенно – США как лидер «коллективного Запада». 1990-е стали временем триумфа настоящего «западопоклонства», когда бездумное восхищение всем западным привело не просто к подчеркнутому отказу от собственных, веками выработанных ценностей и идеалов, но и к

своеобразному параличу инстинкта государственного самосохранения. Беспрецедентное одностороннее разоружение СССР при Горбачеве, вывод советских войск из Восточной Европы, согласие на переход стран бывшего «Варшавского блока» в стан «коллективного Запада», самороспуск СССР руководителями трех его республик – все это во многом проистекало из наивной веры в то, что Запад – это не жесткий и коварный геополитический противник, а глобальный филантроп. Об этом прямо сказал президент РФ В. В. Путин в интервью Такеру Карлсону в феврале 2024 года:

Россия добровольно и инициативно пошла даже на развал Советского Союза и исходит из того, что это будет понято так называемым ... «цивилизованным Западом» как предложение к сотрудничеству и союзничеству... после 1991 года, когда Россия ожидала, что ее возьмут в братскую семью «цивилизованных народов», ничего подобного не произошло. Вы же нас обманули... Соединенные Штаты... обещали, что не будет расширения НАТО на восток, но это произошло... (Путин, 2024)

Нельзя не добавить к этому, что индивидуализм, идеи капиталистической конкуренции, материальной успешности в годы неolibеральных реформ Ельцина и Гайдара фактически преподносились как основные принципы официальной идеологии. Воплотившие эту идеологию в жизнь «новые русские» изображались в СМИ, в произведениях массового искусства, особенно в массовом кино, как «герои своего времени». Коллективизм, нестяжательство, самопожертвование, напротив, рассматривались как некие отклонения от нормы, наличествовавшие в нашей истории лишь вследствие того, что их насильственно насаждало «деспотическое государство». Наконец, именно на 90-е приходится невиданная в истории России (сравнимая разве что с «сексуальной революцией» ранних 1920-х) атака на семью, идеалы целомудрия, отцовства и материнства, ведется широчайшая пропаганда сексуальной распушенности, разного рода перверсий.

Неким диссонансом с общим «стилем эпохи» было возрождение русского православия, начавшееся с конца 1980-х и продолжавшееся все 1990-е. Прекратились любые гонения на религию, напротив, новая власть всячески подчеркивала, что она осуждает государственный атеизм «коммунистического прошлого», демонстрировала свою лояльность к церкви; строились новые храмы, открывались воскресные школы, православные вузы, чиновники публично посещали церковные праздники (что раньше было немыслимо), на высших государственных мероприятиях (например, инаугурациях президента) присутствовали главы традиционных конфессий. Впрочем, если мы в полной мере осознаем, что традиционные ценности в понимании людей, которое большую часть жизни провели в советском обществе, ассоциировались с советским мировоззрением, мы поймем, что либеральная революция 90-х обязательно, отрицая советский атеизм, должна была противопоставить ему религию. Революция – всегда отрицание *традиции, как последняя понималась на предшествующем этапе развития общества.*

Другое дело, что сами ценности православия (в отличие от западного протестантизма) плохо «стыковались» с мировоззрением индивидуализма, материального успеха и потребления, которое стало официальной идеоло-

гией экономических реформ 90-х. Конфликт между ними был неизбежен. Он и стал причиной смычки части православной общественности и даже клира РПЦ с оппозицией: так, в газете «красной оппозиции» «Советская Россия» в 1996 году стала выходить страничка «Русь православная» по благословению митр. Иоанна (Снычева), а священник Димитрий Дудко, бывший жертвой гонений в советские времена, превращается в сталиниста и «духовника» газеты «Завтра».

Оппозиция 90-х представляла собой очень сложное по составу явление. В борьбе с нигилистической парадигмой неolibеральной власти объединились «правые» и левые», коммунисты и монархисты. Возникла так называемая «лево-патриотическая оппозиция», идеологи которой – В. В. Кожин, С. Г. Кара-Мурза, Ю. П. Белов, В. С. Бушин, А. А. Зиновьев, – анализируя и резко критикуя «антикультурную и антипатриотическую революцию» 1990-х, первыми стали формулировать парадигму «традиционных ценностей» как основы российской культуры и идентичности. Многие были ими сделаны для отстаивания и обоснования идеалов коллективизма, патриотизма. Но не им предстояло провозгласить их на официальном, государственном уровне и реформативировать в согласии с ними государственную политику. В «холодной гражданской войне» 1990-х между «новыми революционерами» (крайними неolibералами-западниками) и «новыми консерваторами» («левопатриотической оппозицией»), как всегда, победила «третья сила». Так уже было в истории России, причем, не так уж и давно, в 1920–1930-е годы.

Параллели между 1990-ми и 1920-ми

Нельзя спорить с тем, что преобразования конца XX века при всей их драматичности все же несравнимы по глубине с тем тектоническим цивилизационным разломом, который произошел в 1917–1921 годы. Вместе с тем трудно и не заметить сходство между советскими «революционными двадцатыми» и антисоветскими «лихими девяностыми». Для коммунистов 1920-х в неменьшей мере были свойственны высмеивание и очернение российской дореволюционной истории и ее героев, чем для журналистов либеральных газет и телеканалов 1990-х. Поэт-комсомолец Джек (Яков) Алтаузен писал в 1930 году:

Я предлагаю Минина расплавить,
Пожарского. Зачем им пьедестал?
Довольно нам двух лавочников славить,
Их за прилавками Октябрь застал,
Случайно им мы не свернули шею.
Я знаю, это было бы под стать.
Подумаешь, они спасли Россию!
А может, лучше было не спасать?

Критики из числа адептов Пролеткульта в 1920-е отрицали народность поэзии А. С. Пушкина, объявляли великого национального поэта идеологом помещиков-крепостников и выдавали это за подлинный марксистский взгляд на литературу (впоследствии столь виртуозно подвергнутый разгрому М. А. Лифшицем).

Изображая Россию варварской, отсталой страной, в 1920-е ей противопоставляли «развитый» Запад. Коммунисты 1920-х вообще были рьяными западниками и в этом они тоже вполне сопоставимы с Егором Гайдаром и Валерией Новодворской. Так, эмигрант Петр Савицкий был глубоко возмущен речью Карла Радека – в 20-х одного из ярких публицистов троцкистской оппозиции – на Первом съезде советских писателей. Радек говорил там:

Когда мы приближаемся мысленно к таким странам, как Франция, мы должны всегда помнить то, что ощущал Герцен, когда в первый раз был в Кельне. Он сказал, что каждый камень этого древнего города имеет большую историю культуры, чем все здания царской России 50-х годов. И, товарищи французские писатели, вы правы, когда указываете нам на это прошлое, которое у вас создало больше индивидуальностей, чем их создала царская Россия (Савицкий, 1935: 5).

Савицкий резко возражает на это:

Не знаешь, чему больше удивляться: невежеству или лживости этих слов. Или те, кто создал великое государство, объединившее в своих пределах «одну шестую» мира, о которой так любят говорить и коммунисты, – или эти люди были «меньше» тех, которые создавали французское государство на западном краешке Европы?! (Савицкий, 1935: 6)

Большевики 1920-х годов были «красными глобалистами»: они жили ожиданием скорого исчезновения национальных государств с их патриотизмами; по их убеждению, очень скоро человечество должно было слиться в единую, бесклассовую, коммунистическую цивилизацию. При этом они не скрывали: общие принципы этой мировой цивилизации будут заданы западной, европейской и американской цивилизациями как самыми «передовыми». Ни о какой «борьбе с американизмом» в СССР тогда не шло даже и речи! Наоборот, Америка как страна индустриализма, рационализма, больших скоростей, новейших технологий воспринималась как образец для подражания. Сталин говорил в беседе с немецким писателем Э. Людвигом в 1931 году: «...мы уважаем американскую деловитость во всем – в промышленности, в технике, в литературе, в жизни» (Сталин, 1931).

Сейчас уже мало кто помнит, что А. В. Луначарский был, например, сторонником перевода русского языка с кириллицы на латиницу (языки тюркских народов тогда были переведены на латинский алфавит – яналиф), а среди пролеткультовцев 1920-х была распространена мода на английский язык, потому что коммунистическое человечество, по их мнению, будет пользоваться английским языком. Как это напоминает концепцию Фукуямы, согласно которой англо-американское «открытое общество» является собой высшую точку развития и «конец истории»!

Стремясь перенимать все «передовое» и «западное», радикальные коммунисты 1920-х зачастую стремились даже превзойти своих «учителей». Пришедшее из Европы авангардное искусство (футуризм, супрематизм, конструктивизм) чуть было не стало официальным в советской России. Превращение семьи в сугубо гражданский союз, либерализация в сексуальной сфере соответствовали тенденциям к эмансипации в Европе и США, но в СССР первых лет они достигли чрезвычайных размеров; дея-

тельность общества «Долой стыд!» предвосхищала «сексуальную революцию» ранней постсоветской России.

Казалось бы, параллель между 1920-ми и 1990-ми нарушается тем фактом, что большевики 20-х активно боролись с религией. Государство стало подчеркнуто светским, атеизм превратился в часть государственной идеологии, религия и ее представители подвергались преследованиям, в стране действовал «Союз воинствующих безбожников», который занимался агрессивной и оскорбительной антирелигиозной пропагандой, а в конце раннесоветского периода («длинные двадцатые» продолжались в СССР фактически до 1935 года) была предпринята попытка полного уничтожения религиозных верований («безбожная пятилетка»). Однако религия и, прежде всего, русское православие были важнейшим элементом дореволюционной официальной традиции, так что борьба с ними большевиками 20-х, полагаем, была в чем-то аналогична борьбе с марксистской атеистической идеологией неолибералами 90-х. Если оставить в стороне конкретные случаи действительного религиозного обращения, чиновники в ранней постсоветской России насаждали религию исходя из тех же политических соображений, что и воинствующие безбожники в эпоху Троцкого и Каменева с Зиновьевым боролись с нею, – в ходе отрицания традиции предшествующего, дореволюционного этапа.

Естественно, разрушение традиций дореволюционной России не могло не вызвать в обществе 1920-х годов сопротивления. Однако легальная оппозиция курсу, проводимому верхушкой ВКП(б), была тогда возможна лишь в рамках марксизма (и она не преминула возникнуть – в виде левого и правого «уклонов»). Как уже говорилось, разлом внутри российского общества в начале XX века был глубже, гражданская война носила не «холодный», как в 1990-е, а «горячий характер», и принципиальные политические противники были вынуждены эмигрировать (некоторых напрямую заставили это сделать – вспомним «философские пароходы»). Поэтому лишь в русском зарубежье, среди политических беженцев, в 1920-е формируются разные виды политических идеологий антибольшевистского толка, которые так или иначе отстаивали традиционные ценности (в понимании русских людей 1920-х годов). Одной из наиболее интересных таких идеологий было евразийство.

Политическая идеология евразийства как реакция на большевизм

Евразийство – это мировоззрение и политическое движение в эмиграции «первой волны», существовавшее в 1920–1930-е годы. Философ и критик Владимир Вейдле, пользовавшийся в свое время не меньшим авторитетом, чем Бердяев или Франк (но, увы, почти неизвестный современному среднему российскому интеллигенту), писал: «...евразийство, без сомнения, самое плодотворное и живое из идейных течений, возникших в эмиграции» (Вейдле, 1938: 279). Евразийцы выдвинули оригинальный взгляд на русскую географию, историю и культуру. В России они видели «срединный» континент между Европой и Азией – Евразию. Русских считали не европейцами, а народом «евро-азиатского фронта», впитавшего

и восточные влияния, а решающим событием в истории России называли вхождение русских княжеств в Монгольскую империю, предопределившее будущее российской державы как «властительницы Степи». Несмотря на внешнюю экстравагантность, эти взгляды были подкреплены серьезными аргументами, ведь в число евразийцев входили русские ученые мирового уровня: лингвист князь Н. С. Трубецкой, географ П. Н. Савицкий, историк Г. В. Вернадский, философ Л. П. Карсавин, правовед Н. Н. Алексеев. Специалисты по евразийству (показательны в этом отношении работы К. Б. Ермишиной) справедливо отмечают, что многие научные идеи евразийцев уходили своими корнями еще в дореволюционный период (евразийство, безусловно, связано с расцветом географии и ориентализма в предреволюционной империи; идеи антиевропоцентризма князь Н. С. Трубецкой обдумывал еще в 1910-е годы, а Г. В. Вернадский еще в дореволюционных работах писал о восточном направлении русской колонизации). Очевидно, однако, что политическая программа евразийства, выдвинутая уже в первом их сборнике («Исход к Востоку», София, 1921), была ответом на революцию и политику большевиков в период гражданской войны. Сами евразийцы писали в предисловии к этому сборнику:

Статьи, входящие в состав настоящего сборника, сложились в атмосфере катастрофического мироощущения. Тот отрезок времени, в котором протекает наша жизнь, начиная от возникновения войны, переживается нами как поворотное, а не только переходное время. В совершавшемся и совершающемся мы видим не только потрясение, но кризис и ожидаем от наступающего – глубокого изменения привычного облика мира (Исход к Востоку, 1921: III).

В частности, упор евразийцев на православие был, очевидно, реакцией на воинствующий атеизм большевиков. С самого начала евразийцы подчеркивали свою принадлежность к Православной церкви, резко критиковали не только материализм и атеизм, но и католицизм. В верности православию, вошедшему в сам быт русских («бытовое исповедничество»), они видели важнейшую черту русского национального характера. Еще в предисловии к «Исходу к Востоку» они замечали:

Мы чувствуем, что тайна вдохновенной эпохи нашей раскрывается не только в безбрежном разлив мистических ощущений, но и в строгих формах Церковной жизни. Вместе с огромным большинством русских людей мы видим, как Церковь оживает в новой силе Благодати, вновь обретает пророческий язык мудрости и откровения (Исход к Востоку, 1921: VI).

И в последнем манифесте «Евразийство», вышедшем в 1932 году, также говорилось:

Православные евразийцы придают первостепенное значение Православию в его обращенности к социальной жизни как праведному началу, на котором строится евразийское государство труда и общего дела. Евразийцы, принадлежащие к другим исповеданиям России-Евразии, подходят к тем же задачам от глубины своих религиозных убеждений (Евразийство, 1932: 3).

Подобного рода заявлений множество в евразийских статьях и книгах Н. С. Трубецкого, П. Н. Савицкого и так далее.

Как реакцию на западничество большевиков можно рассматривать и самое известное положение евразийской идеологии – о неевропейском, от-

части азиатском характере русской культуры. Как уже отмечалось, большевики рассматривали Россию как одну из отсталых европейских стран, которая стала «слабым звеном в цепи империализма». Ленин в статье «О национальной гордости великороссов» называл русских представителями «великодержавной нации крайнего востока Европы и доброй доли Азии» (Ленин, 1960: 106–110). Савицкий до революции точно так же рассматривал Россию (только в понятие «империализм», в отличие от Ленина, он не вносил однозначно негативную коннотацию). Но революционные события заставили его изменить точку зрения. В статье «Поворот к Востоку» он с удивлением констатирует: «...в процессе войны и революции “европейскость” России пала, как падает с лица маска. И тогда... мы увидали Россию двуликой... Одним лицом она обращена в Европу, как европейская страна... Но другим ликом она отвернулась от Европы» (Савицкий, 1921: 1).

По Савицкому, вследствие революции, снесшей тонкий, вестернизированный высший слой российского общества, открылось истинное лицо России, и на этом лице – очевидно, азиатские черты:

...сама Россия не есть ли уже «Восток»?... Много ли найдется на Руси людей, в чьих жилах не течет хазарской или половецкой, татарской или башкирской, мордовской или чувашской крови? Многие ли из русских всецело чужды печати восточного духа: его мистики, его любви к созерцанию, наконец, его созерцательной лени? В русских простонародных массах заметно некоторое симпатическое влечение к простонародным массам Востока, и в органическом братании православного с кочевником или парием Азии Россия поистине является православно-мусульманской, православно-буддистской страной (Савицкий, 1921: 1–2).

Итак, если для большевиков Россия – это окраина Европы, то для евразийцев – «нейтральная земля между Европой и Азией» и в определенном смысле – самая западная часть Азии.

Далее, цивилизационный подход евразийцев – тоже, очевидно, антитезис глобализму большевиков. Большевики мыслили в терминах концепции общечеловеческой истории; по их убеждению, эта история подошла к новому своему этапу – коммунизму. Евразийцы сначала в лице Н. С. Трубецкого подвергли критике саму идею существования общечеловеческой культуры и цивилизации: Н. С. Трубецкой в «Европе и человечестве» доказывал, что под таковыми европоцентристы понимают, по сути, европейскую культуру и европейскую цивилизацию, навязывая таким образом европейские ценности всем другим народам. В лице же П. Н. Савицкого евразийцы стали отстаивать альтернативную идею о том, что человечество – просто сумма замкнутых культурно-географических миров (затем Савицкий назовет их «месторазвитиями»), один из которых – Россия–Евразия. Поэтому и революция предстает у них не как следствие противостояния мировой буржуазии и мирового рабочего класса, объединившегося с крестьянством, и, следовательно, как начало мировой революции, события мирового масштаба, а как локальное внутрироссийское явление и результат раскола российского общества, совершенного реформатором Петром Первым.

Соответственно, большевики были интернационалистами, а евразийцы еще в предисловии к первому сборнику писали: «В делах мирских настроение наше есть настроение национализма. ...мы думаем, что стихийный и творческий национализм, российский по самой природе своей, расторгает и разрывает стеснительные для него рамки “национализмов” западноевропейского масштаба» (Исход к Востоку, 1921: VII). Впоследствии Н. С. Трубецкой назовет это общеевразийским национализмом:

...национальным субстратом того государства, которое прежде называлось Российской Империей, а теперь называется СССР, может быть только вся совокупность народов, населяющих это государство, рассматриваемая как особая многонародная нация и в качестве таковой обладающая своим национализмом. Эту нацию мы называем евразийской, ее территорию – Евразией, ее национализм – евразийством (Трубецкой, 1927: 28).

Как видим, интернационализму большевиков евразийцы противопоставили национализм, но не этнический, русский, а особый, «цивилизационный», «евразийский».

Далее, большевики были, как бы парадоксально это ни звучало, антигосударственниками. Будучи на практике сторонниками самой жесткой диктатуры, в теории они провозглашали идеалом безгосударственное общественное устройство, при котором будет существовать федерация трудовых общин, самоуправляющихся посредством прямой демократии. Советы Ленин считал очень удобной институцией для обучения граждан навыкам общественного самоуправления и перехода от диктатуры пролетариата к реальному коммунизму. Евразийцы и тут занимали диаметрально противоположную позицию. Они были убежденными этатистами и считали, что без государства общество обойтись не может. Евразийский философ права Н. Н. Алексеев вслед за Аврелием Августином не отрицал того, что сама власть, предполагая насилие как один из главных своих инструментов, противоречит христианскому идеалу любви, но указывал, что, тем не менее, падшая природа человека предполагает, что всегда будут люди, которых нельзя будет заставить вести общественно приемлемый образ жизни одним убеждением (как мечтают коммунисты и анархисты). Власть и ее воплощение – государство – неизбежны в этом мире и будут существовать, пока существует этот мир. Евразийцы, таким образом, воспринимали коммунизм как утопию и считали себя политическими философами-реалистами.

Наконец, евразийцы были принципиальными противниками социализма. По их мнению, экономические эксперименты времен гражданской войны («военный коммунизм») привели лишь к тому, что «выяснились материальное и духовное убожество, отвратность социализма». Поворот большевистского руководства к НЭПу евразийцы восприняли как отказ большевиков от самих основ их программы, «экономическими Брест», отступление к государственному капитализму: «В исторических сбываниях большевизм приходит к отрицанию самого себя и в нем самом становится на очередь жизненное преодоление социализма» (Исход к Востоку, 1921: VI).

При этом евразийцы не отрицали необходимости государственной собственности в важнейших сферах экономики (таких как машиностроение, военное промышленность и так далее). Евразийцы даже приветствовали планирование, но идеал тотально огосударствленной административной экономики им был чужд (по крайней мере, в декларациях). В теоретической статье «Хозяин и хозяйство» П. Н. Савицкий доказывал, что хозяйин-общество (субъект хозяйствования при социализме) хуже справляется со своими обязанностями, чем хозяин-личность (индивидуальный субъект, которого Савицкий, однако, отличал от капиталистического предпринимателя и называл «добрый хозяин»). С самого начала евразийцы дистанцировались от народничества с его апологией русской крестьянской общины и работной артели и заявляли, что в сфере экономики они, будучи коллективистами, все же в большей степени сторонники экономического индивидуализма (правда, в конце концов, к 1930-м годам, они пришли к идее функциональной собственности, которая во многом была похожа на социализм с его доминированием государственной собственности).

Итак, для наглядности мы можем графически изобразить соотношение «традиционных ценностей» Российской империи, ценностей советской России 1920-х годов и ценностей, отстаиваемых евразийцами 1920-х годов.

Традиционные ценности имперской, дореволюционной России	Антитрадиционные ценности большевиков 1920-х	Традиционные ценности евразийцев 1920-х
Православие	Атеизм	Православие
Консервативно-капиталистическое западничество, признание России великой европейской державой	Коммунистическое западничество, признание России отсталой европейской державой	Антизападничество, апология Востока, признание России неевропейской, евразийской страной
Признание бытия общечеловеческой цивилизации	Признание бытия общечеловеческой цивилизации	Отрицание бытия общечеловеческой цивилизации, человечество – сумма культурно-географических миров (месторазвитий)
Имперская идея	Интернационализм	Общевразийский национализм
Этатизм в теории и на практике	Антиэтатизм в теории, этатизм на практике	Этатизм
Государственный капитализм с лакунами частной собственности	Государственный социализм с лакунами государственного капитализма и частной собственности (НЭП)	Государственный капитализм с лакунами частной собственности

Итак, евразийство действительно отрицает ряд ценностей советской России и таким образом возвращается к «традиционным ценностям» Российской империи. В этом смысле евразийство отчасти традиционная и консервативная идеология. Но при этом евразийство не реваншистская идеология: оно не признает ряд элементов идеологии дореволюционной имперской России (например, ее западничество), и в этом смысле евразийство несло в себе момент революционности.

Этим оно похоже на традиционные ценности современной России, которые впитали себя и часть идеологии, утвердившейся в 1990-х, например, концепцию гражданственности, прав и свобод человека.

Остается заметить, что подобно тому, как левые патриоты 1990-х не стали победителями либералов, но их идеи были использованы идеологами «консервативного поворота» 2010–2020-х годов, так и мечты евразийцев о победе их идеологии в СССР не сбылись. Идеология консервативного поворота 1930-х – сталинизм – была генетически связана с раннесоветским марксизмом, но некоторые ее тезисы удивительно напоминали евразийство и сменовеховство.

Заключение

Традиционные ценности – сложное явление, в котором переплетаются традиции и модерн (Павлов, 2024). Их нельзя сводить к абстракции ценностей традиционного общества, тем более, что чистого традиционного общества давно уже нет (так, Россия пережила несколько волн модернизации, начиная с Ивана Третьего). Если же говорить о традициях реального, здесь и сейчас существующего общества, то они меняются со временем, так что в разные эпохи они различны. В этом смысле показательны идеология современной постсоветской России и евразийство 1920-х годов: они воплощают собой, с одной стороны, верность традициям прошлого, а с другой стороны – избирательный к ним поход, учитывающий изменения, произошедшие в ходе социальных и культурных преобразований.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Статья выполнена в рамках Программы научных исследований, связанных с этнокультурным многообразием российского общества и направленных на укрепление общероссийской идентичности 2023–2025 годов (руководитель – академик В. А. Тишков).

² The article was carried out within the framework of the Program of scientific research related to the ethnocultural diversity of Russian society and aimed at strengthening the all-Russian identity in 2023–2025 (head – Academician V. A. Tishkov).

ЛИТЕРАТУРА

Вейдле В. В. (1938). Россия и Запад // Современные записки (Париж). № 67. С. 260–280.

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

Евразийство. Декларация. Тезисы. Формулировка (1932). Издание евразийцев.

Исход к Востоку (1921). Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. Кн. I. София: Росийско-Болгарское книгоиздательство.

Ленин В. И. (1960). Полное собрание сочинений. Т. 26. 5-е изд. М.: Политиздат. С. 106–110.

Новодворская В. И. (1994). Россия № 6 // Газета «Новый взгляд». № 1 (15 января 1994 г.).

Павлов А. В. (2024). Кантианский патриотизм // Вопросы философии. № 10. С. 60–69.

Путин В. В. (2024) Интервью Такеру Карлсону. 9 февраля 2024 г. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/73411> (дата обращения: 12.11.2024).

Савицкий П. Н. (1935). К преодолению провинциализма // Евразийская хроника. Выпуск XI. С. 5–12.

Сталин И. В. (1931). Беседа с немецким писателем Эмилем Людвигом 13 декабря 1931 г. URL: [https://ru.wikisource.org/wiki/Интервью_со_Сталиным_13_декабря_1931_г_\(Людвиг\)](https://ru.wikisource.org/wiki/Интервью_со_Сталиным_13_декабря_1931_г_(Людвиг)) (дата обращения: 12.11.2024).

Трубецкой Н. С. (1927) Общевразийский национализм // Евразийская хроника. Выпуск VII. Париж: Евразийское книгоиздательство. С. 24–31.

Указ (2022) Указ Президента Российской Федерации от 09.11.2022 г. № 809 Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей // ОСНОВЫ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей. URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/48502> (дата обращения: 12.11.2024).

Янов А. Л. (2015). Русская идея. От Николая I до Путина. Кн. 1 (1825–1917). М.: Новый хронограф.

Traditionalism as a Reaction to the Revolution: The Origins of the Modern Ideology of “Traditional Values” and Eurasianism of the 1920s²

Rustem Vakhitov

PhD. (Philos.), Associate Professor.
Ufa University of Science and Technology (Ufa).
32 Z. Validi str., Ufa, 450076, Russian Federation.

Ufa State Petroleum Technical University (Ufa).
1 Kosmonavtov str., Ufa, 450062, Russian Federation.

E-mail: Rust_R_Vahitov@mail.ru

Abstract. The article is devoted to the problem of traditional values, their connections and contradictions with values generated by social, political and cultural revolutions. The author believes that traditional values are values characteristic of a certain stable stage of society's development, they are linked to the traditions existing in this society and each epoch has its own, being a kind of synthesis of elements of the worldview of a traditional type of society and a modernist society. They are being established in society as a reaction to the revolution in politics and culture that preceded them. Modern Russian traditional values, which have become mainstream in our ideology in the 2020s, are a reaction to the nihilism of the 1990s. But a similar era of nihilism, only in relation to imperial Russia and its traditional values, was in the 1920s. And the reaction to that nihilism was the ideology of Eurasianism, which arose in emigration. The author examines in detail the relationship between the Bolshevik worldview and the worldview of Eurasianism. In conclusion, it is concluded that the reaction never returns to the previous state of things, the new traditional values are both similar to the old ones and different from them.

Keywords: traditional values, Eurasianism, 1990s, 1920s, traditions, revolutions, Bolshevism, globalism, the civilizational approach of Eurasians, Westernism, the apology of the East

For citation: Vakhitov R. R. (2024). Traditionalism as a Reaction to the Revolution: The Origins of the Modern Ideology of “Traditional Values” and Eurasianism of the 1920s // *Patria*. Vol. 1. No. 4. P. 29–43.

doi: 10.17323/3034-4409-2024-1-4-29-43

REFERENCES

Vejdle V. V. (1938). Rossiya i Zapad [Russia and the West]. *Sovremennye zapiski (Parizh)*, no. 67, pp. 260–280.

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

Evracijstvo. Deklaraciya. Tezisy. Formulirovka (1932). *Evracijstvo. Deklaraciya. Tezisy. Formulirovka* [Eurasianism. The Declaration. Theses. The Phrasing], Izdanie evracijcev.

Iskhod k Vostoku (1921). *Iskhod k Vostoku. Predchuvstviya i sversheniya. Utverzhdenie evracijcev. Kn. I* [The Exodus to the East. Premonitions and Accomplishments. The Statement of the Eurasians. Book I], Sofiya: Rosijsko-Bolgarskoe knigoizdatel'stvo.

Lenin V. I. (1960). *Polnoe sobranie sochinenij* [The Complete Works], vol. 26, Moscow: Politizdat, pp. 106–110.

Novodvorskaya V. I. (1994). Rossiya № 6 [Russia No. 6]. *Gazeta “Novyj vzglyad”*, no. 1 (15 yanvarya 1994 g.).

Pavlov A. V. (2024). Kantianskij patriotizm [Kantian Patriotism]. *Voprosy filosofii*, no. 10, pp. 60–69.

Putin V. V. (2024). Interv’yu Takeru Karlsonu [Interview with Tucker Carlson]. Available at: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/73411> (date of access: 12 November 2024).

Savickij P. N. (1935). K preodoleniyu provincializma [Towards Overcoming Provincialism]. *Evrazijskaya hronika*, vol. XI, pp. 5–12.

Stalin I. V. (1931). *Beseda s nemeckim pisatelem Emilem Lyudvigom 13 dekabrya 1931 g.* [A Conversation with the German Writer Emil Ludwig]. Available at: [https://ru.wikisource.org/wiki/Interv’yu_so_Stalinym_13_dekabrya_1931_g_\(Lyudvig\)](https://ru.wikisource.org/wiki/Interv’yu_so_Stalinym_13_dekabrya_1931_g_(Lyudvig)) (date of access: 12 November 2024).

Trubeckoj N. S. (1927). Obshcheevrazijskij nacionalizm [Pan-Eurasian Nationalism]. *Evrazijskaya hronika*, vol. VII, Paris: Evrazijskoe knigoizdatel’stvo, pp. 24–31.

Ukaz (2022). *Ukaz Prezidenta Rossijskoj Federacii ot 09.11.2022 g. № 809* [Decree of the President of the Russian Federation No. 809 dated 11/19/2022]. Available at: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/48502> (date of access: 12 November 2024).

Yanov A. L. (2015). *Russkaya ideya. Ot Nikolaya I do Putina. Kn. 1.* (1825–1917) [The Russian Idea. From Nicholas I to Putin. Book 1], Moscow: Novyj hronograf.

Двойной парадокс Данилевского: о противоречии между национальным эгоизмом и национальной идеей

Никита Сюдюков

Старший преподаватель.

Северо-Западный институт управления РАНХиГС (Санкт-Петербург).
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Средний пр. В.О., 57.

E-mail: nick.syundyukov@gmail.com

Аннотация. В настоящей статье предпринимается очередная попытка ревизии цивилизационной теории Н. Я. Данилевского. Автор подробно останавливается на фундаментальном противоречии теории Данилевского: с одной стороны, мыслитель придерживается цивилизационного подхода в историософии, предполагающей исторический плюрализм; с другой стороны, важнейшей составной частью его риторики является метафизическая концепция Провидения, организующего различные судьбы народов в единый и универсальный путь человечества. Утверждается, что это базовое методологическое противоречие проявляет себя сразу на нескольких уровнях. Во-первых, оно создает затруднение в описании Данилевским славянского культурно-исторического типа. В качестве ключевых черт этого типа мыслитель отмечает мягкость, отсутствие склонности к насилию – и в то же время подвергает эту черту критике, указывая на ее политико-прагматическую нецелесообразность. Как показывает автор, мысль Данилевского стоит рассматривать в контексте дискуссий о «русской идее», и, в частности, ориентируясь на концепцию о «всемирной отзывчивости» Ф. М. Достоевского. Во-вторых, методологическое противоречие сказывается на отношении Данилевского к христианской этике: признавая ее адекватной для уровня межличностных взаимоотношений, мыслитель отрицает ее на уровне отношений межгосударственных. Опираясь на теорию «консервативного либерализма» Б. Н. Чичерина и исследования слависта Роберта МакМастера, автор предлагает возможное разрешение этой проблемы: сама возможность христианской нравственности обуславливается фактом наличия государственного суверенитета, который, в свою очередь, основывается на политическом реализме и прагматизме.

Ключевые слова: национальный эгоизм, суверенитет, культурно-исторический тип, универсализм, цивилизационная теория, политический реализм

Для цитирования: Сюдюков Н. К. (2024). Двойной парадокс Данилевского: о противоречии между национальным эгоизмом и национальной идеей // *Patria*. Т. 1. № 4. С. 44–57.

Введение

В третьей главе своего монументального труда «Россия и Европа» Данилевский использует странное словосочетание, можно сказать – почти парадокс, если не знать манеру письма Данилевского, предпочитающего явную иронию иронии скрытой, тонкой. Словосочетание это – «порок славянской добродетели» (Данилевский, 2023: 83). Удивительно: разве добродетель может быть порочна? Пожалуй, нам следует прояснить мысль Данилевского. Под «пороком» философ понимает скорее нечто логическое, чем нравственное, склонность к раз за разом повторяющейся ошибке. Ошибка эта касается внешней политики России, ее неустанной готовности прийти на помощь европейским (или, если быть точнее, германо-романским) государствам, оказавшимся в беде, даже если эта помощь противоречит, а порой и вовсе идет во вред собственным национальным

интересам (примером такого политического бескорыстия, сходного с близорукостью, Данилевский считает всю военную политику России времен Александра I¹).

Впрочем, мысль Данилевского сложнее. Да, «порок славянской добродетели» – это именно логическая ошибка, противоречащая здравому политическому смыслу, национальному чувству самосохранения. То основание, на котором покоится сама возможность помощи другим государствам, а именно национальный суверенитет, становится подчиненным по отношению к этой возможности. Однако Данилевский идет дальше. Он полагает, что здесь имеет место «искажение естественного человеческого чувства на основании логического вывода», или «противоречие между народным чувством и идеей о возвышенности пожертвования низшим ради высшего» (Данилевский, 2023: 83). Под «чувством» Данилевский понимает патриотизм, естественную добродетель, не требующую аргументации в свою пользу, склонность человека к любви к родной земле. Под «логическим выводом» – отождествление «европейского» и «общечеловеческого», признание европейского пути развития в качестве пути универсального и, следовательно, признание необходимости жертвовать иными пристрастиями, в том числе пристрастиями патриотически-национального толка², которые сбивают человечество с единственно верного пути. В качестве примера подобной аберрации сознания Данилевский приводит героя Шиллера, маркиза Позу, который в порыве общечеловеческого чувства уговаривает султана Сулеймана выслать турецкий флот против собственной родины маркиза, Испании, олицетворяющей, в его глазах, врага всяческой свободы.

Итак, в пределах одного абзаца «России и Европы» мы обнаруживаем не просто парадокс, но парадокс двойной. Первый парадокс состоит в соединении «порока» и «добродетели»: добродетель, не задействующая здравый смысл, может быть порочной. Второй парадокс вполне обнаруживает свою природу только в связи с первым. Дело в том, что специфичную славянскую добродетель Данилевский в дальнейшем отводит скорее к области характера, чувств, нежели разума: эта добродетель есть «свойственные русскому характеру мягкость и добродушие» (Данилевский, 2023: 339), которые, в свою очередь, «имеют наибольшую ответственность с христианским идеалом» (Данилевский, 2023: 626). Таким образом, здесь не разум («логический вывод») вступает в противоречие с «народным чувством», но одно «народное чувство», свойственное вообще всему человечеству как таковому³, а именно чувство патриотизма, противоречит другому, специфически славянскому народному чувству – мягкости, добродушию, склонности к жертвенности и бескорыстию. Парадоксы Данилевский разрешает прямо противоположным образом: в первом случае он отдает предпочтение партикулярному – отстаиванию национальных интересов в ущерб интересам общечеловеческим – а во втором делает выбор в пользу универсального: естественного⁴ общечеловеческого чувства против чувства специфически славянского.

Впрочем, сделаем еще одну оговорку. Вполне возможно, что порок «логического вывода» относится исключительно к просвещенному дворянско-

му сословию и в таковом качестве оказывается следствием пренебрежения народным перед лицом общечеловеческого – в то время как «свойственная русскому характеру мягкость» есть уже черта общенародная, искажением которой и является вышеуказанный порок аристократического «интеллектуализма», склонности к абстракциям. По этому пути толкования народного характера и русской идеи следует другой сторонник «здорового национального эгоизма» М. О. Меньшиков в речи, посвященной памяти Достоевского: «Призыв Достоевского к смирению и труду относился прежде всего к интеллигенции, к образованному, слишком избалованному и изнеженному кругу» (Меньшиков, 1911).

1. Универсализм против реализма

Столь пристальное внимание к словам и к их созвучию могло бы показаться излишним, если бы они не касались двух ключевых тем «России и Европъ», тесно связанных между собой. Первая тема, более широкая, – это своеобразие славянской цивилизации, или, пользуясь терминологией самого Данилевского, славянского культурно-исторического типа. Его Данилевский определяет как первый в истории четырехсоставный тип:

...можем мы питать основательную надежду, что славянский культурно-исторический тип в первый раз представит *синтезис*⁵ [здесь и далее курсив мой – Н. С.] всех сторон культурной деятельности в обширном значении этого слова, – сторон, которые разрабатывались его предшественниками на историческом поприще в отдельности или в весьма неполном соединении (Данилевский, 2023: 663).

Обратим внимание на предпосылку, которую предлагает читателям Данилевский: сама возможность возникновения синтетического славянского культурно-исторического типа обусловлена всем предшествующим ходом развития человечества. Эта предпосылка не только нарушает «третий закон исторического развития», согласно которому передача начал одного культурно-исторического типа другому невозможна, но и спорит с другой, наиболее фундаментальной предпосылкой всей книги Данилевского: ошибочности употребления универсалистских категорий вроде «общечеловеческого» в отношении логики исторического развития. Вопреки ранее изложенным аксиомам, в самом завершении «России и Европъ» Данилевский полагает – правда, очень осторожно, скорее в качестве намека, нежели пророчества, – что будущность всего человечества, а не отдельной его части, связана именно с развитием славянского культурно-исторического типа:

Главный поток всемирной истории начинается двумя источниками на берегах древнего Нила. Один, небесный, божественный, [...] другой – земной, человеческий. [...] На Русской земле пробивается новый ключ справедливо обеспечивающего народные массы общественно-экономического устройства. На обширных равнинах славянства должны слиться все эти потоки в один обширный водоем (Данилевский, 2023: 664).

Метафора «потоков, которые сливаются один обширный водоем», отсылает нас к образу «схождения царств», как он выражен в идеологеме о «Третьем Риме»: «Вся убо христианская царства в конец приидоша и снидошася во едино царство нашего государя, по пророческим книгам, то есть

Российское царство» (Салмина, 1964: 173). Развивая это противоречие, А. А. Тесля и вовсе ставит Данилевского в один ряд с такими великими теоретиками философии универсальной истории, как Гизо, для которого Франция есть «высшее, наиболее общее раскрытие черт, присущих цивилизации в Европе», и Гегелем, который «видит в германцах воплощение – и притом финальное – Мирового духа». Данилевский в этом плане «оказывается певцом русского/славянского народа», а его цивилизационную теорию постоянно преследует «призрак общей истории и универсального смысла» (Тесля, 2024а: 78–79).

Вторая тема, более узкая, – оценка России Европой (и вытекающая отсюда самооценка России) как милитаристского и агрессивно-экспансионистского государства, существование которого несовместимо с мирным развитием самой Европы. Данилевский посвящает данной теме вторую главу, где подробно рассматривает логику расширения границ России, подводя читателя к выводу, что всякий раз она имела либо сугубо оборонительный, либо мирный или даже миротворческий характер:

[Русский народ] или занимал пустыни, или соединял с собой путем исторической, нисколько не насильственной, ассимиляции такие племена, как чужь, весь, меря или как нынешние зыряне, черемисы, мордва, не заключавшие в себе ни зачатков исторической жизни, ни стремлений к ней; или, наконец, принимал под свой кров и свою защиту такие племена и народы, которые, будучи окружены врагами, уже потеряли свою национальную самостоятельность или не могли долее сохранять ее, как армяне и грузины. Завоевание играло во всем этом самую ничтожную роль (Данилевский, 2023: 30–31).

Этот тезис Данилевского, встречавший в среде современников и обильную критику⁶, исполняет в структуре его историософии как минимум две функции. Первая, как уже было указано, полемическая: с помощью идеи о миролюбии России Данилевский отрицает стереотипные представления западных стран о России как державе, являющейся экзистенциальной угрозой для существования всего европейского, то есть общечеловеческого (в представлениях самих европейцев), порядка. При этом – очередное противоречие Данилевского – он сам же заявляет, что России выгодно внутреннее беспокойство в Европе, ее политическая раздробленность, поскольку в таком случае европейские державы будут заняты самими собой, а не Россией. Вторая функция – историософская, и в таковом качестве она смыкается с вышеуказанной широкой темой «России и Европы»: предназначения и будущности России. Россия призвана обеспечить для всего человечества «справедливое общественно-экономическое устройство» (Данилевский, 2023: 664), что становится возможно только благодаря крайне не-насильственному и, следовательно, не-индивидуалистическому характеру русских. Этот пафос вполне близок мессианизму одного из главных критиков Данилевского В. С. Соловьева. Но на чем он основан – помимо сугубо «исторических» изысканий кабинетного ученого Данилевского?

Собственно, выше мы только уточняли и отчасти дополняли те критически выпады, которые были высказаны в адрес цивилизационной теории Данилевского его современниками:

В. С. Соловьев и, в еще большей мере, Н. И. Кареев, критиковали Данилевского за то, что он отступал от начал, сформулированных в теории культурно-исторических типов тогда, когда в картину истории как совокупности «биографий» обособленных культурно-исторических типов (цивилизаций) вводил Провидение, определявшее план борьбы града земного и града небесного (Бажов, 2024: 186).

Это замечание, однако, указывает на ошибочность другого критика Данилевского – П. Н. Милюкова. Он видел в цивилизационной теории «разложение славянофильства», так как она отрицает мессианское начало русского народа, в то время как суть славянофильства состояла в попытке сочетания национального и мессианского-религиозного начал в рамках русской идеи.

Мы, однако, скорее солидарны с позицией американского слависта Роберта МакМастера, который отмечает, что политический реализм Данилевского – лишь прикрытие его утопического мышления, склонность к которому он проявил еще годы юношеского увлечения социализмом:

Его панславизм был попыткой описать реальность на адекватном ей языке эгоизма, но с той лишь с целью, чтобы впоследствии отказаться от этого языка, так как сама реалистическая теория панславизма для Данилевского была проявлением западничества. [...] Возможно поэтому в самом конце «России и Европы» он отказывается от своих националистических и ксенофобских идей [...] и пророчествует о конце разделения России и Европы и всеобщем спасении через *русский кенозис* (MacMaster, 1967: 249).

Исследователь подчеркивает анти-партикуляристичность русского кенозиса, тем самым подводя читателей к выводу о тяготении Данилевского к универсализму. Отметим, что при подобном толковании взглядов Данилевского на миссию России они становятся практически неотличимы от взглядов Достоевского и Соловьева, о чем будет сказано ниже.

Вернемся к нашему «двойному парадоксу». (1) Разум, или, вернее, абстрагирующийся от органической действительности и «живой жизни»⁷ рассудок, следуя духу Просвещения, признает приоритет общечеловеческих интересов над интересами национальными. Это требование неожиданно встречает своего союзника в лице (2) специфически славянской мягкости, сострадательности, христианской готовности к жертве. Тогда на теневой стороне двух обозначенных тенденций оказываются (1') органически-романтический, и при этом – вновь парадокс! – позитивистский и даже пост-метафизический подход (Тесля, 2024а: 79), акцентирующий внимание на всем частном, единичном и гнушающийся универсальным и единым как источником насильственности⁸, и (2') естественное чувство национального эгоизма.

Сочленя все вышеуказанные тенденции, мы приходим к конечному и вновь парадоксальному выводу о смысле русской истории, который, в то же время, способен не только снять противоречия внутри теории культурно-исторических типов, но и пролить свет на те события отечественной истории, которые вызывали столь страстное возмущение Данилевского, а именно: русский народ как ядро славянского культурно-исторического типа уникален не столько своей абстрактной «четырёхосновностью», сколько не встречаемой донныне ни в одном из народов радикальной христианской готовностью к жертве – как в личностном, так и в широком

историческом смысле. Русский народ идет против эгоистической природы человека, как она представлена в (2'), – но с той лишь целью, чтобы восстановить в себе и человечестве подлинную природу, естественную именно в христианском смысле, то есть не искаженную грехопадением и неизбежно следующей отсюда индивидуалистической гордыней, которая, разумеется, имеет свое влияние не только на нравственность отдельной личности, но и на нравственное здоровье всего народа. Это вполне согласуется с тем выводом, который делает МакМастер: язык политического реализма, к которому прибегает Данилевский, выполняет в «России и Европе» лишь служебную функцию, цель которой – обоснование не национального эгоизма, но религиозного универсализма.

Идею ненасильственности, мягкости, всемирной отзывчивости русского народа с полной отчетливостью выразил Ф. М. Достоевский, и, как представляется, именно с его историософией следует сопоставлять мысль Данилевского. «Я думаю, самая главная, самая коренная духовная потребность русского народа есть потребность страдания, всегдашнего и неутолимого, везде и во всем» (Достоевский, 1980: 36), – заключает Достоевский в «Дневнике писателя». Страдание для Достоевского есть категория не физическая, как это часто вменяют писателю в вину критики, но нравственная. Достоевский пишет о способности к покаянию, к самоумалению и, в предельно-богословском смысле – к кенозису, воспроизведению подвига Христа. Более того, именно в «таланте» к страданию Достоевский видит залог спасения русского народа: «...с такою же силою, с такою же стремительностью, с такою же жаждою *самосохранения* и покаяния русский человек, равно как и весь народ, и спасает себя сам» (Достоевский, 1980: 35).

Обратим внимание: Достоевский говорит о самосохранении – то есть будущность и благополучие русского народа связывается с отсутствием у него прежде всего личного, но в то же время и национального эгоизма, национальной гордыни. Достоевский здесь ведет речь о той самой специфичной славянской «мягкости», «пороке славянской добродетели» (2), скорее о естественном национальном чувстве, нежели требовании, предъявляемом со стороны разума. В сущности, «порок славянской добродетели» и есть синоним склонности русских к страданию – и потому способен выступить в качестве основы для пророчества Данилевского о «четырёх-составном типе». В «Пушкинской речи» писатель возводит эту черту русского народа с образно-эстетического на философский уровень: страдание есть не только способность к самоумалению, не только отсутствие национальной гордыни, но и корень «всемирной отзывчивости», специфически понятая пассивность, готовность к приятию «иностранного» с целью последующей ассимиляции его в «свое».

Данилевский подходит к той же мысли об уникальной «всемирной отзывчивости» русских, только другим путем – отмечая умеренный, ассимиляционный подход к колонизации покоренных народов в противовес насильственному подходу романо-германского типа. Собственно, романо-германский индивидуализм есть смысловой спутник не только насилия, но и той самой (культурной, а не органической) формы «националь-

ного эгоизма» – а потому последний в качестве критерия «разумности» внешней политики может быть применен только к указанному культурно-историческому типу.

2. Христианская мораль и политическая прагматика

Тем не менее Данилевский отстаивает право наций на насилие и войну. Он настойчиво подчеркивает необходимость различать мораль индивидуальную и мораль политическую, их несводимость друг к другу: «Применение правил [христианской нравственности] к междугосударственным и даже международным отношениям было бы странным смешением понятий. [...] Этим не оправдывается макиавеллизм, а утверждается только, что всякому свое, что для всякого разряда существ и явлений есть свой закон» (Данилевский, 2023: 41–42). Здесь мы обнаруживаем оппозицию, близкую не только теории Макиавелли, но и «понятию политического» Шмитта.

В области «политического» требование евангельской любви ко «врагам»⁹, будучи перенесенным из «личностной» плоскости, дает сбой. Более того, здесь его действие может повлечь за собой результаты, прямо противоположные тем, что преследует добропорядочный христианин. На уровне «политического» не только тот, кого на уровне «личностного» надлежит любить, способен стать экзистенциальным врагом, но и сама идиллическая «личностная» любовь к политическому врагу грозит страданием и даже смертью для тех, кто близок тебе равно и политически, и лично: семье, друзьям, согражданам. Последнее обстоятельство – жертва «близкими» в угоду «дальним», возлюбленными друзьями в угоду «возлюбленным» врагам, – самое страшное и действительно порочное из возможных проявлений политической «мягкости», иллюстрируется Данилевским на конкретном историческом материале. «Донкихотством» и, более того, «жалким великодушничьем за чужой счет» (Данилевский, 2023: 41) он считает предположение, согласно которому Россия должна была отказаться от раздела Польши в ходе Венского конгресса, тем самым не только пренебрегая собственным историческим наследием, но и жизнью и достоинством русского, православного населения восточной Польши.

Таким образом, отстаиваемый Данилевским «национальный эгоизм» в смысле «бентамовского принципа утилитарности», «здорово понятой пользы», вернее было бы обозначить не как собственно «эгоизм», то есть в качестве категории нравственной и потому неизбежно выносящей нас к области личной морали, но как «суверенитет», под которым подразумевается «верховенство власти внутри страны и ее независимость во внешней сфере» (Сергунин 2010, 15). Независимость государства, наличие у него *автономной воли* (это понятие, как представляется, адекватнее выражают ту мысль, которую стремится развить Данилевский с помощью идеи «национального эгоизма») служит критически важным условием нравственного благосостояния как всего народа, входящего в тело государства, так и каждого его отдельного представителя. Данилевский высказывает эту мысль на примере реформ Петра Великого: «преобразование [Петра],

утвердив политического могущество России, спасло *главное условие народной жизни – политическую самостоятельность государства*) (Данилевский, 2023: 648).

Диалектическое сочетание сильной независимой власти и нравственной свободы (в положительном, а не негативном смысле данного понятия) – общий тезис «консервативного либерализма», политико-философского течения в России, к которому некоторые исследователи относят Данилевского (Бажов, 2024: 183–185). Весьма емко этот тезис выражен в словах современника Данилевского – открыто заявлявшего о своем консервативном, или «охранительном», либерализме Б. Н. Чичерина:

Верховный нравственный закон, идея добра, это неперемненное условие свободы, не остается отвлеченным началом, которое действует на совесть и которому человек может повиноваться и не повиноваться по своему усмотрению. [...] Личная его свобода, будучи неразрывно связана со свободой других, может жить только под сенью гражданского закона, *повинуясь власти, его охраняющей*. Власть и свобода точно так же нераздельны, как нераздельны свобода и нравственный закон» (Чичерин, 1997: 48).

Следует, однако, сделать оговорку об известном различии государственного и народного суверенитета, то есть о проблеме возможного отчуждения суверена (государства) от народа, поставленной еще Гоббсом. Б. Н. Чичерин полагал, что правовое государство Нового времени тем отличается от средневековых государств, что выражает не частную волю (интерес) монарха, но общую, то есть политическую волю народа. Субъект этой воли – не руссоистская «условная (коллективная) личность», но само государство как некая духовная цельность, которая фундирована в самодержавии и даже своеобразной «онтологии государства» (Осипов, 2014: 78–81). Таким образом, суверенитет не может быть сведен к механической сумме отдельных волений, «общественному договору». Чичерин полагает, что государство, основанное на подобном номиналистическом представлении о национальной независимости и субъектности, обречено на катастрофу, так как оно «перестает быть постоянным единством народа, оно превращается в союз, непрерывно обновляющийся посредством частных обязательств» (Чичерин, 2008: 55).

Казалось бы, философия права Чичерина органично дополняет идеи Данилевского, проясняя его «макиавеллевское» противоречие между политической прагматикой и индивидуальной христианской моралью. Однако сам Чичерин обосновывает непреходящее значение сильной власти той самой «онтологической природой государства», которая «сохраняет свою неизменность при изменении типов и форм правления» (Осипов, 2014: 81). Эта мысль, однако, вступает в очевидное противоречие с делением, которое предлагает Данилевский. Согласно Данилевскому, область личной этики относится к пласту бессмертия и вечности, а область политической этики – ко пласту временности, преходящести, поскольку всякому государству и всякой цивилизации отмерен свой срок.

Для примирения позиций Данилевского и Чичерина следует контекстуализировать их взгляды. Чичеринская теория «охранительного либерализма», основанная на тезисе об исключительной роли государства в общественном устройстве, не претендует на универсальность, но исходит

из специфики русской истории и русского общественного быта. Что же касается Данилевского, то его размышления об отношении русских людей к государству ограничиваются общими замечаниями. Философ воспроизводит известную славянофильскую идею об «аполитичности» русского народа. Он упоминает о таких его свойствах, как «уважение и доверенность к власти» вкупе с «отсутствием в нем властолюбия и отвращением вмешиваться в то, в чем он считает себя некомпетентным». Политические смуты, по мысли Данилевского, порождаются именно «властолюбием и тщеславной страстью людей к вмешательству в дела, выходящие из круга их понятий» (Данилевский, 2023: 635).

Однако на последних страницах своего труда – там же, где смутно виднеется образ Третьего Рима, – Данилевский все же подходит к идее об онтологической природе государства как такового, предлагая универсальную логику развития всякого культурно-исторического типа, где каждый последующий член обусловлен существованием предыдущего: «политическая независимость – гражданская свобода – самобытная культура» (Данилевский, 2023: 662–663). Можно предположить, что эта схема наследует триадилогической логике Гегеля, которая была близка и Чичерину и в соответствии с которой выстроены многие другие аргументы «России и Европы» – в частности, идея Данилевского о генеалогии и внутренней дифференциации научного знания.

Несколько иначе разрешает проблему «макиавеллизма» Данилевского МакМастер. Исследователь видит в разведении Данилевским политической и личной морали более фундаментальное противопоставление метафизики (теологии) и политики. Именно это противопоставление гарантирует возможность цивилизационного разнообразия в мире. Однако в случае Данилевского это не более чем риторическая уловка, утверждает МакМастер: для русского философа цивилизационное разнообразие важно не само по себе, но как условие построения и расцвета Всеславянского союза, который, в свою очередь, несет «всечеловеческие и даже универсальные начала; его реализация имеет не столько историческое, сколько метафизическое и теологическое значение» (MacMaster, 1967: 245).

В подтверждение своего вывода МакМастер указывает на неоднократное нарушение Данилевским собственного методологического принципа. Так, сопоставляя западное и русское христианство, Данилевский прямо называет первое «ложью», а второе – «правдой», и отсюда выводит ложность исторического и политического пути Европы. Но это и есть смешение теологического и политического. Ситуативное проявление этого смешения, полагает МакМастер, указывает читателю на определенный симптом, касающийся всей теории Данилевского: «Требования Данилевского к [политическому реализму] были безграничны. Он ожидал, что он породит метафизический результат. В действительности [политический реализм] обладал для него скорее богослужебным, очистительным, нежели политическим значением» (MacMaster, 1967: 245).

Заключение

Мы начали наше рассуждение с фиксации «двойного парадокса» в мысли Данилевского. Во-первых, Данилевский определяет славянскую *добродетель* сочувствия и милосердия как *порок* (1). Во-вторых, он полагает, что порок этот вызван к жизни противоречием между общечеловеческим чувством патриотизма и специфической славянской склонностью к жертвенности и бескорыстию (2). Мы полагаем, что для хотя бы частичного снятия этого «двойного парадокса» его следует возвести к фундаментальному противоречию Данилевского.

МакМастер обозначает его как противоречие между политикой и теологией. В целом мы солидарны с выводом американского слависта и полагаем, что широко обсуждаемое противоречие между теорией культурно-исторических типов и концепцией всемирной истории есть только один из вариантов противоречия политики и теологии. Комплекс этих проблем проявляет себя не только на общем уровне методологии «России и Европы», но и в предлагаемой автором характеристике славянского культурно-исторического типа, которая, как это было указано, является вариацией на тему «русской идеи»: русский народ выступает у Данилевского в мессианическом качестве, то есть в роли грядущего ключевого актора всемирной истории.

А. А. Тесля приходит к выводу, что до определенной степени противоречивость теории Данилевского имеет мнимый характер. Дело в том, что

ключевым для [Данилевского] выступал прагматический аспект – утверждение возможности исторического действия с общечеловеческой позиции, за отсутствием соответствующего исторического субъекта превращение последней позиции, по существу, либо в абстракцию, либо в утверждение конкретно-исторической позиции, какого-либо конкретного сообщества как тождественной с человечеством (Тесля, 2024б).

Данилевский, таким образом, отнюдь не отказывает метафизической (теологической) идее «всемирной истории» в праве на существование – он лишь ограничивает собственную исследовательскую оптику, определяемую, во-первых, его стремлением к эмпирическому знанию естественных наук и, во-вторых, политической прагматикой.

В рамках последней и возникает еще одно, «макиавеллевское» противоречие мысли Данилевского: противоречие между национальным эгоизмом и требованиями христианской нравственности, которое в свою очередь возвращает нас к (2) – второму оригинальному «парадоксу». Нам представляется перспективным диалектическое разрешение этого противоречия, сформулированное с опорой на «консервативно-либеральную» теорию Чичерина, а именно: национальный эгоизм, понятый как требование государственного суверенитета и политической независимости, суть необходимое условие самой возможности соблюдения личностью требований христианской нравственности. К схожему, но иначе формулируемому выводу приходит и МакМастер: для Данилевского партикуляристская политическая прагматика есть лишь риторическое прикрытие теологического провиденциализма и универсализма.

Таким образом мы приходим к снятию «двойного парадокса»: (1) славянская добродетель милосердия и жертвенности, будучи в сущности своей добродетелью христианской, не должна смешиваться с добродетелью политической, поскольку в конечном счете это приводит к невозможности реализации добродетелей обоого рода, и (2) противоречие между общечеловеческим чувством патриотизма и специфически-славянской склонностью к бескорыстию, разрешенное диалектически, способно перекинуть мост от прагматически-ориентированной и партикулярной историософии Данилевского к идее «всемирно-исторической» миссии России и христианству Достоевского и Соловьева.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ «В 1799-м, в 1805-м, в 1807 годах сражалась русская армия с разным успехом не за русские, а за европейские интересы. Из-за этих же интересов, для нее, собственно, чуждых, навлекла она на себя грозу двенадцатого года; когда же смела с лица земли полумиллионную армию и этим одним, казалось бы, уже довольно послужила свободе Европы, она не остановилась на этом, а вопреки своим выгодам – таково было в 1813 году мнение Кутузова и вообще всей так называемой русской партии – два года боролась за Германию и Европу и, окончив борьбу низвержением Наполеона, точно так же спасла Францию от мщенья Европы, как спасла Европу от угнетения Франции. Спустя тридцать пять лет она опять, едва ли не вопреки своим интересам, спасла от конечного распада Австрию, считаемую, справедливо или нет, краеугольным камнем политической системы европейских государств» (Данилевский, 2023: 28–29).

² Впрочем, Данилевский и сам прибегает к схожей «колониальной» логике, когда речь заходит об экспансионной политике России: здесь у него вступает в силу деление на народы, достигшие политической сознательности, и народы, таковой сознательности не достигшие.

³ Хотя Данилевский и отрицает подобные обобщающие суждения, тем не менее его отсылка не просто к чувству, но к чувству «естественному человеческому», сама собой влечет известную степень универсализации.

⁴ Заметим, что органическая риторика Данилевского может быть описана как суррогат метафизики. Подробнее см.: (Thaden, 1964: 102–115).

⁵ Склонность русских мыслителей к синтетическому понимаю русской идеи сильна. Следует вспомнить не только славянофильскую соборность как «единство во множестве», то есть синтез католического и протестантского начал, но и тезис критика Данилевского В. С. Соловьева, усматривавшего в христолюбивом русском народе объединительный потенциал для создания всемирной, всечеловеческой теократии.

⁶ «Что же касается мнения о том, что Россия государство и народ не завоевательные, то оно противно понятиям исторического народа и государства» (Ламанский, 1871: 155).

⁷ Этот термин, хоть он и не употребляется Данилевским, представляется здесь вполне уместным ввиду его бытования в общей славянофильской рамке.

⁸ Отождествление универсализма и насилия в современных теориях деколонизации retrospectively объясняет выделение Данилевским склонности к насилию как ключевой черты романо-германского типа.

⁹ См. об этом: (Башков, 2022: 108–109).

ЛИТЕРАТУРА

Бажов С. И. (2024). О месте идейного наследия Н. Я. Данилевского в истории русской философской мысли // Сидорин В. В. (ред.) *Творческое наследие Н. Я. Данилевского: история и современность*. М.: СПб.: Центр гуманитарных инициатив. С. 159–196.

Башков В. В. (2022). *Репетиция политического: Серен Кьеркегор и Карл Шмитт*. СПб.: Владимир Даль.

Данилевский Н. Я. (2023). *Россия и Европа*. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус.

Достоевский Ф. М. (1980). Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 21. Л.: Наука.

Достоевский Ф. М. (1988). Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 30, кн. 1. Л.: Наука.

Ламанский В. И. (1871). Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе. СПб.: Тип. Майкова.

Меньшиков М. О. (1911). Памяти Ф. М. Достоевского. URL: http://az.lib.ru/m/menxshikow_m_o/text_1911_pamyati_dostoevskogo.shtml (дата обращения: 05.10.2024).

Осипов И. Д. (2014). Философия политики и права в России. СПб.: Издательство СПбГУ.

Салмина М. А. (1964). Повести о начале Москвы / Исслед. и подг. текстов М. А. Салминой. М.; Л.

Сергунин А. А. (2010). Суверенитет: эволюция концепта [Электронный ресурс] // ПОЛИТЭКС. № 4. С. 5–21.

Тесля А. А. (2024а). Н. И. Кареев как интерпретатор Н. Я. Данилевского // *Сидорин В. В. (ред.)* Творческое наследие Н. Я. Данилевского: история и современность. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив. С. 74–82.

Тесля А. А. (2024б). О месте и смысле всемирной истории в историософии Н. Я. Данилевского // Государственное управление. Электронный вестник. № 104. С. 88–96.

Чичерин Б. Н. (1997). Различные виды либерализма // Опыт русского либерализма: антология. М.: Канон. С. 38–51.

Чичерин Б. Н. (2008). История политических учений Т. 2. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии.

MacMaster R. E. (1967). Danilevsky. A Russian Totalitarian Philosopher. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Thaden E. C. (1964). Conservative Nationalism in Nineteenth-Century Russia. Seattle: University of Washington Press.

Danilevsky's Double Paradox: On the Contradiction between National Egoism and the National Idea

Nikita Syundyukov

Senior lecturer.

Northwestern Institute of Management RANEPA (Saint Petersburg).
57 Sredniy pr. V.O., Saint Petersburg, 199034, Russian Federation.

E-mail: nick.syundyukov@gmail.com

Abstract. In this article another attempt is made to revise the civilizational theory of N. Y. Danilevsky. The author dwells in detail on the fundamental contradiction of Danilevsky's theory: on the one hand, the thinker adheres to a civilizational approach in historiosophy, which presupposes historical pluralism, on the other hand, the most important component of his rhetoric is the metaphysical concept of Providence, organizing the various destinies of peoples into a single and universal path of humanity. It is argued that this basic methodological contradiction manifests itself at several levels at once. Firstly, it creates difficulties in Danilevsky's description of the Slavic cultural and historical type. As the key features of this type, the thinker notes gentleness, lack of propensity to violence, and at the same time criticizes this trait, pointing out its political and pragmatic inexpediency. As the author shows, Danilevsky's thought should be considered in the context of discussions about the "Russian idea", and, in particular, focusing on the concept of «universal responsiveness» by F. M. Dostoevsky. Secondly, the methodological contradiction affects Danilevsky's attitude to Christian ethics: recognizing it as adequate for the level of interpersonal relationships, the thinker denies it at the level of interstate relations. Based on the theory of «conservative liberalism» by B. N. Chicherin and researches of Robert E. MacMaster, the author suggests a possible solution to this problem: the very possibility of Christian morality is conditioned by the fact of the existence of state sovereignty, which in turn is based on political realism and pragmatism.

Keywords: national egoism, sovereignty, cultural and historical type, universalism, civilizational theory, world responsiveness

For citation: Syundyukov N. K. (2024). Danilevsky's Double Paradox: On the Contradiction between National Egoism and the National Idea // *Patria*. Vol. 1. No. 4. P. 44–57.

doi: 10.17323/3034-4409-2024-1-4-44-57

REFERENCES

Bashkov V. V. (2022). *Repeticija politicheskogo: Sjoren Kerkegor i Karl Shmitt* [Rehearsal of the Political: Seren Kierkegaard and Karl Schmitt], Saint Petersburg: Vladimir Dal.

Bazhov S. I. (2024). O meste idejnogo nasledija N. Ya. Danilevskogo v istorii russkoj filosofskoj mysli [On the Place of N. Y. Danilevsky's Ideological Heritage in the History of Russian Philosophical Thought]. *Tvorcheskoe nasledie N. Ya. Danilevskogo: istorija i sovremennost'* [The Creative Heritage of N. Y. Danilevsky: History and Modernity] (ed. by V. V. Sidorin), Moscow, Saint Petersburg: Centr gumanitarnyh iniciativ, pp. 159–196.

Chicherin B. N. (1997). Razlichnye vidy liberalizma [Different Types of Liberalism]. *Opyt russkogo liberalizma: antologija* [The Experience of Russian Liberalism: Anthology], Moscow: Kanon, pp. 38–51.

Chicherin B. N. (2008). *Istorija politicheskikh uchenij. T. 2* [History of Political Teachings. Vol. 2], Saint Petersburg.: Izdatelstvo RHGA.

Danilevskij N. Ya. (2023). *Rossija i Evropa* [Russia and Europe], Saint Petersburg: Azbuka, Azbuka-Attikus.

Dostoevskij F. M. (1980). *Polnoe sobranie sochinenij: v 30 t. T. 21* [Complete Works in 30 vol. Vol 21], Leningrad.: Nauka.

Dostoevskij F. M. (1988). *Polnoe sobranie sochinenij: v 30 t. T. 30, kn. 1* [Complete Works in 30 vol. Vol 30, b. 1], Leningrad: Nauka.

Lamanskij V. I. (1871). *Ob istoricheskom izuchenii greko-slavjanskogo mira v Evrope* [On the Historical Study of the Greek-Slavic World in Europe], Saint Petersburg: Tip. Majkova.

MacMaster R. E. (1967). *Danilevsky. A Russian Totalitarian Philosopher*, Cambridge (MA): Harvard University Press.

Men'shikov M. O. (1911). *Pamjati F. M. Dostoevskogo* [In Memory of F. M. Dostoevsky]. Available at: http://az.lib.ru/m/menxshikow_m_o/text_1911_pamyati_dostoevskogo.shtml (date of access: 5 October 2024).

Osipov I. D. (2014). *Filosofija politiki i prava v Rossii* [Philosophy of Politics and Law in Russia], Saint Petersburg: Izdatel'stvo SPbGU.

Salmina M. A. (1964). *Povesti o nachale Moskvy* [The Story of the Beginning of Moskv] (ed. by M. A. Salmina). Moscow, Leningrad.

Sergunin A. A. (2010). Suverenitet: jevoljucija koncepta [Sovereignty: The Evolution of the Concept]. *POLITEKS*, no. 4, pp. 5–21.

Teslya A. A. (2024a). N. I. Kareev kak interpretator N. Y. Danilevskogo [N. I. Kareev as N. Y. Danilevsky's Interpreter]. *Tvorcheskoe nasledie N. Ya. Danilevskogo: istorija i sovremennost'* [The Creative Heritage of N. Y. Danilevsky: History and Modernity] (ed. by V. V. Sidorin), Moscow, Saint Petersburg: Centr gumanitarnyh iniciativ, pp. 74–82.

Teslya A. A. (2024b). O meste i smysle vseмирnoj istorii v istoriosofii N. Ja. Danilevskogo [On the Place and Meaning of World History in N. Y. Danilevsky's Historiosophy]. *Gosudarstvennoe upravlenie. Elektronny vestnik*, no. 104, pp. 88–96.

Thaden E. C. (1964). *Conservative Nationalism in Nineteenth-Century Russia*, Seattle: University of Washington Press.

Идея Провидения в философии истории Н. М. Карамзина

Николай Чижков

Кандидат философских наук, младший научный сотрудник сектора философии российской истории.

Институт философии Российской академии наук (Москва).

Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: chizhkovns@iph.ras.ru

Аннотация. В статье проводится анализ роли и места идеи Провидения в философско-исторической концепции великого русского историографа, литератора и мыслителя Н. М. Карамзина (1766–1826). Показана связь идеи Проведения с предложенной Карамзиным концепцией деления на два вида законов: законы природы (законы реального мира) и закон нравственного мира (закон свободы). Отмечается, что идея Проведения различается в разных христианских традициях, и понимание Провидения у Карамзина соотносится с русской православной традицией. Проводится сравнение двух близких понятий в философии истории мыслителя – «Провидение» и «судьба»; делается вывод, что они не совпадают по смыслу, а в некоторых случаях даже противопоставляются друг другу: Провидение влияет на народы, страны, государства, их лидеров, а судьба не имеет высшего смысла, она есть сочетание случайностей, которым противостоит человек.

Ключевые слова: Н. М. Карамзин, русская мысль, Провидение, судьба, философия истории, нравственный закон, законы реального мира, Россия

Для цитирования: Чижков Н. С. (2024). Идея Провидения в философии истории Н. М. Карамзина // *Patria*. Т. 1. № 4. С. 58–66.

Многие современные исследования творческого и интеллектуального наследия Н. М. Карамзина (Кара-Мурза, 2016а, 2016б и др.; Ширинянц, Ермашов, 2016; Кантор, 2016, 2023; Жукова, 2016; Сухов, 2016; Кушинова, 2009; и др.) так или иначе затрагивают представления отечественного мыслителя об идее Провидения – так как без нее невозможно понять его философско-историческую концепцию общественного и государственного развития. Однако при рассмотрении идеи Провидения в философии истории Карамзина можно столкнуться с такой проблемой, что в молодости он придерживался деистических взглядов под влиянием Просвещения, которые в значительной мере сохранил на протяжении всей жизни. В то же время он также всегда верил в Провидение, идею которого принял еще в юности и никогда не сомневался в ее правильности.

Так, в философско-исторической концепции Карамзина возникает определенное противоречие между деизмом и провиденциализмом. Если Бог, создавший мир, не вмешивается в его судьбу, откуда в таком случае берется Провидение? Карамзин не разработал четкого учения о примирении этих идей, как это в свое время сделал Кант, но его взгляды можно реконструировать.

Карамзин полагает, что Бог, создав мир и законы, которыми он управляется, больше не вмешивается в ход процессов, которые происходят в реальном мире. Поэтому государства и люди в реальном мире преследуют и отстаивают наиболее выгодные для них интересы. В свою очередь, по мнению Карамзина, наиболее образованные люди умеют не только пре-

следовать свои интересы, но и обосновывать их, убеждать других в их законности и в том, что это благо для всех. Карамзин пишет:

Можно ли в нынешних книгах или журналах... без жалости читать нынешние слова: настало время истины; истинною все спасем; истинною все ниспровергнем... Аристократы, Демократы, Либералисты, Сервилисты! Кто из вас может похвалиться искренностью? Вы все Авгуры, и боитесь заглянуть в глаза друг другу, чтобы не умереть со смеху. Аристократы, Сервилисты хотят старого порядка: ибо он для них выгоден. Демократы, Либералисты хотят нового беспорядка: ибо надеются им воспользоваться для своих личных выгод.

Аристократы! Вы доказываете, что вам надобно быть сильными и богатыми в утешение слабых и бедных; но сделайте же для них слабость и бедность наслаждением! Ничего нельзя доказать против чувства: нельзя уверить голодного в пользе голода... Речи и книги Аристократов убеждают Аристократов, а другие, смотря на их великолепие, скрежещут зубами, но молчат или не действуют, пока обузданы законом или силою (Карамзин, 2009в: 45).

Карамзин придерживается мнения, что «основание гражданских обществ неизменно: можете низ поставить на верху, но будет всегда низ и верх, воля и неволя, богатство и бедность, удовольствие и страдание» (Карамзин, 2009в: 45). Поэтому мыслитель утверждает, что стремление к установлению действительного равенства в обществе, на которое нацелена либеральная часть последнего, ошибочно. Он считает, что равенство не приведет к счастью и свободе, так как счастье и свобода не зависят от равенства. Кроме того, Карамзин сомневается в том, а «есть ли счастье там, где есть смерть, болезни, пороки, страсти?» (Карамзин, 2009в: 45).

Человек, будучи реальным существом, живет в мире и подчиняется его законам, которые были установлены Богом при сотворении мира и более неизменны. Это мнение, характерное для деизма, Карамзин разделяет. Таким образом, люди стремятся к реализации своих интересов, а государства ведут войны за свои интересы, и это будет продолжаться еще очень долго. Однако у человека есть бессмертная душа, которая способна действовать свободно, то есть нравственно, и может защищать ценности, которые возвышаются над личными интересами. Свобода человека заключается в способности возвышаться над законами реального мира и следовать нравственному закону. Свобода является основой жизни человека, но по-настоящему свободен не тот, кто ничем не ограничен в своих поступках, а тот, кто в своей жизни следует голосу совести.

У Карамзина есть очень важная мысль: «Для существа нравственного нет блага без свободы; но эту свободу дает не Государь, не Парламент, а каждый из нас самому себе с помощью Божиею. Свободу мы должны завоевать в своем сердце миром совести и доверенностью к Провидению!» (Карамзин, 2009в: 45).

Проблема в том, что нравственный закон появился значительно позже, чем был создан реальный мир со своими законами. Карамзин считает, что нравственный закон был дан только в Новом Завете. Из-за этого возникают многочисленные противоречия, и монарх должен ясно понимать, как действовать в каждой ситуации. Его задача заключается в обеспечении блага народа. Если нравственный закон призывает подставить вторую

щеку, это не означает, что следует позволить врагу, который сжег одну деревню, сжечь и другую.

Согласно Карамзину, человек как духовное существо по своей природе свободен, так как его свобода происходит из бессмертия его души. Каждый человек сам наделяет себя свободой в той мере, в какой он способен следовать нравственным законам. В своей повседневной жизни человек зависит от множества обстоятельств и условий. Если он живет в гармонии с окружающими, то становится более свободным, чем когда находится с ними в конфликте. Однако в реальной жизни невозможно достичь полной гармонии, и человек вынужден преследовать свои интересы, которые диктуются законами реального мира и не имеют нравственного значения, так как эти законы появились задолго до возникновения нравственных законов. Карамзин считает, что эпохи в истории народов различаются тем, насколько люди той или иной эпохи способны в своей повседневной жизни руководствоваться нравственными законами.

Эта способность постепенно накапливается, затем закрепляется в народном духе, превращаясь в общенациональные наклонности и убеждения, которыми начинают руководствоваться люди. Таким образом, свобода, или самоопределение, реализуется человеком в контексте развивающегося народного духа. Для Карамзина очевидно, что заимствование идей, убеждений и ценностей извне не приносит пользы народному духу и может даже нанести ему вред. Эти элементы должны формироваться внутри народов – в процессе индивидуального исторического развития каждого из них.

Теперь мы понимаем, как у Карамзина каждый народ развивается самостоятельно, и его история всегда уникальна. Однако все народы движутся в одном направлении – к большей свободе и более нравственной жизни.

По Карамзину, нравственный закон связан в первую очередь с моралью и этическими нормами, представляя собой пример того, как человек должен вести себя по отношению к другим людям. Карамзин придает морали огромное значение в жизни гражданского общества и не видит будущего для человечества без нее. Благодаря морали, которая внутренне направляет поведение людей в обществе, человек способен различать добро и зло, радоваться, когда поступает правильно, и испытывать угрызения совести, когда совершает зло. Карамзин пишет:

Помышляя о тех наслаждениях, которые имел я в жизни, не чувствую теперь удовольствия, но, представляя себе те случаи, где действовал сообразно с законом нравственным, начертанным у меня в сердце, радуюсь. Говорю о нравственном законе: назовем его совестью, чувством добра и зла – но они есть. Я солгал, никто не знает лжи моей, но мне стыдно (Карамзин, 2009д: 26).

Карамзин, в отличие от Ж.-Ж. Руссо, с которым он полемизирует в альманахе «Аглая», считает, что нравственность тесно связана с просвещением народа. Если уровень просвещенности человека низок, то не стоит ожидать от него поступков, основанных на нравственном законе. Однако и винить его за это нельзя, так как он действует из собственного, возможно, корыстного интереса – но, возможно, другого он и не встречал. Просве-

щение необходимо, чтобы избавить человека от эгоизма, научить его быть порядочным и добродетельным по отношению к другим людям:

Что же есть мораль, из наук важнейшая, альфа и омега всех наук и всех искусств? Не она ли доказывает человеку, что он для собственного своего счастья должен быть добрым? Не она ли представляет ему необходимость и пользу гражданского порядка? Не она ли соглашает волю его с законами и делает его свободным в самых узах? Не она ли сообщает ему те правила, которые разрешают его недоумения во всяком затруднительном случае, и верною стезею ведет его к добродетели? Все животные, кроме человека, подвержены уставу необходимости: для них нет выбора, нет ни добра, ни зла; но мы не имеем сего, так сказать, деспотического чувства, сего естественного побуждения, управляющего ими; вместо его дан человеку разум, который должен искать истины и добра. Зверь видит и действует; мы видим и рассуждаем, то есть сравниваем, разбираем и потом уже действуем (Карамзин, 2009г: 403).

Следует отметить, что идея Провидения у Карамзина серьезно расходилась с идеями провиденциализма западных консерваторов. В основном это связано с тем, что сама идея Провидения различается в разных христианских традициях. Если в католической традиции провиденциализм понимался как осуществление божественного плана, то есть построения Царства Божьего на Земле, и выступал в качестве одного из догматов Церкви, а в кальвинизме провиденциализм был, по сути, един с предопределением, то в православии идея Провидения была иной. В православной традиции Провидение не связано с построением земного рая и не является неким догматом Церкви, это промысел Божий, цели которого заключаются в сохранении мира на земле, а также признание «и сохранение абсолютной самоценности человеческой жизни как “образа и подобия Бога” и направление человечества “к стяжанию даров Духа Святого”» (Шамшурин, 2018). На основании этих посылов делается вывод о том, что государство и Церковь не должны находиться в противоборстве, а, наоборот, должны сосуществовать в гармонии и служить общему делу. Церковь и государство, действуя в разных областях: первое – в моральной, второе – в юридической, должны вместе работать на благо человечества, «не упраздняя свободы и самостоятельности каждого в его собственной автономной области» (Карташев, 2011).

Взаимоотношение Церкви и государства, на наш взгляд, наиболее подробно описал последний обер-прокурор святейшего синода А. В. Карташев. По мнению Карташева, Церковь и государство должны быть слиты в одно целое, как в человеке слито тело и душа, «ибо и то и другое – создание Единого Творца» (Карташев, 2011). Только путем достижения симфонии между божественным и человеческим, небесным и земным можно достичь мира и благополучия на земле.

Пытаясь реконструировать идею Карамзина о Божественном Провидении, мы неизбежно сталкиваемся с множеством трудностей. Во-первых, Карамзин не дает конкретного определения идеи Провидения. На основании этого можно сделать вывод, что Карамзин предполагает, что читатель, к которому он обращается, наверняка знает или, по крайней мере, не один раз слышал о Божественном Промысле. Во-вторых, сложность вызывает то, что Карамзин, будучи деистом по своим убеждениям, во многих

своих произведениях предлагает верить и безоговорочно подчиняться Божественному Провидению.

У Карамзина Провидение есть развертывание некоего Божественного плана. При этом в его работах встречается употребление двух близких понятий – «Провидение» и «судьба». В его «Истории государства Российского» Божественное Провидение возникает тогда, когда ему не удастся аргументированно или логически объяснить произошедшие события в истории, а когда это удастся сделать, он использует слово «судьба». Изучая работы Карамзина, можно сделать вывод, что Божественное Провидение в его философской системе выступает в качестве «невидимой руки», которая ведет в конечном счете все человечество к общему благу. Пути Провидения могут казаться человеку несправедливыми, жестокими, но Карамзин предлагает полностью довериться Провидению, которое действует в этом мире через государственных деятелей – и в первую очередь, через монарха: «Предадим, друзья мои, предадим себя во власть провидению: оно, конечно, имеет свой план; в его руке сердца государей – и довольно» (Карамзин, 2009д: 277). Карамзин искренне верит в существование Провидения и пытается показать людям не только само это существование, но и пользу Провидения для человечества:

Нет, мой друг! Пусть докажут мне наперед, что Бог не существует, что провидение есть одно слово без значения, что мы дети случая, слепление атомов и более ничего! Но где же тот безумный изверг, который захотел бы уверить меня в сих страшных нелепостях? Я взгляну на сафирное небо, взгляну на цветущую землю, положу руку на сердце и скажу атеисту: «Ты – безумец!» (Карамзин, 2009б: 23).

В философии истории Карамзина, таким образом, присутствует универсальная телеологическая концепция о целесообразности человеческого бытия. То есть у мира существует одна или несколько конечных целей, которые стоят перед человечеством, и Провидение помогает приблизиться к ним. В конечном счете историограф предполагает, что именно благодаря Провидению человечество сможет достичь этих целей. Так, например, в исторической повести «Марфа-посадница...» (Карамзин, 2009а) Карамзин описывает трагические события, связанные с завоеванием Иваном III Новгорода. В данной повести Карамзин показывает, что действиями Ивана III всецело руководит Провидение, целью которого является объединение Руси.

Таким образом, Провидение, действуя, выполняя некий определенный Божественный план, нам неведомый, может не считаться ни с мнениями, ни с потребностями людей, через которых оно действует. Провидение может как затмевать, так и озарять разум человека. Так как наибольшей властью обладает монарх, Провидение в основном действует через него, влияя тем самым на судьбы разных народов.

Проведя анализ использования Карамзиным терминов «Провидение» и «судьба», можно прийти к выводу, что это не просто два разных слова для обозначения одного и того же, поскольку в некоторых случаях Карамзин их даже противопоставляет друг другу. Термин «судьба» для Карамзина играет важную роль в жизни народов или конкретных людей. Судьба не имеет никаких высших целей, она опирается на возможности

и способности человека или народа. Термин «судьба» он использует, когда говорит о самых разных умственных и физических возможностях человека, полученных в течение его жизни, то есть, по Карамзину, судьба человека зависит исключительно от него самого, то же самое дело обстоит с народом. Но когда в жизнь человека, города или народа вмешивается нечто, что нельзя объяснить законами реального мира или нравственным законом, то он использует термин «Провидение».

Исследуя работы Карамзина и зная о его идее разделения законов, можно подумать, что категория «судьба» относится к законам реального мира, а термин «Провидение» относится к нравственному закону, но это не так. Законы реального мира и нравственный закон регулируют исключительно взаимоотношения людей между собой: первые созданы, чтобы юридически ограничивать человека от зла, а второй создан, чтобы человек сам себя контролировал изнутри. Провидение же предназначено, как уже было сказано выше, для выполнения некой божественной цели, которая стоит перед человечеством. Если монарх, которым руководит Провидение, может возвышаться над законами реального мира, то Провидение само по себе может возвышаться над обоими законами. Оно может обречь на несчастье целую страну на многие годы, как это было во время правления Ивана Грозного и затем продолжилось после его смерти, вплоть до воцарения на престоле дома Романовых:

Так готовилась Россия к ужаснейшему из явлений в своей истории; готовилась долго: неистовым тиранством двадцати четырех лет Иоанновых, адскою игрою Борисова властолюбия, бедствиями свирепого голода и всеместных разбоев, ожесточением сердец, развратом народа – всем, что предшествует испровержению Государств, осужденных Провидением на гибель или на мучительное возрождение (Карамзин, 2009с: 64).

Также, по Карамзину, Провидение может вмешаться для спасения жизни любого человека, как это было в его произведении «Рыцари нашего времени» в седьмой главе под названием «Провидение» (Карамзин, 2009ж: 65), когда Леон был спасен от разъяренного медведя ударом молнии за несколько секунд до того, как медведь набросился на него.

Таким образом, идея Провидения в философии истории Карамзина является одной из фундаментальных, если не центральной социально-философской и политической идеей. По сути, идея Провидения – это идея Божественного плана, о котором мы мало что можем знать, но которому мы должны безусловно доверять. Карамзин противопоставляет Провидение и судьбу. При некоторой схожести они оказываются не совпадающими по смыслу понятиями: судьба не имеет высшего смысла, она есть сочетание случайностей, которым противостоит человек, тогда как Провидение связано с нравственным законом и является его воплощением, но не на индивидуальном уровне. Провидение ведет народы, страны, государства, их лидеров к результатам, которые они чаще всего и не планировали. Провидение может действовать безнравственно, и тогда оно стоит выше любых законов. Как монарх через Провидение может возвышаться над законами реального мира, действуя по пути общего блага, так и Провидение в свою очередь может возвышаться над законами нравственного

мира. Провидение стоит над обоими законами. И законы реального мира, и нравственный закон созданы в первую очередь, чтобы регулировать отношения одного человека к другому, а Провидение есть высшая цель, которая стоит над всеми законами и движет человечество к единому общему благу.

ЛИТЕРАТУРА

Жукова О. А. (2016). Н. М. Карамзин: философский профиль российской истории // *Кара-Мурза А. А., Шарова В. О., Яковлева А. Ф. (ред.)* Николай Карамзин и исторические судьбы России. К 250-летию со дня рождения. М.: Аквилон. С. 20–42.

Кантор В. К. (2016). Карамзин: самопознание, или Сотворение европейской России // *Вопросы философии*. № 12. С. 123–128.

Кантор В. К. (2023). Заветы Карамзина // *Философические письма. Русско-европейский диалог*. № 1. С. 11–40.

Карамзин Н. М. (2009а). Марфа-посадница, или Покорение Новгорода // *Карамзин Н. М. Полное собрание сочинений: в 18 т. Т. 15*. М.: Терра. С. 108–147.

Карамзин Н. М. (2009б). Филалет к Мелодору // *Карамзин Н. М. Полное собрание сочинений: в 18 т. Т. 17*. М.: Терра. С. 21–27.

Карамзин Н. М. (2009в). Мысли об истинной свободе // *Карамзин Н. М. Полное собрание сочинений: в 18 т. Т. 17*. М.: Терра. С. 45–46.

Карамзин Н. М. (2009г). Нечто о науках, искусствах и просвещении // *Карамзин Н. М. Полное собрание сочинений: в 18 т. Т. 17*. М.: Терра. С. 391–407.

Карамзин Н. М. (2009д). Письма русского путешественника // *Карамзин Н. М. Полное собрание сочинений: в 18 т. Т. 13*. М.: Терра. С. 7–472.

Карамзин Н. М. (2009е). История государства Российского // *Карамзин Н. М. Полное собрание сочинений: в 18 т. Т. 11*. М.: Терра.

Карамзин Н. М. (2009ж). Рыцарь нашего времени // *Карамзин Н. М. Полное собрание сочинений: в 18 т. Т. 15*. М.: Терра, 2009. С. 55–77.

Кара-Мурза А. А. (2016а). К истокам либерально-консервативного дискурса Н. М. Карамзина // *Филология: научные исследования*. № 1 (21). С. 101–106.

Кара-Мурза А. А. (2016б). Николай Михайлович Карамзин: между либерализмом и консерватизмом. Юбилейные заметки // *Кара-Мурза А. А., Шарова В. О., Яковлева А. Ф. (ред.)* Николай Карамзин и исторические судьбы России. К 250-летию со дня рождения. М.: Аквилон. С. 9–20.

Карташев А. В. (2011). Воссоздание святой Руси. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Anton_Kartashev/vossozdanie-sv-rusi/5 (дата обращения: 11.07.2024).

Кувшинова Н. В. (2009). Нравственные основания мировоззренческих идей Н. М. Карамзина: дис. ... канд. филос. наук (09.00.05). Шуя: Шуйс. гос. пед. ун-т.

Сухов А. Д. (2016). Н. М. Карамзин // *Сухов А. Д. Русские философствующие историки*. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация». С. 49–71.

Шамигулин В. И. (2018). Провиденциализм. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01ccf680423c91ac2266b9cc> (дата обращения: 11.07.2024).

Ширинянц А. А., Ермашов Д. В. (2016). «Требуем более мудрости хранительной, нежели творческой»: политический консерватизм Н. М. Карамзина // *Кара-Мурза А. А., Шарова В. О., Яковлева А. Ф. (ред.)* Николай Карамзин и исторические судьбы России. К 250-летию со дня рождения. М.: Аквилон. С. 225–247.

The Idea of Providence in the Philosophy of History by N. M. Karamzin

Nikolay Chizhkov

PhD. (Philos.), Junior Research Fellow in Department of the Philosophy of Russian History.
Russian Academy of Sciences Institute of Philosophy (Moscow).
12/1, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: chizhkovns@iph.ras.ru

Abstract. In the article we analyze the role and place of the idea of Providence in the philosophical and historical concept of the great Russian historiographer, writer and thinker N. M. Karamzin (1766–1826). We show the connection between the idea of Providence and his concept of division into two types of laws: the laws of nature (laws of the real world) and the law of the moral world (law of freedom). It is noted that the idea of Providence differs in different Christian traditions and his idea of Providence correlates with the Russian Orthodox tradition. We make comparison of two similar concepts in the philosophy of history of N. M. Karamzin – “Providence” and “fate”, and we conclude that they do not coincide in meaning, and in some cases are even opposed to each other. Providence influences on peoples, countries, states, and their leaders, but fate does not have a higher meaning, it is a combination of accidents that a person resists.

Keywords: N. M. Karamzin, Russian thought, Providence, fate, philosophy of history, moral law, laws of the real world, Russia

For citation: Chizhkov N. S. (2024). The Idea of Providence in the Philosophy of History by N. M. Karamzin // *Patria*. Vol. 1. No. 4. P. 58–66.

doi: 10.17323/3034-4409-2024-1-4-58-66

REFERENCES

- Kantor V. K. (2016). Karamzin: samopoznaniye, ili Sotvoreniye yevropeyskoy Rossii [Karamzin: Self-knowledge, or The Creation of European Russia]. *Voprosy filosofii*, no. 12, pp. 123–128.
- Kantor V. K. (2023). Zavety Karamzina [Testaments of Karamzin]. *Filosoficheskiye pis'ma. Russko-yevropeyskiy dialog*, no. 1, pp. 11–40.
- Kara-Murza A. A. (2016a). K istokam liberal'no-konservativnogo diskursa N. M. Karamzina [To the Origins of N. M. Karamzin's Liberal-Conservative Discourse]. *Filologiya: nauchnyye issledovaniya*, no. 1 (21), pp. 101–106.
- Kara-Murza A. A. (2016b). Nikolay Mikhaylovich Karamzin: mezhdru liberalizmom i konservatizmom. Yubileynnye zametki [Nikolai Mikhailovich Karamzin: Between Liberalism and Conservatism. Anniversary Notes]. *Nikolay Karamzin i istoricheskiye sud'by Rossii. K 250-letiyu so dnya rozhdeniya* [Nikolai Karamzin and the Historical Destinies of Russia. To the 250th Anniversary of His Birth] (ed. by A. A. Kara-Murza, V. L. Sharova, A. F. Yakovleva), Moscow: Aquilon, pp. 9–20.
- Karamzin N. M. (2009a). Marfa-posadnitsa, ili Pokoreniye Novagoroda [Marfa the Posadnitsa, or The Conquest of Novgorod]. Karamzin N. M. *Polnoe sobranie sochinenij: v 18 t. T. 15* [Full coll. cit.: 18 vols. Vol. 15]. Moscow: Terra Publ., pp. 108–147.
- Karamzin N. M. (2009b). Melodor k Filaletu [Melodorus to Philaethes]. Karamzin N. M. *Polnoe sobranie sochinenij: v 18 t. T. 17* [The Complete Works: in 18 vols. Vol. 17]. Moscow: Terra Publ., pp. 17–21.
- Karamzin N. M. (2009c). Mysli ob istinnoy svobode [Thoughts on True Freedom]. Karamzin N. M. *Polnoe sobranie sochinenij: v 18 t. T. 17* [The Complete Works: in 18 vols. Vol. 17]. Moscow: Terra Publ., pp. 45–46.

Karamzin N. M. (2009d). *Nechto o naukakh, iskusstvakh i prosveshchenii* [Something about the Sciences, Arts and Education]. Karamzin N. M. *Polnoe sobranie sochinenij: v 18 t. T. 17* [The Complete Works: in 18 vols. Vol. 17]. Moscow: Terra Publ., pp. 391–407.

Karamzin N. M. (2009e). *Pis'ma russkogo puteshestvennika* [Letters of a Russian Traveler]. Karamzin N. M. *Polnoe sobranie sochinenij: v 18 t. T. 13* [The Complete Works: in 18 vols. Vol. 13]. Moscow: Terra Publ., pp. 7–472.

Karamzin N. M. (2009f). *Istoriya gosudarstva Rossiyskogo* [History of the Russian State]. Karamzin N. M. *Polnoe sobranie sochinenij: v 18 t. T. 11* [The Complete Works: in 18 vols. Vol. 11]. Moscow: Terra Publ., 432 p.

Karamzin N. M. (2009g). *Rytsar' nashego vremeni* [A Knight of Our Time]. Karamzin N. M. *Polnoe sobranie sochinenij: v 18 t. T. 15* [The Complete Works: in 18 vols. Vol. 15]. Moscow: Terra Publ., pp. 55–77.

Kartashev A. V. (2011). *Vossozdaniye svyatoy Rusi* [Recreating Holy Russia]. Available at: http://azbyka.ru/otechnik/Anton_Kartashev/vossozdanie-sv-rusi/5 (date of access: 11 July 2024).

Kuvshinova N. V. (2009). *Nravstvennyye osnovaniya mirovozzrencheskikh idey N. M. Karamzina*. [Moral Foundations of N. M. Karamzin's Worldview Ideas] (PhD Thesis). Shuya: Shuisky State Pedagogical University.

Shamshurin V. I. (2018) *Providentsializm* [Providentialism]. Available at: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01ccf680423c91ac2266b9cc> (date of access: 11 July 2024).

Shirinyants A. A., Yermashov D. V. (2016). “Trebuyem boleye mudrosti khranitel'noy, nezhe li tvorcheskoy”: politicheskii konservatizm N. M. Karamzina [“We Demand More Guardian Wisdom than Creative Wisdom”: The Political Conservatism of N. M. Karamzin]. *Nikolay Karamzin i istoricheskiye sud'by Rossii. K 250-letiyu so dnya rozhdeniya* [Nikolai Karamzin and the Historical Destinies of Russia. To the 250th Anniversary of His Birth] (ed. by A. A. Kara-Murza, V. L. Sharova, A. F. Yakovleva), Moscow: Aquilon, pp. 225–247.

Sukhov A. D. (2016). N. M. Karamzin. Sukhov A. D. *Russkiye filosofstvuyushchiye istoriki* [Russian Philosophizing Historians], Moscow: Kanon+ ROOI “Rehabilitation”, pp. 49–71.

Zhukova O. A. (2016). N. M. Karamzin: filosofskiy profil' rossiyskoy istorii [N. M. Karamzin: Philosophical Profile of Russian History]. *Nikolay Karamzin i istoricheskiye sud'by Rossii. K 250-letiyu so dnya rozhdeniya* [Nikolai Karamzin and the Historical Destinies of Russia. To the 250th Anniversary of His Birth] (ed. by A. A. Kara-Murza, V. L. Sharova, A. F. Yakovleva), Moscow: Aquilon, pp. 20–42.

Тезис о всесубъективности Бога в философии религии Линды Загзебски

Михаил Хорт

Кандидат философских наук, доцент.

Казанский (Приволжский) федеральный университет (Казань).

Российская Федерация, 420008, Казань, ул. Кремлевская, 18.

E-mail: mikhort@gmail.com

Аннотация. Статья посвящена обсуждению оригинального понимания атрибута всеведения, которое представлено в работах современного философа религии и эпистемолога Линды Загзебски. Исследование основано преимущественно на критическом прочтении монографии «Всесубъективность: эссе о Боге и субъективности», а также статей и материалов лекций Загзебски. В частности, автор рассматривает концептуальные причины, заставляющие Загзебски вводить понятие «всесубъективность», которое призвано обозначить способность Бога испытывать опыт «от первого лица» любого сознательного разумного существа. Рассматриваются два основных довода в пользу постулирования данного атрибута: аргумент от философии сознания, выводимый из мысленного эксперимента Ф. Джексона, а также аргумент от семантики индексикалов, основанный на идеях Дж. Пэрри. После этого оцениваются четыре модели всесубъективности, предлагаемые Загзебски: модель эмпатии, перцептуальная модель, панэнтеизм и метафора света. Далее автор разбирает возможные теологические следствия, связанные с постулированием атрибута всесубъективности. В связи с этим отдельно обсуждаются смысл молитвы, божественного провидения и любви, а также религиозной морали и божественного суда. Описав концепцию Загзебски, автор разрабатывает ряд критических аргументов, при помощи которых обосновывает необязательный характер атрибута всесубъективности. Первый контраргумент основан на идеях Ч. Макинтоша по поводу религиозной онтологии. Второй контраргумент основан на представлении У. Мандера о том, что субъективный опыт не является формой знания с божественной перспективы. Наконец, третий критический довод основан на идее, что мыслимы когнитивные состояния, которые было бы противоречиво приписывать Богу.

Ключевые слова: всесубъективность, Л. Загзебски, всеведение, божественные атрибуты, эмпатия, субъективность, квалиа

Для цитирования: Хорт М. Г. (2024). Тезис о всесубъективности Бога в философии религии Линды Загзебски // Patria. Т. 1. № 4. С. 67–88.

Введение

Линда Загзебски известна отечественному философскому сообществу, прежде всего, как представитель современной американской теории познания. Ее исследования в области эпистемологии добродетелей широко обсуждаются в российских публикациях, хотя ни одна из ее книг до сих пор не переведена на русский язык. Несмотря на устойчивый интерес к эпистемологическим идеям Загзебски, ее многочисленные работы в области философии религии остаются малоизученными в России. При этом, по признанию самой Загзебски, ее академическая карьера началась с исследований по естественной теологии, а в качестве одной из наиболее авторитетных философских фигур она называется Аквината (Aerts, 2018).

В данной статье будет рассмотрен тезис о всесубъективности Бога, который является центральным в философии религии Загзебски. Он представлен ею в ряде лекций (Zagzebski, 2013) и статей (Zagzebski, 2007; 2008; 2016), которые были суммированы в виде монографии, вышедшей

в августе 2023 года (Zagzebski, 2023). Мотивация Загзебски к написанию данной книги носит личный характер. Как она утверждает, ей попросту «нравится атрибут всесубъективности, поскольку он напрямую связывает высокий метафизический взгляд на Бога как на высшее совершенное бытие с библейским повествованием о существе, которое лично взаимодействует с людьми, разделяя их жизнь с ее испытаниями и страданиями» (Zagzebski, 2023: 27). Подобная мотивация позволяет Загзебски выйти за рамки характерного для аналитической философии религии стиля исследования. Например, она уделяет больше внимания исторической ретроспективе, а не логико-лингвистическим аспектам обсуждаемой проблемы. Также она цитирует источники, которые могут показаться неожиданными для данной области, в частности, для нее важными оказываются работы М. Бахтина.

В последующих разделах этой статьи осуществляется краткая реконструкция представленных в работах Загзебски доводов в пользу введения атрибута всесубъективности. Затем рассмотрена имеющаяся критика тезиса Загзебски в статьях других авторов. В конце я предлагаю собственный аргумент против тезиса о всесубъективности. Исследование сосредоточено на тех аспектах работы Загзебски, которые касаются философии религии и естественной теологии. За рамками обсуждения остаются вопросы, связанные с христологией и объяснением Троицы, поскольку они привязаны к конкретной религии и являются узко теологическими. Также я не касаюсь возможной критики, которую частично рассматривает сама Загзебски, уделяя внимание только тем возражениям, которые ею не упоминаются.

1. Всесубъективность и когнитивное совершенство Бога

Всеведение является предметом так называемой теологии «совершенного бытия», которая, как принято считать, возникает в «Прослогионе» Ансельма Кентерберийского (Heylen, 2024). В священных текстах этот атрибут упоминается столь же часто, как и всемогущество. К примеру, в Псалтири имеются следующие строки:

Господи! Ты испытал меня и знаешь. Ты знаешь, когда я сажусь и когда встаю; Ты разумеешь помышления мои издали. Иду ли я, отдыхаю ли – Ты окружаешь меня, и все пути мои известны Тебе. Еще нет слова на языке моем, – Ты, Господи, уже знаешь его совершенно. Сзади и спереди Ты объемлешь меня, и полагаешь на мне руку Твою. Дивно для меня ведение Твое, – высоко, не могу постигнуть его! (Пс. 138: 1–6).

В этом фрагменте имеется ряд утверждений относительно божественного всеведения. Во-первых, Бог знает все относительно актуально происходящих событий. Во-вторых, Бог знает все относительно человеческих помыслов. В-третьих, Бог имеет знание относительно помыслов и событий, которым только предстоит произойти в будущем. Наконец, в-четвертых, Бог обладает совершенным знанием в том смысле, что все перечисленное выше Он знает одномоментно. Из всего этого выводимо общее определение, которое может быть сформулировано следующим образом: S всеведущ = (df) для каждой пропозиции p , если p истинно, то S знает

р (Wierenga, 2008). Такое определение описывает то, что можно назвать «пропозициональным всеведением». Но что, если божественное знание распространяется не только на пропозиции, но также на содержание сознательных состояний?

Обсуждение всеведения традиционно, начиная с трудов Августина (Augustine, 2010) и Боэция (Boethius, 2015), связывают с дискуссией о божественном предзнании, которая тесно сопряжена с проблемой свободы воли. Обычно речь идет именно о пропозициональном всеведении и знании будущих положений дел. Но есть еще одно эпистемическое следствие из постулированной данного атрибута. Загзебски считает, что из божественного всезнания должно следовать, что Бог не только предвидит мои будущие поступки и не просто знает о моих помыслах, эмоциях и желаниях. Он должен также знать, каково это – обладать данными помыслами, эмоциями и желаниями. Бог не просто знает меня, но Он также знает, каково это – быть мной в каждый конкретный момент времени. Этот атрибут, производный от всезнания, Загзебски называет «всесубъективностью» (omnisubjectivity) и определяет его как «свойство сознательно постигать с совершенной точностью и полнотой перспективу от первого лица каждого сознательного существа» (Zagzebski, 2008: 231). Таким образом, она дает более широкую трактовку всезнания, которую можно назвать «феноменальным всеведением».

1.1. Аргумент от философии сознания

В основе тезиса о всесубъективности Бога находится простая мысль, что знание «от первого лица» отличается от знания «со стороны». Метафизическим основанием для подобной дистинкции служит то, что Загзебски считает объективное и субъективное в равной степени существующим. Мир объективного – это еще не весь мир. При этом носителем субъективности является «самость» (self), отличающаяся от «Я». Последнее трактуется как противоположная физическому картезианская сознательная субстанция, или ментальное. Загзебски принципиально не отождествляет дистинкцию ментальное/физическое и дистинкцию субъективное/объективное, заявляя, что «объективное не исчерпывает реальность, независимо от того, исчерпывает ли физическое объективное или нет» (Zagzebski, 2023: 8). По ее мнению, существуют сознательные существа, которые не обладают самостью, а значит и субъективностью. Для возникновения самости необходима осведомленность (awareness) относительно непрерывности сознания (conscious continuity). Как сознательные состояния, так и самость требуют наличия перспективы первого лица. Но они имеют важное различие, которое Загзебски объясняет, привлекая концепцию Линн Бейкер о простой (rudimentary) и прочной (robust) перспективе первого лица. Последняя заключается в способности полагать себя в качестве объекта собственной мысли. Как пишет Бейкер, «прочная перспектива первого лица – это концептуальная способность, присущая только человеку, способность воспринимать себя как себя, от первого лица, не прибегая к имени, описанию или другому способу референции от третьего лица»

(Baker, 2013: 31). Такая перспектива первого лица является условием самости и субъективности в понимании Загзебски.

Эпистемической особенностью прочной перспективы первого лица является ее принципиальная недоступность для внешней оценки. При этом она может быть оценена и познана самой субъективностью. Подобное размышление Загзебски иллюстрирует, ссылаясь на известный мысленный эксперимент «комната Мэри», предложенный философом Фрэнком Джексон (Jackson, 1982). Изначально этот эксперимент должен был способствовать критике физикализма в дебатах о природе сознания. Но Загзебски не интересуется спор по поводу физикализма. Ее позиция в том, что субъективность представляет собой нечто, что существует так же, как существует все объективное, а значит может быть познано. Иными словами, ее интересуют эпистемические следствия из эксперимента Ф. Джексона.

Для Загзебски важно, что история с Мэри демонстрирует разницу в когнитивных состояниях. Одно дело – знать что-то по описанию, совсем другое – знать что-то от первого лица, обладать квалиа. Даже если мы не готовы согласиться, что Мэри, выходя из своей черно-белой комнаты, узнает что-то в смысле приобретения дополнительных убеждений о природе цвета, следует признать, что она, по крайней мере, теперь находится в неизвестном ей до этого когнитивном состоянии. Это нечто новое, и оно существует. Даже если Мэри не получает дополнительных убеждений о красном цвете, она все равно получает новый опыт. Но также она получает знание о том, каково это – испытывать подобный опыт. Причем иметь подобный опыт будет эпистемически предпочтительнее, чем иметь лишь знание от третьего лица о том, что кто-то видит красный цвет. Но если мы определяем божественное всеведение как когнитивное совершенство, то оно должно включать в себя возможность обладать квалиа, идентичным квалиа любого субъекта, потому что обладать знанием как от первого лица, так и от третьего, эпистемически предпочтительнее, чем обладать знанием лишь с позиции стороннего наблюдателя. Следовательно, всеведение, будучи когнитивным совершенством, предполагает всесубъективность. Загзебски считает, что «квалиа [Мэри] после выхода из комнаты отличается от того [опыта], что был ранее. Когнитивно совершенное существо должно быть способно различать их, а когнитивно совершенный Творец должен быть способен отличить одну часть своего творения от другой» (Zagzebski, 2008: 233).

Не стоит трактовать атрибут всесубъективности только в смысле возможности для Бога иметь доступ к качественным состояниям любых сознательных существ. Для Загзебски важно, что когнитивное совершенство Бога предполагает возможность иметь знание с разных позиций одновременно: как от первого, так и от третьего лица. Рассмотрим на простом примере. Допустим, что я ем яблоко и сообщаю вам, что оно сладкое и его вкус мне нравится. Разница между нашими убеждениями относительно данной ситуации очевидна. Я знаю, каково это, будучи мной, ощущать сладость и наслаждаться вкусом яблока, тогда как вы знаете следующее: он наслаждается сладостью яблока. Я могу пытаться составить предельно точные описания своего опыта, но вы все равно не сможете

его испытать. Правда, вы можете вообразить, каков мой опыт. Но в этом случае ваша квалика будет вызвана актом воображения (или памяти, если попытаетесь вспомнить, как сами ели яблоко), но не чувственного восприятия. Таким образом, наше знание качественно отличается: разница в когнитивных состояниях определяет разницу в самих убеждениях. В свою очередь, всесубъективность предполагает, что Бог обладает как моим знанием, так и вашим одновременно. И вместе с этим Он сохраняет собственную перспективу. Если вы тоже будете есть яблоко и наслаждаться им, Бог будет знать, каково наслаждаться яблоком, будучи мной, и каково наслаждаться яблоком, будучи вами, а также будет знать, как сторонний наблюдатель, что мы наслаждаемся яблоками. В подобной возможности состоит когнитивное превосходство Бога. Он не просто знает больше пропозициональных истин, но также способен испытывать несравненно более многообразный когнитивный опыт.

Все это рассуждение можно кратко представить в виде следующего аргумента:

P1. Обладать осведомленностью о собственных сознательных состояниях – это обладать субъективностью.

P2. Обладание субъективностью позволяет формировать знание особого типа.

P3. Когнитивно совершенный Бог обладает знанием любого типа.

C1. Следовательно, всезнающий Бог обладает осведомленностью о любых сознательных состояниях.

1.2. Аргумент от индексикалов

Аргумент «от комнаты Мэри» является основным, но не единственным для Загзебски. Она также утверждает, что между знанием от первого лица и знанием со стороны имеется важное семантическое различие. Как правило, предложения, выражающие субъективные убеждения, содержат в качестве своего элемента индексикалы. Так как значение индексикалов зависит от того, кто и в каком контексте их произносит, то и выражения, содержащие подобные термины, меняют свое значение вслед за ними. Поэтому выражение «я наслаждаюсь сладостью яблока» имеет разное значение в зависимости от того, кто его произносит. Если произносимое мною предложение, включающее индексикал, является выражением некоторого знания, то оно в силу семантических причин может быть доступно только мне (или ограниченной группе людей, если это предложение с индексикалом вроде «здесь»). Такое знание можно назвать субъективным в том смысле, что только образующий его субъект имеет доступ как к факторам обоснования убеждения, составляющего знание, так и привилегированный доступ к условиям его истинности. Загзебски настаивает, что подобное знание уникально. И если мы допустили, что Бог знает все, то мы также должны заключить, что Он имеет доступ к факторам обоснования и условиям истинности для убеждений относительно субъективного опыта.

Загзебски предлагает рассмотреть следующие высказывания (Zagzebski, 2023: 4–10): (1) «Я устроила беспорядок на рынке, и все на меня

смотрят»; (2) «Л. З. устроила беспорядок на рынке, и все на нее смотрят». Даже если представленные высказывания содержат одну пропозицию (хотя Загзебски разбирает аргументы в пользу того, что здесь, вероятно, имеются разные пропозиции), они существенно различаются в эпистемическом отношении. От первого лица Л. З. знает, что она выражает (1), а кто-то другой знает, что выражает (2). Как Л. З., так и внешний наблюдатель, возможно, знают одну и ту же пропозицию, но это все равно разное знание. Дело в том, что Л. З. и прохожий отличаются в своих состояниях. Прочная перспектива первого лица позволяет сочетать убеждения, что «я устроила беспорядок» и «Линда Загзебски устроила беспорядок», то есть относиться к себе как к объекту и субъекту, тогда как перспектива третьего лица позволяет быть убежденным только в том, что «Л. З. устроила беспорядок». Здесь резонно сослаться на Дж. Перри, который пишет: «Любой может поверить Джону Перри, что он создает беспорядок. И любой может находиться в состоянии убеждения, классифицируемом предложением “Я создаю беспорядок”. Но только я могу иметь такое убеждение, находясь в этом состоянии» (Perry, 1979: 19).

Индексикал «Я», содержащийся в указанных выражениях, – это особая категория, которая имеет эпистемическое значение, но не является (по Перри) частью фундаментальной онтологии. Иными словами, представленность пропозиции через высказывание с индексикалом указывает на уникальный тип убеждения, а не на особое положение дел в мире. В выражении типа (2) есть описательное понятие «Линда Загзебски», которое может быть отделено от «самопонятия», выраженного через индексикал. В опыте Л. З. самопонятие отделено от описательного понятия эпистемически, но не онтологически. Но если самопонятия могут быть частью убеждений, составляющих знание, то всеведущий Бог должен обладать доступом к ним. Это и предполагается в представлении о всесубъективности Бога. Таким образом, как заключает по этой теме Загзебски, пропозициональное знание не исчерпывает всего знания, подобно тому, как объективное не исчерпывает всей области фундаментальной онтологии.

2. Модели всесубъективности

2.1. Эмпатия

Помимо доводов в пользу того, почему нам стоит принять всесубъективность, Загзебски предлагает несколько моделей, объясняющих, как мы можем представить этот атрибут (Zagzebski, 2023: 58–88). К ним относятся модель эмпатии, перцептуальная модель, модель панэнтеизма, а также метафора света. Основной является модель эмпатии, в рамках которой Загзебски предлагает аналогию с человеческой способностью к сопереживанию для лучшего объяснения рассматриваемого ею божественного атрибута. Отметим, что она не занимается психологией, поэтому уведомляет:

...я не предлагаю теорию эмпатии. Я начинаю с опыта, который, как мне кажется, есть у каждого, чтобы затем мы могли представить себе, как расширить этот опыт и применить его к воображаемому принятию целого ряда психических состояний,

помимо эмоций и чувств, и мы можем использовать это как модель для понимания Богом всех психических состояний существа (Zagzebski, 2023: 65).

Под эмпатией подразумевается способность обладать эмоцией, схожей с эмоцией другого человека. Посредством эмпатии мы способны образовывать что-то вроде копии опыта других сознательных существ. В общих чертах механизм эмпатии Загзебски описывает следующим образом. Допустим, что есть два субъекта: S1, наслаждающийся вкусом яблока, и имеющий аллергию на яблоки S2, наблюдающий за первым субъектом. Хотя S2 сам не употребляет яблоки, ничто не мешает ему порадоваться за друга. Под эмпатией здесь будет подразумеваться следующее: (a) тот факт, что S1 наслаждается вкусом яблока, является достаточной причиной для S2 испытать схожую эмоцию; (b) S2 действительно стремится принять точку зрения S1; (c) S2, принимая точку зрения S1, сохраняет собственную перспективу. Исходя из этих условий, мы можем утверждать, что эмпатическая эмоция людей всегда является репрезентацией: тот, кто сопереживает, не принимает интенциональный объект эмоции переживающего, но полагает в качестве собственной интенции саму эмоцию того, кому он сопереживает.

По мнению Загзебски, эмпатия может быть мотивирована либо любовью к другому человеку (тогда эмпатия совпадает с симпатией), либо устойчивым желанием понять его чувства (в этом случае эмпатия и симпатия могут быть различны). В любом случае, эмпатия должна быть рассмотрена как способность образовывать копии чувств других людей. При этом тот, кто сопереживает, не обязательно должен быть согласен с тем, к кому он проявляет эмпатию. Предложенная Загзебски модель эмпатии не предполагает, что сопереживание влечет согласие. S2 может радоваться тому, что S1 наслаждается яблоками, считая при этом, что для него самого яблоки вредны из-за аллергии. Отсюда следует две важных послышки: во-первых, можно сопереживать тем, с кем мы не согласны (и даже тем, чьи убеждения или эмоции нам неприятны), а, во-вторых, сопереживающий всегда понимает, что его чувства и эмоции – это копии того, что испытывает переживающий.

Всесубъективность Бога, в представлении Загзебски, является «совершенной полной формой эмпатии» (perfect total empathy). Когда Бог сопереживает чувствам человека, Он предельно точно испытывает чувства того, кто является объектом Его эмпатии. Ограниченность человеческой эмпатии в том, что она никогда не может образовывать абсолютных подобию эмоций, так как у людей нет полного доступа к ментальным состояниям друг друга. Человеческая эмпатия репрезентативна, тогда как совершенная полная эмпатия не репрезентативна. Так как Бог фактически имеет доступ ко всем нашим ментальным состояниям, то Его опыт может быть идентичен нашему опыту.

При этом причина такого переживания не тождественна причине, которая вызывает эмоцию или чувство в объекте божественной эмпатии. Если я наслаждаюсь яблоком, то непосредственной причиной моего наслаждения является само яблоко, его вкусовые качества. Неправильно утверждать, что и Бог в этот момент буквально наслаждается вкусом ябло-

ка, потому что это приводит к утверждению, что в случае моего упоения ненавистью или гордыней Бог также испытывает ненависть и гордыню. Бог знает, каково это – испытывать ненависть или наслаждение, будучи мной. Но это знание вызвано в Нем эмпатией, а не теми непосредственными причинами (например, объектами интенциональных состояний, то есть вещами в мире), которые заставляют меня ненавидеть или наслаждаться.

Таким образом, всесубъективность подразумевает, что Бог имеет доступ ко всем нашим ментальным состояниям, не утрачивая собственной божественной перспективы. Важный момент заключается в том, что мы имеем лишь представление о человеческой эмпатии, а значит мыслим и описываем ее через репрезентацию. Бог имеет прямое, не репрезентативное знание. Нам сложно это представить, считает Загзебски, но мы должны теоретически это постулировать, чтобы не прийти к противоречию с другими атрибутами, в частности, божественным совершенством и благостью.

Еще одна аналогия, которая встречается в этом контексте у Загзебски, – это сравнение всесубъектности со способностью человека сопереживать героям художественных произведений (Zagzebski, 2016: 448). Она считает, что наша способность понимать мотивы негативных героев литературных произведений не приводит к тому, что мы сами обязательно становимся злее. Читая книги, мы зачастую представляем себя на месте персонажей, сопереживаем их чувствам и пытаемся разобраться в их взглядах, но в то же время продолжаем осознавать, что мы не являемся данными персонажами. Если я сам ригористично осуждаю, например, гордыню, то я также буду негативно реагировать на эмпатическую передачу этой эмоции. В эмпатических представлениях мы никогда не забываем о себе, своих собственных чувствах и восприятиях. А так как всесубъективность – это совершенная полная эмпатия, то, по убеждению Загзебски, нет никакой опасности, что Бог делает тот же выбор, что и мы, даже имея доступ к нашей несовершенной субъективности.

2.2. Перцептуальная модель

Следующая модель, которую предлагает Загзебски, называется «перцептуальной». В рамках этой модели всесубъективность объясняется через аналогию с чувственным восприятием. Всесубъективный Бог в этом случае рассматривается как тот, кто актуально видит все. Эта идея, как считает Загзебски, встречается во всех монотеистических религиях, поскольку она легка для понимания обычными верующими, а не только богословами. Эта модель может быть объяснена через символическое представление (например, через описание Бога как всевидящего ока). Но Загзебски считает, что нужно помнить следующее: говоря о божественном видении, мы должны идти дальше, чем отождествлять это видение с человеческим зрением. Бог имеет возможность видеть не только со стороны, но и от первого лица. В этом пункте аналогия с оком не вполне корректна. Человек может рефлексировать над своими чувствами, но он по-

нимает, что сама рефлексия не есть чувство *per se*. Загзебски пишет, что когда мы думаем о своей боли как о боли, эту мысль может подслушать Бог, но эта мысль не является болью (Zagzebski, 2023: 72). Переживание или чувствование боли – это состояние, требующее осведомленности, а значит, субъективности. Поэтому, говоря о божественном всезнании, вероятно, было бы правильнее использовать аналогию не со зрением, а с осязанием. Всевидящее око не просто наблюдает, но и буквально чувствует то, что чувствует объект наблюдения. Эта аналогия более точная, хотя необходимо всегда подчеркивать, что это восприятие не с внешней точки зрения. Восприятие с «внутренней» перспективы и есть то, что объясняется через атрибут всесубъективности.

2.3. Панэнтеизм

Простота перцептуальной модели, как считает Загзебски, может быть убедительной для богословов и философов, которым необходима не только наглядная аналогия, но и некоторое онтологическое описание (Zagzebski, 2023: 73). Поэтому она также предлагает рассматривать все-субъективного Бога как условие панэнтеистического понимания мира.

Панэнтеизм – это позиция, которая близка к пантеизму, поскольку утверждает необходимую связанность всего существующего и Бога, но не отождествляющая мир с «телом Бога» или чем-то подобным. Панэнтеизм утверждает, что все существующее существует в Боге, но не тождественно Ему. Иными словами, Бог и мир находятся в отношении подчинения и включения: мир содержится в Боге, но не исчерпывает Его.

Подобный взгляд является распространенным в истории философии. Элементы панэнтеизма прослеживаются уже у пифагорейцев, а затем, благодаря Платону и Плотину, расцветают в христианской философии (прежде всего, у Августина). В современной философии подобная точка зрения возрождена благодаря Ричарду Суинберну (Swinburne, 1977) и Чарльзу Хартсхорну (Hartshorne, 1941). По утверждению последнего, преимущество панэнтеизма заключается в том, что

он отличает Бога от «всего» и в то же время делает его включающим в себя все. Кажущийся парадокс исчезает, когда мы видим, что «все», которое в Боге, но не весь Бог, – это обычная совокупность фактического, контингентного существования, тогда как все, чем является Бог, – это совокупность (простирающаяся в бесконечное прошлое время и почти вся неизвестная нам), включающая, помимо обычных причин, действующее всеохватное целое, влияющее на свои части (Hartshorne, 1941: 348).

Таким образом, важное преимущество панэнтеизма – в том, что он дает онтологическую перспективу, поддерживающую наши представления из области религиозной эпистемологии. Прежде всего, речь идет о важной идее постижения человеком Бога, а также Богом – человека. Постигание – это форма единения с постигаемым. Если Бог и мир принципиально отделены друг от друга, то постижение невозможно.

Модель панэнтеизма дополняется Загзебски важной (похоже, что в личном, а не полемическом смысле) метафорой света. Бог во многих религиях описывается как пронизывающий бытие свет, для которого нет и не может быть никакой преграды. Но если субъективность является чем-

то, то свет должен достигать и этого аспекта творения. Потенциал метафоры света в том числе в том, что она предлагает аналогию, в которой пронизывающий все Бог не испытывает влияния со стороны того, с чем Он соприкасается. Загзебски считает, что для божественного света наша субъективность подобна стеклу, через которое Он проходит, не переставая быть самим собой:

Аквинат говорит, что если бы свет знал себя, то он знал бы все цвета. Все цвета предсуществуют в белом свете. Это простое замечание заставляет меня представить себе все творение, исходящее из Бога, как свет, струящийся из своего источника в божественном сознании, чтобы создать красочную вселенную. Мы могли бы сравнить каждое субъективное состояние с отдельным цветом в бесконечной радуге цветов, вытекающих из божественного света (Zagzebski, 2023: 81).

По мнению Загзебски, всесубъективность была бы проблемой только в том случае, если бы существовали состояния, которые по своей сути аморальны – или если бы эмпатическое образование таких состояний в сознании Бога также являлось аморальным. И хотя, согласно Загзебски, существуют такие субъективные состояния, которые являются аморальными, к ним относятся только те, которые связаны с выбором и решениями. Если действие безнравственно, то выбор совершить это действие также безнравственен. Однако это не затрагивает всесубъективного Бога, поскольку эмпатическое представление выбора не является выбором. Сделав выбор, я могу постараться понять и представить, почему кто-то другой делает выбор, противоположный моему. Однако в случае с эмоциями это невозможно, поскольку Загзебски утверждает, что невозможно сопереживать эмоциям, не принимая их на себя. Поскольку, согласно Загзебски, не существует аморальных эмоций, а аморальным являются только выбор и решения, то, следовательно, Бог не пострадает, если, будучи вездесущим светом, сблизится с нашей субъективностью.

3. Возможные теологические следствия

Л. Загзебски считает, что всесубъектность позволяет объяснить некоторые важные аспекты религии: смысл молитвы, божественного суда и провидения, а также религиозной этики (Zagzebski, 2023: 30–58). Также она касается специфических тем из христианской теологии (прежде всего, объяснения Троицы и христологии). В данном разделе будут рассмотрены только универсальные темы естественной теологии.

3.1. Смысл молитвы

Молитва – важнейшая религиозная практика, принимающая разные формы. Верующие практикуют как литургические совместные молитвы, так и индивидуальные. Молитвы могут произноситься вслух, а иногда оставаться неизреченными. Предполагается, что молитва будет услышана Богом вне зависимости от того, какую форму она принимает. Высшей формой молитвенной практики является буквальное следование императиву «непрестанно молитесь» (1 Фес. 5: 17). Отсюда возникает проблема идентификации молитвы, которая в различных вариациях возникает в

самых разных теологических и философских текстах. Например, в известном пассаже Августин задается вопросом: «Должны ли мы “без остановки” преклонять колено, простирать тело или поднимать руки...?» (Augustine, 2014: 107). Иными словами, должно быть объяснено, как Бог понимает и слышит молитвы, которые даже не были произнесены. Более того, в определенных ситуациях произнесение слов, составляющих текст молитвы, не является молитвой по существу (представим актера, который играет монаха). Отсюда следует, что молитва – это не просто слова, но определенное субъективное состояние. Бог способен это состояние идентифицировать и отличать от других.

Загзебски считает, что в нашей молитвенной практике мы относимся к Богу как всесубъективному, поскольку без постулирования данного атрибута проблематично решить проблему идентификации молитвы. Она считает, что в молитвенной практике наиболее важным является образование интенции, направленной на обращение к Богу, то есть не сама молитва, а то, что ей предшествует, – желание эту молитву совершить. Бог способен эту интенцию воспринять и эмпатически представить. Смысл молитвы для религиозной жизни, исходя из этого, состоит не в том, чтобы призвать Бога, обратить Его внимание на молящегося, но наоборот, чтобы верующий обратил внимание на Бога.

Всесубъективность предполагает, что Бог непосредственно посвящен во внутреннюю ментальную жизнь любого сознательного существа. Следовательно, Он знает и тех, кто молится, и тех, кто этого не совершает. Поэтому объяснение смысла молитвы через призвание Бога является противоречивым. Если же Бог не знает наших ментальных состояний, то прежде молитвы мы должны каким-то образом дожидаться контакта с Ним, ведь иначе молитва окажется обращенной в пустоту. Но так как предполагается, что любая молитва будет услышана, то вопрос о контакте с Богом не должен рассматриваться: Он знает о нашем желании молитвы еще до того, как она совершается. Если Бог действительно слышит все молитвы, то такой Бог, как заключает Загзебски, должен быть всесубъективным.

Необходимо отметить, что взгляд Загзебски на молитвенную практику не является, разумеется, оригинальным. Она остается в рамках весьма влиятельной и древней традиции понимания молитвы, которая стремится дать содержательное описание ее религиозного смысла («account-based strategies»), избежав редукционного описания исключительно как запроса к Богу («The Problem of Petitionary Prayer»). Этой традиции соответствует, например, представление Оригена о том, что «жизнь христианина должна быть непрерывной великой молитвой» (Origen, 1947: §12). Сюда же относится афоризм Августина «желание твоего сердца – это твоя молитва» (Augustine, 2014, 107). В современной теологии можно встретить схожие сентенции вроде утверждения евангелиста Джона Пайпера, что «дух зависимости» от Бога – это и есть молитва (Piper, 2004: 157), или слов Джона МакАртура, что молитвой является любое осознание Бога (MacArthur, 2011: 15–17).

3.2. Божественное провидение и любовь

Загзебски утверждает, что ни Божие провидение, ни любовь не нуждаются во всесубъективности, но вместе с этим атрибутом их можно легче объяснить. Если Бог обладает совершенной полной эмпатией, то Он имеет более глубокое понимание того, каково это – быть мной. Например, когда нам грустно, Бог не только знает, что нам грустно, но Он также знает, каково конкретно мне испытывать эту конкретную грусть. Бог не только знает о моей печали, но и присутствует в моей печали. Более того, Загзебски утверждает, что если Бог не понимает, каково каждому из его созданий переживать печаль или какие-то другие чувства, то создание этих чувств кажется жестоким, что приводит к проблеме теодицеи.

Присутствие Бога в моих эмоциях также позволяет Ему еще лучше понять, что для меня хорошо, а что плохо. В таком случае Бог знал бы, в чем именно нам нужна помощь, потому что Богу известно все, что мы чувствуем. Загзебски также утверждает, что Его любовь к нам является более глубокой, если Он обладает атрибутом всесубъективности, потому что тогда Бог обладает самым глубоким знанием, и ничто не скрыто от Него. Всесубъективный Бог знает все, что мы знаем о себе, и даже то, чего мы сами о себе не знаем. Аналогичным образом, всесубъективность может продемонстрировать, что Бог всегда с нами и что мы никогда не бываем одиноки, потому что Бог знает все, через что мы проходим. Всесубъективность становится способом сделать концепцию всеведения более личной.

3.3. Мораль и божественный суд

Загзебски утверждает, что всесубъективность может усилить религиозную этику:

...некоторые моральные философы считают, что точка зрения первого лица неизбежна при обсуждении этики. Если Бог всесубъективен, то божественная точка зрения не будет ограничена точкой зрения третьего лица. Она будет включать в себя точки зрения от первого лица; фактически, она будет включать в себя все точки зрения от первого лица (Zagzebski, 2008: 245).

Таким образом, перспектива Бога будет представлять собой сочетание перспективы от третьего лица и перспективы каждого человека от первого лица. Это означает, что Бог не просто имеет доступ ко всем фактам, но также может смотреть на все события как с объективной, так и с субъективной точек зрения. Это, по мнению Загзебски, делает Бога справедливым в подлинном смысле.

Совершенная справедливость Бога обуславливает совершенную справедливость Его суда. Согласно Загзебски, Бог должен быть способен испытывать совершенную полную эмпатию ко всем психическим состояниям человека, чтобы судить с совершенной точностью. Таким образом, всесубъективность становится необходимым условием для действительно справедливого суда Бога над людьми. Это означает, что Бог должен быть способен сопереживать всем субъективным состояниям даже грешников, потому что иначе Он не смог бы справедливо судить людей, совершающих безнравственный выбор. Помимо прочего, всесубъективность пред-

полагает, что Бог имеет возможность оценить наши чувства и желания при совершении поступков. Интересно отметить, что все это предполагает принятие деонтологического взгляда в области морали.

4. Критика

В данном разделе я рассмотрю возможную критику относительно вводимого Загзебски божественного атрибута. Среди критических аргументов мною разобраны только те, которые не рассматривает сама автор. Хотя литература по теме всесубъективности только формируется, откликов на данный момент достаточно, чтобы написать отдельную статью, посвященную исключительно критике всесубъективности. Соответственно, учитывая формат обзорной статьи, мною выбраны только те контр-аргументы, которые кажутся потенциально наиболее действенными. При этом я оставил в стороне некоторые интересные замечания. В частности, отдельного анализа заслуживает моральный по своей сути аргумент Адама Грина об «эмоциональном заражении» всесубъективного Бога, который, по его мнению, либо не является totally эмпатичным, либо подвержен предосудительным состояниям (Green, 2017). Также я не обсуждаю исследование Рафаэля Милье, которое представляет противоположный Загзебски взгляд на божественное всезнание: по мнению Милье, всезнание (в сочетании с неэмпирической вездесущностью) должно приводить не к всесубъективности, а к тому, что Бог – это философский зомби, не имеющий феноменального опыта вообще (Millière, 2014).

Также я не оцениваю критику, касающуюся формата текста и стиля обоснования, практикуемого Загзебски, хотя в этом отношении может быть высказано довольно много замечаний. В частности, на семинаре Московского центра исследования сознания, посвященном монографии Загзебски, участниками было отмечено, что ее описание мысленного эксперимента Ф. Джексона не вполне корректно, хотя он является основой аргументации. Также было сказано о существенных искажениях в исторической части работы, где Загзебски утверждает, что в античности не существовало проблемы субъективности. В дополнение к этому, кому-то может показаться необычным ее представление об эмпатии, которое не вполне соответствует современным психологическим теориям из этой области. Тем не менее, я склонен считать, что это не делает сам тезис о необходимости постулирования атрибута всесубъективности, выводимого из всеведения, менее достойным обсуждения с философской точки зрения.

4.1. Всесубъективность и время

Сначала я рассмотрю относительно простое возражение, которое предлагает Чад Макинтош (McIntosh, 2015). Он связывает вопрос о всесубъективности с религиозной онтологией. Для монотеистических религий традиционен взгляд, в соответствии с которым Бог является тем, кто находится за пределами любой временности. Бог существует в вечности, а время является одним из Его творений, которое, разумеется, Ему подвластно. Божественный опыт также характеризуется тем, что в нем нет ничего

становящегося. Как отмечалось в начале статьи, всезнание предполагает одномоментность того, что мы называем божественным опытом. Поэтому было бы неверно считать в буквальном смысле, что Бог может что-то узнавать в плане постепенного приобретения новых убеждений. Подобная эпистемология противоречила бы Его онтологии.

Исходя из вышесказанного, оказывается весьма сложным примирить вневременность Бога и всесубъективность, которая подразумевает приобщение к темпоральному опыту, имеющему начало и конец. Как отмечает сам Макинтош, «поскольку тварный опыт характеризуется временностью, всесубъективный Бог должен знать, каково это – иметь временной опыт. Но из-за временного характера такого опыта трудно понять, как Бог может знать, каково это, не находясь во времени» (McIntosh, 2015: 256).

Этот контраргумент предполагает, что трудно или даже невозможно объяснить, как вневременной Бог способен, например, знать, каково, будучи мной, ожидать публикации нового подкаста *Insolance*. Любой ответ будет предполагать отказ либо от вневременности, либо от всесубъективности. А поскольку первая альтернатива кажется более фундаментальной, то, заключает Макинтош, мы должны отказаться от тезиса Загзебски.

Некто может парировать, что Бог, создав время, должен во всех значимых аспектах знать, что оно собой представляет. Это точка зрения процессуальной теологии. Действительно, кажется важным, что всеведущий Бог точно знает, сколько длится любой промежуток времени: секунда, год или тысячелетие. Тем не менее, возражает Макинтош, проблема остается: субъективное восприятие времени может быть разным. Ключевой вопрос в том, может ли Бог действительно знать и понимать наш субъективный опыт времени, оставаясь в вечности. Это трудный вопрос для тезиса Загзебски.

Он становится еще сложнее, если мы вернемся к исходной дефиниции, которая определяла, что S всеведущ = (df) для каждой пропозиции p , если p истинно, то S знает p . С подобной формой определения легко не согласиться, поскольку она утверждает условную связь между наличием истинной пропозиции и божественным знанием: если нечто истинно, то Бог знает это. Но такое условие как будто ограничивает Бога. Мне видится, что здесь есть проблема, имеющая схожие черты с дилеммой Евтифрона. Следует ли Бог моральным предписаниям, или они всецело зависят от Его воли, а значит могут быть изменены? Аналогично: вызывают ли истинные пропозиции какие-то эпистемические состояния у Бога, или же Его эпистемические состояния, основанные на безусловной воле, определяют истинность пропозиций? Кажется, духу монотеистических религий соответствуют вторые дизъюнкты в обоих вопросах, ведь Бог не только всевидящий и всеблагий, но также всемогущий и не претерпевающий никакого внешнего воздействия, а значит Он не может быть ограничен ни моральными, ни семантическими принципами.

Но в таком случае условие из определения всеведения должно быть либо обратным, либо двусторонним, то есть должна быть эквивалентность между истинностью пропозиций и божественным знанием. Тогда верно

также следующее: для каждой пропозиции p , если Бог знает (убежден в?) p , то p истинна. Такая формулировка показывает, что Бог не узнает процессуально истинные пропозиции (они не открываются Ему в чувственном опыте или рефлексии), но детерминирует своим убеждением, какие пропозиции истинны, а какие нет. Для такого Бога нет потребности иметь временный когнитивный опыт, потому что такой опыт не определяет истинность каких-либо пропозиций. Даже если допустить, что Бог остается в этом случае всесубъективным, то эта всесубъективность в принципиальных чертах отлична от того описания, которое предложено Загзебски: каково, будучи мной, есть сладкое яблоко, Бог знает еще до того, как я съел это яблоко или вообще родился.

4.2. Лишний атрибут

По моему мнению, наиболее сильный аргумент против всесубъективности можно вывести из рассуждений Уильяма Мандера, представленных в статье «Знает ли Бог, каково это – быть мной?» (Mander, 2002). В сумме статья дает утвердительный ответ на поставленный автором в заголовке вопрос. Этот ответ в некоторых важных аспектах отличается от тезиса Загзебски. Впрочем, я не буду рассматривать апологетическую часть работы Мандера: заинтересованные читатели могут обратиться к первоисточнику, тогда как здесь мы выведем лишь критический довод, который может быть направлен на атрибут всесубъективности. Примечательно, что в своей итоговой монографии 2023 года, содержащей десятки ссылок на самую разную литературу (от Платона и Корана до Витгенштейна и Бахтина), Загзебски не нашла места для упоминания статьи Мандера, которая уже на уровне названия сообщает, что там обсуждается тот же вопрос, что и в ее собственной книге, а на уровне содержания содержит схожую последовательность выводов (за исключением критической части).

Мандер начинает рассуждение с простого шага, заявляя, что есть две группы убеждений, которые могут быть проблематичны в случае представления их в качестве божественного знания, но которыми вполне могут обладать люди. Во-первых, проблематично говорить о «внешних» условиях сознательного опыта в контексте Бога, потому что мы не можем представить трансцендентное существо субъектом такого опыта. Сюда относится все связанное с пространственно-временным воплощением (в общем-то, материальным существованием) – возможность ощущать форму предмета, отсчитывать время, представлять расстояния и пространство. Во-вторых, проблематично говорить, что Бог может иметь некоторые внутренние состояния. Например, может ли Бог волноваться о не написанной вовремя научной статье, бояться темноты или надеяться на выходной в конце трудной недели?

Далее Мандер показывает ограничения традиционного богословия по этим вопросам. Процессуальная теология пытается описать то, как Бог может понимать время, а христология использует фигуру Сына Божьего для объяснения возможности для Него испытывать страдания и другие человеческие чувства. Наиболее частый тезис здесь заключается в том,

что Бог знает обо всем существующем как Творец. Иными словами, все существующее (а это и время, и эмоции) является частью Его творения. Подобно тому, как инженер представляет назначение элементов механизма, Бог имеет возможность понимать смысл чувств, эмоций и субъективных убеждений. Но такое решение неудовлетворительно для Мандера. Хотя, как Творец, Бог, вероятно, знает, что из себя представляют чувства вообще, но следует ли из этого, что Он знает, что представляют из себя мои конкретные чувства и убеждения? А ведь вопрос состоит именно в этом. Поэтому Мандер заключает, что

трудность, которую я испытываю, представляя, каково это – быть летучей мышью, исчезает, когда я пытаюсь представить, каково это – быть другим человеком, похожим на меня. Но если предположить, что я знаю, каково это – испытывать те вещи, которые испытываете вы, знаю ли я тогда, каково это – быть вами? Как ни странно, нет. Нам очень трудно понять, что думают или чувствуют другие люди. Более того, мы задаемся вопросом, может ли какое-либо другое существо действительно знать, каково это – быть мной. Может ли кто-нибудь когда-нибудь узнать другого человека изнутри? (Mander, 2002: 434–435)

После этих предварительных рассуждений Мандер задается вопросом: а действительно ли для когнитивно совершенного Бога необходимо обладать перспективой первого лица каждого субъекта, чтобы мы считали Его подлинно и непротиворечиво всеведующим? Если мы серьезно отнесемся к утверждению, которое в начале данной статьи было проиллюстрировано ссылкой на Псалтирь, а именно что Бог не просто знает меня, но знает лучше, чем я сам, то, кажется, Ему не нужно эмпатически представлять мой опыт от первого лица. Это не даст доступа к особому типу знания, потому что из божественной перспективы это вообще не является знанием.

Идея здесь заключается в том, что, как ограниченный и несовершенный субъект, я на самом деле – *sub specie aeternitatis* – вообще обладаю не знанием, а скорее множеством более или менее правдоподобных мнений. Подлинным знанием обладает только Бог, а потому нет никакой необходимости для Него иметь доступ к моим несовершенным мнениям. Как утверждает сам Мандер,

Бог не знает, каково это – быть мной, ибо он знает меня лучше, чем я сам себя знаю. Он знает то, чего я не знаю и не понимаю о себе, то, что находится в моем бессознательном, то, что я неправильно представляю о себе, то, в чем я себя обманываю. Он знает все. Мы можем не знать или не понимать те силы, которые движут нами, но для Бога они не более скрыты, чем любые другие мысли и чувства. Бог знает истинного меня; человека, которым я являюсь на самом деле (Mander, 2002: 435).

Иными словами, даже в своих внутренних субъективных убеждениях мы можем обманываться или не обладать всей полнотой информации. Но всезнание тем качественно и отличается, что оно – подлинное знание. А значит, возможность иметь доступ к искаженной перспективе субъективных мнений не является ни условием, ни даже следствием рассматриваемого атрибута.

Сам Мандер недостаточно серьезно относится к этому аргументу, оставляя его лишь как «полезное замечание». Далее он предлагает описание того, как Бог все-таки может иметь доступ к перспективе первого

лица. Для этого он использует довольно тривиальную метафору «вложения» различных перспектив в одну общую. Например, говорит он, точка зрения университета по какому-то вопросу учитывает точку зрения отдельных колледжей. А взгляд Британии и Испании на международные отношения – это часть позиции Европейского союза (в этом аспекте статья Мандера, конечно, безнадежно устарела). Все эти рассуждения не кажутся адекватными в свете высказанного самим автором ключевого критического вопроса: в чем потребность для совершенного и всезнающего Бога иметь доступ к убеждениям отдельных субъектов с их страстями и несовершенными когнитивными способностями?

Более того, предложенные аналогии неуместны, поскольку хотя университет – это действительно собрание колледжей, а ЕС – суверенных государств, но кажется странным утверждать, что Бог – это собрание перспектив от первого лица всех сознательных существ. ЕС перестанет существовать, когда из него выйдут все страны, а университет закроется, если исчезнут его подразделения. Но Бог не перестанет существовать, если исчезнут все остальные субъекты. Проблема в том, что обсуждаемый монотеистический Бог, в отличие от названных коллективных субъектов, является единой и полновластной фигурой, который знает не через опыт кого-то или благодаря этому опыту, но лучше и больше, чем кто-либо.

4.3. Невозможное убеждение

Третье и последнее в рамках данной статьи возражение было задумано мною как попытка разработать аргумент, который касался бы чисто эпистемических вопросов, не затрагивая метафизику (как в случае аргумента Макинтоша) или теологические предпосылки (случай Мандера). По моему мнению, наиболее действенной будет не та критика, которая пытается объяснить, почему всесубъективность невозможна из-за неучтенных Загзебски метафизических или теологических условий бытия Бога, но которая обнаружит невозможность для Бога обладать каким-то конкретным и желательно простым убеждением от первого лица. Если такое убеждение будет найдено, то необходимость постулированная всесубъективности окажется под вопросом.

Как уже было показано, всесубъективность предполагает, что Бог может воспринимать наши убеждения как свои собственные; говоря словами Загзебски – «от первого лица». Но убеждения могут различаться по своим характеристикам. Одно из наиболее важных разделений – на обоснованные и необоснованные. Тогда если я обладаю обоснованным убеждением *p*, то когнитивно совершенный Бог также должен обладать обосновывающими причинами для *p*. Но что такое обоснование? М. Энгел указывает, что в эпистемологии под обоснованием могут подразумеваться два явления (Engel, 1992). С одной стороны, можно говорить о доксистическом обосновании, то есть об упорядоченных аргументах или доводах, которые поддерживают убеждение и указывают на его истинность. С другой стороны, есть персональное обоснование, под которым подразумевается некоторое состояние, в котором может пребывать субъект. Знания,

вызванные квалитативными состояниями, должны иметь прежде всего (а может даже исключительно) персональное обоснование. Если я испытываю боль, потому что прищемил палец, то обоснованием для меня является само это ощущение. Никакие внешние обоснования не являются релевантными при обсуждении того, действительно ли я испытываю боль. Вместе с тем есть большое количество убеждений, которые вызывают в нас состояние обоснованности, потому что они обоснованы доксистически. Допустим, если я внимательно ознакомился с доказательством геометрической теоремы и понял его, то это доказательство вызовет во мне состояние обоснованной убежденности в верности теоремы.

Теперь рассмотрим такого субъекта Sa, который является убежденным атеистом. Это значит, что он не просто не верит в Бога, но также выдвигает ряд обосновывающих доводов, которые поддерживают для него убеждение «Бога не существует». Эти доводы достаточны, чтобы он был персонально обоснован в данном убеждении. Sa может заявить от своего имени: p1 «я знаю, что Бога не существует». Но теперь поместим этого атеиста в мир всесубъективного Бога. Следуя за логикой Загзебски, мы должны утверждать, что когнитивно совершенный Бог не просто знает, что Sa не верит в Него, но также имеет доступ к факторам обоснования для убеждения «Sa не верит в Бога». Но так как данные обосновывающие факторы вызывают в Sa состояние обоснованной уверенности в несуществовании Бога (что, несомненно, само по себе является определенным сознательным состоянием), то Бог также должен иметь доступ и к нему. Таким образом, Бог должен быть обоснованно убежден в p1. Но так как это убеждение содержит индексикал «я», который в контексте божественного знания должен обозначать самого Бога (что, несомненно, Ему известно вместе с семантическим правилом замены идентичных), то, следовательно, Он должен быть обоснованно убежден в следующем: p2 «Бог знает, что Бога не существует». Такая пропозиция кажется логически и прагматически сомнительной, а соответствующее ей убеждение видится психологически невероятным.

Я считаю, что Бог не может мыслить со всей уверенностью свое несуществование лишь по той причине, что кто-то из людей персонально обоснован в Его несуществовании (и на этом основании имеет соответствующий «атеистический опыт» от первого лица). Чтобы ответить на подобное возражение, сторонникам всесубъективности нужно предпринять одно из следующих действий: либо объяснить, как для Бога возможно, чтобы Он имел квалиа персональной обоснованности в своем собственном несуществовании, либо доказать, что на самом деле люди не могут иметь квалии, соответствующие персональной обоснованности в несуществовании Бога (то есть нужно доказать, что на самом деле никто не является атеистом, что будет похоже на эпистемический газлайтинг). Обе опции влекут за собой огромное количество концептуальных трудностей, так что вариант отказа от всесубъективности может быть рассмотрен как наиболее приемлемый шаг.

Отмечу, что модель эмпатической репрезентации, предлагаемая Загзебски, как кажется, не способна адекватно объяснить ситуации, подоб-

ные описанной выше. Она несколько раз подчеркивает, что нет опасности, что Бог будет уязвлен нашей несовершенной природой, если будет иметь доступ к ментальным состояниям людей. Ведь его состояния вызваны не непосредственными причинами, но сопереживанием опыту человека. Однако все примеры, которые приводит Загзебски, относятся к состояниям, которые можно обозначить как внешние по отношению к Богу. Все ее примеры касаются людей и объектов в мире или же позитивных отношений к Богу со стороны человека. Но ведь есть огромное количество состояний, которые проблематично приписывать Богу даже в ограниченном смысле (когда они вызваны эмпатией, а не собственными познавательными актами). И это не состояния, которые являются плохими, а потому, кажется, противоречат Его благодати, или которые являются проблематичными, потому что конфликтуют с Его вневременностью. Интересны те состояния, которые невозможно представить как божественное знание, так как они противоречат самой сущности Бога, которая, как известно, тождественна существованию, а значит не может быть умалима. Бог, убежденный в своем несуществовании, – это невозможная сущность, которая, тем не менее, выводима из атрибута всесубъективности, предложенного Линдой Загзебски.

ЛИТЕРАТУРА

- Aerts S. (2018). Interview with Professor Linda Zagzebski. URL: <https://hiw.kuleuven.be/en/study/alumni/alumni-news/zagzebski> (дата обращения: 20.11.2024).
- Augustine (2010). On the Free Choice of the Will, on Grace and Free Choice, and Other Writings / transl. by P. King. Cambridge University Press.
- Augustine (2014). Expositions on the Book of Psalms // Schaff P. (ed.) The Complete Ante-Nicene & Nicene and Post-Nicene Church Fathers Collection. London: Catholic Way Publishing.
- Baker L. R. (2013). Naturalism and the First-Person Perspective. New York: Oxford University Press.
- Boethius (2015). On the Consolation of Philosophy / transl. by H. R. James. URL: <https://standardebooks.org/ebooks/boethius/the-consolation-of-philosophy/h-r-james/text> (date of access: 20.11.2024)
- Engel M. (1992). Personal and Doxastic Justification in Epistemology // Philosophical Studies. Vol. 67. Iss. 2. P. 133–150.
- Green A. (2017). Omnisubjectivity and Incarnation // *Tapoi*. Vol. 36. № 4. P. 693–701.
- Heylen J. (2024). Divine Omniscience: Complete Knowledge or Supreme Knowledge? // Szatkowski M. (ed.) *Ontology of Divinity*. De Gruyter. P. 109–124.
- Jackson F. (1982). Epiphenomenal Qualia // *Philosophical Quarterly*. № 32 (April). P. 127–136.
- MacArthur J. (2011). Alone with God: Rediscovering the Power and Passion of Prayer. Colorado Springs (CO): David C Cook.
- Mander W. J. (2002). Does God Know What It is Like to be Me? // *The Heythrop Journal*. Vol. 43. № 4. P. 430–443.
- McIntosh C. (2015). Linda Zagzebski. Omnisubjectivity: A Defense of a Divine Attribute // *European Journal for Philosophy of Religion*. Vol. 7. № 4. P. 254–258.
- Millière R. (2014). Is God a Zombie? Divine consciousness and omnipresence // *International Journal of Philosophy and Theology*. Vol. 75. № 1. P. 38–54.

Origen (1947). *On Prayer* // transl. by W. A. Curtis. Grand Rapids (MI): Christian Classics Ethereal Library.

Perry J. (1979). The Problem of the Essential Indexical // *Nous*. № 13, 1. P. 3–21.

Piper J. (2004). *When I Don't Desire God: How to Fight for Joy*. Wheaton (IL): Crossway Books.

Swinburne R. (1977). *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press.

Wierenga E. (2008). Omniscience // *Flint T. P., Rea M. (eds) The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press.

Zagzebski L. (2007). Omniscience // *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*. New York: Routledge. P. 261–270.

Zagzebski L. (2008) Omnisubjectivity // *Oxford Studies in Philosophy of Religion*. Vol. 1. P. 231–248.

Zagzebski L. (2013) Omnisubjectivity: A Defense of a Divine Attribute. *Aquinas Lecture 2013*. Milwaukee: Marquette University Press.

Zagzebski L. (2016). Omnisubjectivity: Why It Is a Divine Attribute // *Nova et vetera*. Vol. 14. № 2. P. 435–450.

Zagzebski L. (2023). *Omnisubjectivity: An Essay on God and Subjectivity*. New York (NY): Oxford University Press

The Thesis of the Omnisubjectivity of God in Linda Zagzebski's Philosophy of Religion

Mikhail Khort

PhD. (Philos.), Assistant Professor.

Kazan (Volga Region) Federal University (Kazan).

18 Kremlevskaya Str., Kazan, 420008, Russian Federation.

E-mail: mikhkort@gmail.com

Abstract. The article is devoted to an original understanding of the attribute of omniscience, which is presented in the works of the contemporary philosopher of religion and epistemologist Linda Zagzebski. The study is based primarily on a critical reading of the monograph "Omnisubjectivity: Essays on God and Subjectivity", as well as Zagzebski's articles and lecture materials. In particular, the author examines the conceptual reasons that lead Zagzebski to introduce the notion of 'omnisubjectivity', which is intended to denote God's ability to have a 'first-person' experience of any conscious sentient being. Two main arguments in favour of postulating this attribute are considered: an argument from philosophy of consciousness, derived from F. Jackson's thought experiment, and an argument from indexical semantics, based on the ideas of J. Parry. Four models of omnisubjectivity proposed by Zagzebski are then evaluated: the empathy model, the perceptual model, panentheism, and the metaphor of light. The author then discusses the theological implications of postulating the attribute of omnibjectivity. In this connection, the meaning of prayer, divine providence and love, as well as religious morality and divine judgement, are discussed separately. Having described Zagzebski's concept, the author develops a number of critical arguments by means of which he justifies the non-binding character of the attribute of omnisubjectivity. The first counterargument is based on ideas about religious ontology. The second counterargument is based on W. Mander's notion that perhaps subjective experience is not a form of knowledge from a divine perspective. Finally, the third critical argument is based on the idea that there are conceivable cognitive states that it would be contradictory to attribute to God.

Keywords: omnisubjectivity, L. Zagzebski, omniscience, divine attributes, empathy, subjectivity, qualia

For citation: Khort M. G. (2024). The Thesis of the Omnisubjectivity of God in Linda Zagzebski's Philosophy of Religion // *Patria*. Vol. 1. No. 4. P. 66–88.

doi: 10.17323/3034-4409-2024-1-4-66-88

REFERENCES

- Aerts S. (2018). *Interview with Professor Linda Zagzebski*. Available at: <https://hiw.kuleuven.be/en/study/alumni/alumni-news/zagzebski> (date of access: 20 November 2024).
- Augustine (2010). *On the Free Choice of the Will, on Grace and Free Choice, and Other Writings* (transl. by P. King), Cambridge University Press.
- Augustine (2014). *Expositions on the Book of Psalms. In The Complete Ante-Nicene & Nicene and Post-Nicene Church Fathers Collection* (ed. by P. Schaff), London: Catholic Way Publishing.
- Baker L. R. (2013). *Naturalism and the First-Person Perspective*, New York: Oxford University Press.
- Boethius (2015). *On the Consolation of Philosophy* (transl. by H. R. James). Available at: <https://standardebooks.org/ebooks/boethius/the-consolation-of-philosophy/h-r-james/text> (date of access: 20 November 2024).
- Engel M. (1992). Personal and Doxastic Justification in Epistemology. *Philosophical Studies*, vol. 67, no. 2, pp. 133–150.
- Green A. (2017). Omnisubjectivity and Incarnation. *Tapoi*, vol. 36, no. 4, pp. 693–701.

- Heylen J. (2024). Divine Omniscience: Complete Knowledge or Supreme Knowledge? *Ontology of Divinity* (ed. by M. Szatkowski), De Gruyter, pp. 109–124.
- Jackson F. (1982). Epiphenomenal Qualia. *Philosophical Quarterly*, no. 32 (April), pp. 127–136.
- MacArthur J. (2011). *Alone with God: Rediscovering the Power and Passion of Prayer*, Colorado Springs (CO): David C Cook.
- Mander W. J. (2002). Does God Know What It is Like to be Me? *The Heythrop Journal*, vol. 43, no. 4, pp. 430–443.
- McIntosh C. (2015). Linda Zagzebski. Omnisubjectivity: A Defense of a Divine Attribute. *European Journal for Philosophy of Religion*, vol. 7, no. 4, pp. 254–258.
- Millière R. (2014). Is God a Zombie? Divine consciousness and omnipresence. *International Journal of Philosophy and Theology*, vol. 75, no. 1, pp. 38–54.
- Origen (1947). *On Prayer* (trans. by W. A. Curtis), Grand Rapids (MI): Christian Classics Ethereal Library.
- Perry J. (1979). The Problem of the Essential Indexical. *Nous*, no 13, 1. pp. 3–21.
- Piper J. (2004). *When I Don't Desire God: How to Fight for Joy*, Wheaton (IL): Crossway Books.
- Swinburne R. (1977). *The Coherence of Theism*, Oxford: Clarendon Press. Hartshorne, Charles.
- Wierenga E. (2008). Omniscience. *The Oxford Handbook of Philosophical Theology* (ed. by T. P. Flint & M. Rea), New York: Oxford University Press.
- Zagzebski L. (2007). Omniscience. *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, New York: Routledge, pp. 261–270.
- Zagzebski L. (2008) Omnisubjectivity. *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, vol. 1, pp. 231–248.
- Zagzebski L. (2013) *Omnisubjectivity: A Defense of a Divine Attribute. Aquinas Lecture 2013*, Milwaukee: Marquette University Press.
- Zagzebski L. (2016). Omnisubjectivity: Why It Is a Divine Attribute. *Nova et vetera*, vol. 14, no. 2, pp. 435–450.
- Zagzebski L. (2023). *Omnisubjectivity: An Essay on God and Subjectivity*, New York (NY): Oxford University Press.

О традиционных ценностях всерьез

Обзор круглого стола Школы философии и культурологии
ФГН НИУ ВШЭ «Традиционные ценности
в оптике национальной философии»

Николай Афанасов

Кандидат философских наук.

Научный сотрудник сектора социальной философии.

Институт философии Российской академии наук (Москва).

Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: n.afanassov@gmail.com

Аннотация. Материал предлагает обзор экспертного круглого стола Школы философии и культурологии ФГН НИУ ВШЭ «Традиционные ценности в оптике национальной философии», который состоялся 10 апреля 2024 года. Ключевой задачей мероприятия было внести вклад в создание теоретической рамки дискуссии о ценностях, которая могла бы служить основанием для реализации практических инициатив в академическом, культурном, общественном и политическом пространствах. Для решения этой задачи, вставшей перед российским обществом во всей остроте, прежде всего требуется прояснить содержание понятия «традиционные духовно-нравственные ценности»; ответить на критические аргументы, которые выдвигаются по отношению к этому понятию; картографировать положение российских традиционных духовно-нравственных ценностей в современном общемировом контексте и культурном процессе; наконец, определить стратегию, которая позволила бы включить в работу этот теоретический концепт в разных областях экспертного знания. Важным результатом обсуждения стала экспликация практического смысла философии в применении к обозначенной задаче. Именно многообразие и эвристический потенциал философского инструментария (от истории философии и аксиологии до философии религии и социальной философии) позволяют организовать интеллектуальную работу для сохранения, защиты и укрепления российских традиционных духовно-нравственных ценностей. Многие участники отметили, что богатая российская философская – как дореволюционная, так и советская – традиция имеет большой потенциал в этом контексте, наполняя существующие современные методологические подходы конкретным содержанием и адаптируя их для российского социально-культурного пространства.

Ключевые слова: традиционные ценности, духовно-нравственные ценности, практическая философия, национальная философия, российская культура, общественный консенсус, экспертное сообщество, культурная политика

Для цитирования: Афанасов Н. Б. (2024). О традиционных ценностях всерьез. Обзор круглого стола Школы философии и культурологии ФГН НИУ ВШЭ «Традиционные ценности в оптике национальной философии» // Patria. Т. 1. № 4. С. 89–94.

Задачи дискуссии

10 апреля 2024 года на базе Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук состоялся экспертный круглый стол «Традиционные ценности в оптике национальной философии». В работе приняли участие представители ведущих отечественных научных центров, специализирующиеся в области философии, социологии, культурологии и религиоведения: Ф. Е. Ажимов (НИУ ВШЭ), С. В. Пишун (ДВФУ), Л. Н. Овчарова (НИУ ВШЭ), А. Ю. Нестеров (Самарский университет), В. В. Золотухин (НИУ ВШЭ), Н. Б. Афанасов (ИФ РАН, журнал «Человек»), О. А. Глебов (НИУ ВШЭ), В. Логинов (РГГУ), В. А. Аникин (НИУ ВШЭ), И. И. Павлов (НИУ ВШЭ), А. В. Прокофьев (ИФ РАН), А. И. Деми-

на (Самарский университет), В. В. Сидорин (ИФ РАН). Модератором мероприятия выступил А. В. Павлов (НИУ ВШЭ, ИФ РАН).

Отправной точкой для обсуждения стала задача практического определения содержания понятия «традиционные российские духовно-нравственные ценности» в приложении к актуальным задачам, которые стоят перед российским обществом, отечественной наукой и культурой. Общим местом разговора было указание на все еще недостаточную ясность в отношении того, каким образом следует обращаться к традиционным ценностям в рамках осуществления научной деятельности, проведения теоретических и прикладных исследований, организации культурных и просветительских мероприятий.

Несмотря на то что в распоряжении ученых имеется вполне определенный и зафиксированный в Указе Президента РФ от 9 ноября 2022 года под № 809 перечень традиционных российских духовно-нравственных ценностей, для выполнения задачи по их сохранению, защите и укреплению требуется постоянная интеллектуальная работа, в основе которой, как согласились участники, должна находиться философская рефлексия и критика. Вновь обретают актуальность и методологические вопросы: к примеру, социологам и культурологам для проведения исследований и реализации проектов требуется четкое понимание предмета и задач, с которыми они работают. Такое понимание в случае ценностей может быть выработано исключительно в рамках философской сферы знания, что подчеркивает ее прикладное значение.

Обращение к философии в вопросе о традиционных ценностях обосновано помимо прочего и тем, что отечественные духовно-нравственные ценности испытывают давление со стороны чуждых им ценностных дискурсов. При этом часто имеет место смешение понятий, когда под одним словом понимается вовсе не одно и то же. Вопросы демаркации и исторического генезиса традиционных ценностей, как показала дискуссия, имеют принципиальное значение и прежде всего должны решаться в рамках обращения к богатой национальной традиции мысли и культуры, не упуская, однако, из внимания и мировой контекст и опыт. Справедливо отдавая приоритет русской мысли, ученые показали, что общетеоретический философский инструментарий сохраняет свой потенциал для реализации задач по поддержке традиционных ценностей.

В сообщениях и последовавшем обсуждении были затронуты вопросы роли и значения традиционных духовно-нравственных ценностей для продуктивного развития общества; задача сохранения достоинства человека и поддержания национального консенсуса; трансформации ценностей в ходе исторического процесса, их существование в актуальном глобальном контексте; проблема соизмеримости ценностей, их иерархического отношения; важность и актуальность отечественной философской традиции; конкурентные преимущества российского государства-цивилизации, в котором мирно сосуществуют представители разных традиционных конфессий, и многие другие. В ходе дискуссий также была подчеркнута необходимость рассматривать ценности Указа № 809 в комплексе, не пытаясь выделить среди них одну главную ценность и затушевать значимость

других, и показано, что разговор о традиционных российских ценностях можно вести не в духе изоляционизма, но понимая ценности Указа как общечеловеческие, а Россию – как, соответственно, хранительницу ценностей, являющихся достоянием всего человечества.

Исследовательские проекты

В работе круглого стола приняла участие группа коллег из Института философии РАН, которая работает в рамках проекта научно-исследовательской работы «Практическая и прикладная философия» под руководством академика РАН А. А. Гусейнова. Врио заместителя директора по научной работе, руководитель сектора этики А. В. Прокофьев, координатор темы НИР, научный сотрудник сектора социальной философии Н. Б. Афанасов и руководитель сектора социальной философии А. В. Павлов поделились полученными в ходе реализации проекта результатами. Было показано, что разговор о ценностях не может проходить без внимания к сложности российской истории и указания на важность советского ее периода. Коллеги обратили внимание на то, что «традиционные ценности» – это, парадоксальным образом, современное в прагматическом отношении понятие, которое требует соответствующих интеллектуальных подходов. Вопрос о ценностях в современном мире также помещается не только в дисциплинарные рамки аксиологии или философии религии, религиозоведения, но не может быть рассмотрен во всей своей полноте без обращения к социальному и политическому контексту. Этическая мысль играет одну из важнейших ролей в вопросе о реализации ценностей в обществе, поскольку они оказываются родственны нормативным идеалам. Это родство позволяет обращаться к множеству уже разработанных в этике подходов и стратегий, нормирующих поощрение и порицание за приближение или отдаление от идеала.

Также на круглом столе выступили с экспертными докладами сотрудники Школы философии и культурологии ФГН НИУ ВШЭ – участники проекта «Разработка концепции реализации в различных сферах жизнедеятельности общества традиционных российских духовно-нравственных ценностей и организация площадки экспертного обсуждения».

Открывая работу круглого стола, руководитель проекта, декан ФГН Ф. Е. Ажимов обратил внимание участников на то, что философия ценностей разрабатывалась преимущественно у Г. Лотце и в неокантианстве, а в русской философии была, на первый взгляд, представлена не столь подробно, из чего следует, что рефлексия о ценностях в оптике национальной философии требует дополнительного историко-философского поиска и теоретического осмысления. Руководитель Школы философии и культурологии А. В. Павлов отметил, что ценностный постматериализм, изучаемый Рональдом Инглхартom, по смыслу не всегда совпадает с традиционной российской ценностью «приоритет духовного над материальным». В контексте этой задачи О. А. Глебов продемонстрировал релевантность идей русского идеализма и философии В. В. Розанова для философской

конкретизации категории «ценность» в ее связи с экзистенциальным и смысловым опытом человека в контексте русской культуры.

В. В. Золотухин заметил, что ценности – это ответы на вызовы, предполагающие широкий консенсус, но консенсус, соответствующий фактам. С его слов, различие между классически левыми и ультраправыми режимами в плане образа будущего состоит в том, что первые занимаются политическим творчеством, а вторые склонны к реконструкторству, – попыткам возродить далекое прошлое (исторически имевшее место или же полностью изобретенное), втиснув современное общество в это прокрустово ложе. Термин «ценность» описывает то, к чему мы эмоционально привязаны, но то, что мы не можем теоретически обосновать в духе антично-средневековых доказательств бытия Божия. Разговор о ценностях, таким образом, – разговор об альтернативном пути модерна. Но не пост-модерна. Наше рассуждение о ценностях по самой постановке вопроса не может стать имитацией. Это ровно противоположно тому курсу, который избран нами и как государством, и как обществом. Соответственно, сказал докладчик, нам нужна теория среднего уровня: изучение не текстов интеллектуалов, а изучение российского общества, – того исторического контекста, в котором оно оказалось сегодня. Также докладчик отметил важность изучения незападных обществ, нашедших в себе силы и возможности противостоять широкому распространению однополярного нарратива: таковы Китай, КНДР, Вьетнам, Белоруссия, Сирия, Куба, Венесуэла и прочие.

И. И. Павлов предложил ввести различие двух уровней дискурса о традиционных ценностях: «внутреннего», то есть находящегося внутри той или иной ценностной традиции, и «общего». Необходимость подобного различения докладчик аргументировал тем, что Указ № 809, с одной стороны, особую роль в защите российских ценностей отводит традиционным религиям России, что предполагает религиозную перспективу, а с другой, предполагает, что федеральная политика по сохранению традиционных ценностей и понимание последних в качестве общероссийских должны проводиться в секулярном ключе (в смысле модерна), чтобы не спровоцировать ценностные конфликты. В этом случае поворот к традиционным ценностям отнюдь не означает отказа от модерна. В качестве опыта медиации между внутрирелигиозным и секулярным уровнями мышления было рассмотрено наследие русской религиозной философии, в частности – идеи Н. А. Бердяева. По мысли докладчика, обращение к истории русской философии в контексте защиты традиционных ценностей предпочтительно осуществлять в подобном ключе, а не в поиске доктрины о религиозном общественном устройстве, понятием изнутри той или иной теологической модели, поскольку таковое не соответствовало бы задачам российской политики на современном этапе и было бы несовместимо ни с различием богословий традиционных российских конфессий, ни с ориентацией многих россиян на секулярные ценности. В заключение докладчик показал, что предложенная модель позволяет раскрыть не только положения Указа № 809, но и позицию по вопросу о религии из публичных заявлений Президента РФ, в частности, в интервью Такеру Карлсону.

Заключение

Итогом общей дискуссии стало уточнение методологического понимания подхода к проблематике традиционных духовно-нравственных ценностей: реализация мер по их поддержке требует совместных усилий представителей всех направлений философского знания, которые должны сформировать общетеоретическую рамку для представителей прикладных сфер знания и деятелей культуры, предоставить экспертную рамку для оценки реализуемых общественных и государственных проектов. Участники также обратили внимание на практическую остроту вопроса по реализации мер, направленных на защиту ценностей российской культуры.

Так, круглый стол продолжил формирование экспертного сообщества ученых-гуманитариев, заинтересованных в обсуждении, сохранении и развитии традиционных российских духовно-нравственных ценностей.

Speaking about Traditional Values Seriously

The Review of the Expert Round Table of the HSE School of Philosophy and Cultural Studies “Traditional Values in the Optics of National Philosophy”

Nikolai Afanasov

PhD. (Philos.).

Researcher at the Social Philosophy Department.

Russian Academy of Sciences Institute of Philosophy (Moscow).

12/1, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: n.afanasov@gmail.com

Abstract. The material provides an overview of the Expert Round Table at the HSE School of Philosophy and Cultural Studies “Traditional Values in the Optics of National Philosophy”, which took place on April 10, 2024. The key objective of the event was to contribute to the creation of a theoretical framework for the discussion of values, which could serve as a basis for the implementation of practical initiatives in academic, cultural, public, and political spaces. To solve this problem, which Russian society has recently faced in all its acuteness, first of all it is necessary to clarify the content and meaning of the concept of traditional spiritual and moral values; to answer the critical arguments that are put forward in relation to this concept; to map the position of Russian traditional spiritual and moral values in the actual global context and cultural process; finally, to determine the strategy that would give a basis to include this theoretical concept in the work in various fields of expertise. An important result of the discussion was the explication of the practical meaning of philosophy as applied to the designated task. It is the diversity and heuristic potential of philosophical tools (from the history of philosophy and axiology to the philosophy of religion and social philosophy) that makes it possible to organize intellectual work to preserve, protect and strengthen Russian traditional spiritual and moral values. Many participants specifically noted that the rich Russian philosophical tradition, both pre-revolutionary and Soviet, has great potential in this context, filling existing modern methodological approaches with specific content and adapting them to the Russian sociocultural space.

Keywords: traditional values, spiritual and moral values, practical philosophy, national philosophy, Russian culture, public consensus, expert community, cultural policy

For citation: Afanasov N. B. (2024). Speaking about Traditional Values Seriously. The Review of the Expert Round Table of the HSE School of Philosophy and Cultural Studies “Traditional Values in the Optics of National Philosophy” // *Patria*. Vol. 1. No. 4. P. 89–94.

doi: 10.17323/3034-4409-2024-1-4-89-94

Будущее, цивилизация, Россия

Рецензия на коллективную монографию: *Контурсы цивилизационного будущего России* / отв. ред. А. П. Сегал. М.: Fortis Press, 2024.

Александр Нестеров

Доктор философских наук, директор социально-гуманитарного института, заведующий кафедрой философии.

Самарский национальный исследовательский университет имени академика С. П. Королева (Самара).

Российская Федерация, 443086, Самара, ул. Лукачева, 47.

E-mail: phil@ssau.ru

Для цитирования: *Нестеров А. Ю.* (2024). Будущее, цивилизация, Россия. Рецензия на коллективную монографию: *Контурсы цивилизационного будущего России* / отв. ред. А. П. Сегал. М.: Fortis Press, 2024 // *Patria*. Т. 1. № 4. С. 95–97.

Проблема цивилизационного развития России является в настоящее время одной из наиболее исследованной в отечественном социально-гуманитарном знании в силу известных и судьбоносных социально-политических обстоятельств современности. Большинство работ посвящено рассмотрению истоков российской цивилизации и историческим вехам ее эволюции. Однако все же достаточно мало исследователей пытаются отразить возможные пути российской цивилизации в будущем. Действительно, радикальный разрыв с Западом в 2022 году требует основательной философской, политологической, исторической, культурологической и социологической проработки. В этой связи публикация фундаментального труда по данной тематике представляется и актуальной, и своевременной. Монография является плодом деятельности ученых и специалистов, объединенных научно-исследовательским центром гуманитарной экспертизы «Философский клуб». Костяком клуба являются выпускники философского факультета МГУ, а своим появлением и формированием клуб обязан активной деятельности безвременно и трагически ушедшего от нас политолога Ивана Александровича Чихарева, идеи которого по созданию клуба помогли осуществить и.о. декана философского факультета А. П. Козырев и выпускник факультета, а ныне менеджер «Ростехно» В. Ю. Бровко.

Тематика, представленная в монографии, чрезвычайно широка. Рассматриваются онтологические основания современного глобального мира в исторической и геополитической динамике. Обсуждается цивилизационный подход, его эвристический потенциал в познании социального и соответственно, анализируется собственно сама концепция русской цивилизации в аспекте ее истоков, идентичности и ценностных оснований. Представлены образы Другого, образы врага и друга. Особое место занимает довольно удачная попытка представления перспектив развития российской цивилизации, и ее миссии в глобальном мире и «большой стратегии» достижения целей страны. Разработки в данном направлении основываются на анализе социально-политических, экономических и технологических моделей развития российского общества и государства.

Конечно, однозначных и инвариантных рецептов решения проблем развития российской цивилизации ученые не предлагают: работа в данном направлении только начинается, но авторы четко уловили и отрефлексировали тренды развития российского общества и глобального мира.

Книга состоит из введения и четырех разделов, каждый из которых несет свою смысловую нагрузку.

Во введении рассказывается о философском клубе «Цивилизационного будущее России», представлены фундаментальные мысли о возможностях цивилизационного подхода (К. Х. Момджян) и русской цивилизации в теоретическом и практическом аспектах (И. А. Чихарев).

В первом разделе работы (с. 26–129) постановка проблемы осуществляется в статье «Уйти из матрицы» В. С. Бровко, где он говорит о возможном будущем России без западных ценностей и политических ориентиров. Статья В. Ю. Бровко – это точка кристаллизации всей монографии. Далее идеи Бровко обсуждаются в говорящих самих за себя статьях «Россия никак не может избавиться от идеала народного страдания» (А. С. Ципко), «Русская Истина на выходе из Матрицы» (Б. В. Межуев), «24 февраля – дерзновение или дерзость?» (Ю. В. Пушаев), «Главное, сбежав из матрицы, не попасть в “новый дивный мир”» (И. С. Бакланов), «Роль ценностного фактора при выходе из Матрицы» (М. И. Рыхтик), «Мечта как выход из Матрицы» (П. В. Беседин), «Русская идея как выход из Матрицы» (К. Б. Ермишина), «После красной таблетки» (С. В. Бирюков), «Разлука будет без печали...» (А. В. Мартынов). Чтение статей раздела создает впечатление обсуждения проблемы на живой конференции, настолько тексты авторов перекликаются друг с другом. Этот эффект был создан благодаря тому, что идеи статей обсуждались авторами на площадках «Философского клуба» в ведущих университетах страны в Москве, Санкт-Петербурге, Екатеринбурге, Казани, Калининграде, Ставрополе, Севастополе, Нижнем Новгороде. Очевидно, что первый раздел является ядром работы, в котором поставлена проблема будущего цивилизационного развития России, тогда как в последующих разделах данная тематика разрабатывается и прорабатывается.

Второй раздел монографии «Принципы российской цивилизации» (с. 132–233) открывает статья А. П. Козырева «Основные понятия русской философии». Данный теоретико-мировоззренческий раздел подкреплён статьями «Принципы Русского мира» (С. В. Перевезенцев), «Российская цивилизация как идеологический конструкт и предмет академического исследования» (Д. В. Летняков), «Социокультурные основания российской цивилизации» (И. С. Бакланов, О. А. Бакланова).

Особую смысловую нагрузку несет третий раздел монографии – «Западная и российская цивилизация: столкновение и диалог» (с. 236–391). Он составлен из статей европейских авторов – и это придает ему особую ценность и уникальность. Отрывок из книги «Эндшпиль Европы» (Хауке Ритц, Ульрике Геро) является интересным в плане взгляда на Россию с Запада. Не менее интересно мнение о глобальном цивилизационном развитии и месте России в нем французских исследователей (Жан-Батист

Ноэ, Бернар Бурден, Тома Сире), а также российско-французского публициста Е. Ю. Кондратьевой-Сальгеро.

Российский взгляд на геополитические реалии современности и их оценки представлены в разделе «Российская цивилизация между войной и миром» (с. 394–523). Статьи раздела не столько носят теоретический характер, сколько имеют инструментально-практическую направленность: «От гибридной к синергетической войне» (В. А. Бровко, И. А. Чихарев), «Вторжение в трансцендентальное: когнитивные войны и (само)убийство цивилизации» (Т. А. Вархотов), «Идентичность как объект противоборства в современной гибридной войне» (А. В. Рудаков, Е. А. Ходаковский), «Ценностные основания современных цивилизационных конфликтов» (А. А. Лагунов, А. Д. Похилько).

Наконец, в четвертом разделе представлена ретроспекция развития российской цивилизации (с. 528–677): «О соотношении материального и духовного в истории русской мысли» (Ю. В. Пуцаев), «Россия и Запад в исторических кодах притяжения и противостояния» (Ю. Н. Саямов), «Судьба и будущее России в отечественном историописании XIX–XX веков» (Р. В. Светлов), «Какой должна быть российская власть? Ретроспектива для перспективы» (Д. А. Андреев), «Об эстетическом измерении русской культуры» (А. Г. Руковишников).

Надеемся, что представленный обзор статей монографии позволяет понять глубину и широту проблематики работы. 30 октября 2024 года в зале «Брюсов» отеля Метрополь состоялась презентация работы, на которой авторы представили свои идеи. Издание такой фундаментальной коллективной монографии, безусловно, является событием для научной общественности страны.

Future, Civilization, Russia

Review of the Monograph “Contours of the Civilizational Future of Russia”

Alexander Nesterov

Doctor of Letters (Phil.), Director of the Social and Humanitarian Institute, Head of the Department of Philosophy.

Samara National Research University named after academician S. P. Korolev (Samara).
16 S. Kovalevskaya str., Yekaterinburg, 620108, Russian Federation.

E-mail: phil@ssau.ru

For citation: Nesterov A. Yu. (2024). Future, Civilization, Russia. Review of the Collective Monograph “Contours of the Civilizational Future of Russia” // *Patria*. Vol. 1. No. 4. P. 95–97.

doi: 10.17323/3034-4409-2024-1-4-95-97

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

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

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 09.12.2024. 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

4

2024

История русской мысли

Исследования религии

Практикум

Критика и рецензии

