

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации  
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего образования «Ивановский государственный университет»

*На правах рукописи*



**ЛЯХОВ Андрей Валентинович**

**ЭТИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА ТРАДИЦИЙ И ИННОВАЦИЙ  
В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ  
(ЭТИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ)**

Специальность 09.00.05 – Этика

**Диссертация**

на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Научный руководитель:  
доктор философских наук, профессор  
**Варава Владимир Владимирович**

Иваново – 2022

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	<b>3</b>
<b>Глава 1. ПОНЯТИЕ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ: ЭТИКО-РЕЛИГИОЗНЫЕ АСПЕКТЫ</b> .....	<b>13</b>
1.1. Понятие «идентичность» в этико-философском контексте .....	13
1.2. Этическое своеобразие отечественной духовной культуры .....	28
1.3. Нравственные противоречия российской ментальности .....	56
1.4. Традиция как нравственная основа духовной культуры .....	62
<b>ВЫВОДЫ ПО ПЕРВОЙ ГЛАВЕ</b> .....	<b>73</b>
<b>Глава 2. ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА КАК ЭТИЧЕСКИЙ СИНТЕЗ ТРАДИЦИЙ И ИННОВАЦИЙ</b> .....	<b>75</b>
2.1. Антиномический характер взаимодействия традиций и инноваций.....	75
2.2. Традиции и инновации в образовании.....	91
2.3. Абсолютизация традиций и инноваций.....	99
2.4. Утопизм как искажение диалектики традиций и инноваций .....	118
<b>ВЫВОДЫ ПО ВТОРОЙ ГЛАВЕ</b> .....	<b>130</b>
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	<b>132</b>
<b>БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК</b> .....	<b>137</b>

## ВВЕДЕНИЕ

*Актуальность исследования.* Современный мир вступает в новую фазу духовного кризиса, который характеризуется такими факторами, как политическая и экономическая неопределенность, локальные войны, непредсказуемые вспышки терроризма, антропологические модификации человека, переход человечества в «постчеловеческое» состояние и многое другое. Духовный кризис имеет нравственные причины, поскольку в глобальном мире произошла глобальная переоценка этических ценностей в сторону их практического исчезновения. Соответственно, традиция и традиционные нравственные ценности также подвергаются сущностной трансформации. Происходит отрыв нравственного от экзистенциального<sup>1</sup>. Как писал философ-этик А. В. Разин еще десять лет назад, «современная этика, безусловно, столкнулась с достаточно сложной ситуацией, в которой многие традиционные моральные ценности оказались пересмотрены. Традиции, в которых ранее во многом виделось основание исходных моральных принципов, зачастую оказались разрушенными»<sup>2</sup>. Сегодняшняя ситуация значительно ухудшилась.

Глобальная аксиологическая релятивизация – вызов современному человеку, потерявшему этические и экзистенциальные основы своего бытия. Этика сегодня должна стать поистине практической философией, так как налицо исчезновение не только ценностей, но и самого человека как человека, превращение его в «постчеловека». Сейчас важно заново поставить вопрос о *российской идентичности как инварианте духовных и нравственных ценностей*, прошедших сквозь различные времена и эпохи и составляющих основу отечественной духовной культуры. В своей работе «Русское подвижничество и русская культура» С. С. Аверинцев говорит о «специфической константе нравственного ландшафта русской культуры», т.е. о таких предельных основаниях бытия, которые не сводимы к изменчивым историко-политическим

---

<sup>1</sup> Золотухина-Аболина Е. В., Лысиков А. А. О двух экзистенциально-нравственных трендах в философии XX века // Этическая мысль. 2021. Т. 21. № 1. С. 50.

<sup>2</sup> Разин А. В. Исторические формы морали // Проблемы этики: философско-этический альманах. Вып. III. М., 2012. С. 16–17.

факторам<sup>3</sup>. То, что ученый называет «специфической константой нравственного ландшафта русской культуры», в нашей работе является смысловым синонимом понятия «духовная культура».

Духовная культура выступает не фиксированной, раз и навсегда установленной величиной, но тем ценностно-смысловым пространством, которое адекватно реагирует на внешние факторы. В то же время именно духовная культура содержит инвариантное ядро, фундаментальные нравственные константы, формирующие облик отечественного исторического и социального бытия. Установление соотношения между «изменяемым» и «неизменным» в структуре духовной культуры является одной из главных задач данного исследования. В этом контексте особую важность приобретает изучение соотношений внутри бинарной оппозиции «традиции/инновации», поскольку сбалансированное соотношение внутри этой оппозиции может стать основой благого мироустройства.

В. В. Розанов писал в своей книге «В темных религиозных лучах» о белых и темных лучах солнца. Белые – те, которые мы видим, а «...*темные* лучи Солнца, бесцветные и бесцветные... Приводящие в движение химические вещества, соединяющие одни из них, разъединяющие другие; убивающие жизнь, возбуждающие жизнь. Они также стремятся линейно, как всякий луч, и вообще суть подлинные лучи: но не света, действующие на глаз, а какие-то другие... и всего скорее – это лучи просто *энергии, силы...*»<sup>4</sup>.

Наше исследование акцентирует внимание именно на этих «темных лучах» в русской духовной культуре. Осознав, что движет русским человеком, какие этические принципы значимы для его жизни и мысли, мы сможем лучше понять ситуацию, в которой находится сегодня Россия, и определить те нравственные смыслы, которые являются основополагающими для национального бытия. И как бы эти смыслы ни терялись в инокультурном многообразии, они никуда не

---

<sup>3</sup> Аверинцев С. С. Русское подвижничество и русская культура. М., 2005. С. 195.

<sup>4</sup> Розанов В. В. Религия и культура. М., 1990. Т. 1. С. 372.

исчезают, потому что находятся в сердцевине отечественной культуры, в ее многовековой духовной традиции.

**Степень разработанности темы.** В центре нашего внимания находятся Россия, ее духовная культура, инвариантный мир нравственных ценностей и реальная практика жизни. Специфика отечественной культуры, этической заостренности русской философии, особенности народной этики – темы исследований большого числа отечественных и зарубежных мыслителей. Существующую исследовательскую литературу по данному вопросу можно разделить на следующие группы: 1) труды классиков и современников, посвященные вопросу духовного своеобразия отечественной культуры; 2) работы, в которых раскрываются этические аспекты русской философии; 3) исследования, посвященные национальной идентичности; 4) диссертационные исследования.

1. Прежде всего это труды классиков русской философской мысли: Д. В. Веневитинова, П. Я. Чаадаева, А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, К. Н. Леонтьева, Н. Я. Данилевского, П. Е. Астафьева, Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева, Н. Ф. Федорова, В. В. Розанова, Н. А. Бердяева, Е. Н. Трубецкого, В. В. Зеньковского, С. Н. Булгакова, Л. П. Карсавина, Н. О. Лосского, И. А. Ильина, С. Л. Франка, В. Ф. Эрн, Г. В. Флоровского, Г. П. Федотова, М. В. Безобразовой, С. А. Левицкого, Б. П. Вышеславцева, Вяч. Иванова, В. Н. Ильина, Ф. А. Степуна, В. В. Вейдле и др.

В XX столетии отечественная гуманитарная мысль глубоко занималась этой проблемой. Здесь необходимо назвать такие имена, как М. М. Бахтин, Д. С. Лихачев, Ю. М. Лотман, С. С. Аверинцев, Г. Д. Гачев, С. А. Зеньковский, В. В. Кожин, В. В. Биbihин, А. В. Гулыга, А. С. Панарин, Г. С. Померанц, А. М. Панченко, А. И. Клибанов, Б. А. Успенский, И. М. Концевич, Л. Н. Столович, С. С. Хоружий и др.

2. Определяющий тезис об этикоцентричности русской философии принадлежит В. В. Зеньковскому: «Русская философия больше всего занята *темой о человеке*, о его судьбе и путях, и смысле и целях истории. Прежде всего,

это сказывается в том, насколько всюду доминирует (даже в отвлеченных проблемах) *моральная установка*: здесь лежит один из самых действенных и творческих истоков русского философствования»<sup>5</sup>. «Панморализм», который в дальнейшем приобрел негативную характеристику, в действительности раскрывает инвариантные характеристики русской культуры, отраженные в ее философии.

Из работ современных авторов следует назвать труды К. Г. Исупова, Ю. Н. Давыдова, В. П. Фетисова, Е. Д. Мелешко, В. Н. Назарова, А. А. Королькова, Б. Н. Тарасова, А. А. Ермичева, Н. К. Гаврюшина, М. А. Маслина, М. Н. Громова, В. К. Кантора, В. В. Варавы, Е. А. Овчинниковой, В. П. Океанского, И. В. Кондакова, С. А. Нижникова, В. Ф. Асмуса, А. Г. Гачевой, В. Меденицы, В. В. Савчука, С. Г. Семеновой, В. П. Калитина, Ф. И. Гиренка, И. И. Евлампиева, В. П. Римского, В. Ю. Даренского, А. П. Козырева, А. А. Скворцова, В. В. Ванчугова и др.

Следует отметить следующие работы, наиболее близкие нашей тематике: «История русской этики» В. Н. Назарова; «Образ России в словарном освящении» К. Г. Исупова; «Этика любви и метафизика своеволия» Ю. Н. Давыдова; «О философичности русского человека и о сердечности русской философии» В. П. Фетисова; «Имена и сюжеты русской философии» А. А. Ермичева; «Разноликость и единство русской философии» М. А. Маслина; «Русская духовная философия» А. А. Королькова; «Русская философия в европейском контексте» И. И. Евлампиева; «Парадигма преображения человека в русской философии XX века» В. Ю. Даренского.

3. В своем исследовании мы также пользуемся такими понятиями, как «ментальность» и «идентичность», сложившимися преимущественно в западноевропейской гуманитаристике XIX–XX вв. на основе трудов К. Юнга, Ж. Лефевра, представителей школы «Анналов» (Ж. Ле Гофф, Ф. Бродель), Й. Хейзинги, Э. Фромма, К. Леви-Стросса, М. Фуко и др.

---

<sup>5</sup> Зеньковский В. В. История русской философии. Т. I. Ч.1. Л.: ЭГО, 1991. С. 21.

4. Диссертационные исследования, затрагивающие различные аспекты, связанные с особенностями отечественной философской культуры<sup>6</sup>.

Сегодня требуется такая методология исследования духовных процессов, которая бы учитывала взаимоотношение *этических идеалов культуры и практических норм повседневной жизни*, между которыми существует глубинная бытийная взаимосвязь<sup>7</sup>. В своей работе мы делаем особый акцент на *этические компоненты ментальности*, в которых наиболее сильно проявляются субстанция национального характера, мировоззрение народа, особенности его духовной культуры.

**Цель** работы – выявление механизма взаимодействия традиций и инноваций в контексте этического дискурса отечественной духовной культуры и философии.

Для этого необходимо решить ряд **задач**:

- 1) проинтерпретировать нравственные ценности отечественной духовной культуры в контексте классической этики добродетелей;
- 2) выявить этическую сущность традиционных историко-культурных понятий;
- 3) раскрыть этическое своеобразие отечественной духовной культуры;
- 4) определить понятие «идентичность» в контексте нравственных ценностей;
- 5) показать антиномический характер взаимодействия традиций и инноваций;
- 6) обосновать этически фундированный характер духовной традиции;
- 7) раскрыть феномен утопии как искажения этической диалектики традиций и инноваций.

**Объектом** исследования выступает феномен отечественной духовной культуры.

---

<sup>6</sup> Даренский В. Ю. Парадигма преобразования человека в русской философии XX века: философско-антропологический анализ. Белгород, 2018; Коробов-Латынцев А. Ю. Этическая центрированность философского языка Ф. М. Достоевского и его влияние на русский философский экзистенциализм. Иваново, 2014; Ряполов С. В. Религиозно-философская концепция архимандрита Феофана (Авсенева): этико-философский анализ. Иваново, 2020; Дударева М. А. Эйдология смерти в отечественной словесной культуре конца Нового времени. Иваново, 2021; Синявина Н. В. Концепт «устремленность в будущее» как элемент концептосферы русской культуры. М., 2021; Куренков А. С. Святоотеческий опыт в русской культуре и философии XIX века. Белгород, 2018.

<sup>7</sup> Беловинский Л. В. Культура русской повседневности. М., 2020. С. 6.

**Предметом** исследования является диалектика нравственных ценностей, отраженная в религиозных и светских текстах русских философов середины XIX – начала XX в.

**Методологической основой** диссертации являются методы этико-философского и герменевтического анализа репрезентативных текстов, компаративного анализа религиозных и светских произведений представителей отечественной философской культуры XIX–XX вв., а также общенаучные методы и принципы познания, специфичные для гуманитарных исследований. С помощью системного подхода удалось рассмотреть феномен отечественной духовной культуры в контексте нравственных традиций русской философии. Сравнительный анализ позволил выявить сходства и различия в воззрениях различных исследователей на нравственную природу отечественной духовной ментальности, в том числе и зарубежных. Этико-философский анализ способствовал пониманию антиномического характера взаимодействия традиций и инноваций в отечественной духовной культуре.

**Новизна исследования** заключается в следующем:

1. Впервые проинтерпретированы нравственные ценности отечественной духовной культуры в контексте классической этики добродетелей.
2. Позитивные и негативные черты отечественной ментальности получили этическую трактовку и оценку.
3. Выявлен антиномический характер взаимодействия традиций и инноваций, проявляющийся в абсолютизации традиционализма/модернизации.
4. Феномен утопизма проанализирован как нравственное искажение этической диалектики традиций и инноваций.
5. Раскрыт этический идеализм феномена «советская общность».
6. Дано собственное определение понятия отечественная духовная культура.

**Теоретическая значимость** исследования заключается в том, что постижение нравственных основ взаимодействия традиций и инноваций способствует более глубокому проникновению в сущность отечественной



духовной культуры, что позволяет раскрывать ее этическую значимость и в то же время противоречивый характер. Методология исследования феномена утопического сознания, предложенная в работе, позволяет преодолеть крайности гипертрофированных форм как традиционализма, так и инновационных форм. Результаты, достигнутые в диссертационном исследовании, обогащают современную философскую этику, особенно в области моральной психологии и народной этики, поскольку акцентируют внимание на анализе глубинных нравственных противоречий, присущих национальному характеру.

**Практическая значимость** определения сущности отечественной духовной ментальности в конечном счете состоит в том, что от ее понимания зависит жизненный нравственный выбор человека: «Будет ли человек рабом темной магической силы, за которой скрывается небытие, или сумеет преодолеть соблазн самоуничтожения и станет истинным творцом, продолжателем и соучастником божественного творения, созидания "нового неба и новой земли" (Откр. 21,5)»<sup>8</sup>. Также результаты исследования могут быть использованы в учебном процессе в курсах по этике, истории русской философии, истории отечественной духовной культуры.

***Положения, выносимые на защиту:***

1. Базовые характеристики российской идентичности проявляются на уровне таких культурных форм, как литература, религия, географическое пространство. Именно в контексте этих форм выявляются этические принципы, которые становятся духовными универсалиями национального бытия. В контексте отечественной духовной традиции это прежде всего такие ценности, как стремление к правде, совестливость, стыдливость, кенотизм как аскетическое самоумаление «плоти во имя духа», нетерпимость к различным проявлениям несправедливости и морального порока, нравственная уязвленность смертью, сострадание к «униженным и оскорбленным», вера в конечное торжество истины и добра. Эти ценности есть «специфическая

---

<sup>8</sup> Экономцев И. Православие, Византия, Россия. М., 1992. С. 193.

константа нравственного ландшафта русской культуры» (С. С. Аверинцев), имеющие по преимуществу этический характер.

2. В структуре национальных свойств и характеристик отечественной духовной культуры имеются такие, которые можно обозначить как негативные. К ним относятся: нигилизм (политический, правовой, религиозный, повседневный); пренебрежительное отношение к традиционным ценностям; благодушный утопизм относительно социально-политических проектов; «женственная пассивность, вечно-бабье в русской душе» (Н. А. Бердяев); национально-стихийный коллективизм; пассивно-созерцательное, а не активно-волевое отношение к реальности; стремление подражать западным образцам, а не творчески их перерабатывать. Эти антиценности часто имеют деструктивное влияние на развитие социокультурной реальности и в целом сказываются отрицательным образом на духовном бытии народа.

3. Этическая диалектика традиций и инноваций имеет бытийный аспект взаимоотношений «старого» и «нового», определяющего духовно-темпоральную структуру человеческой экзистенции. В этом смысле проблема социального бытия, формулирующаяся как взаимодействие духовно-нравственных традиций и инноваций, вписывается в структуру изначального философского вопрошания о Времени и Бытии. В этом контексте важнейшую роль играет традиция, которая является основой духовного бытия культуры, концентратом нравственных ценностей, поскольку представляет собой универсальный рецептивный и регуляционный механизм, осуществляющий отбор, обработку и закрепление извне поступающей информации с целью ее интеграции в органическое социальное целое.

4. В контексте отечественной духовной культуры этическая диалектика традиций и инноваций носит антиномичный характер, который выражается в абсолютизации какого-то одного начала. *Абсолютизация традиционализма* проявляется в таких политико-идеологических феноменах, как тоталитаризм, национализм, изоляционизм. В этих политико-идеологических формах имеет место явная недооценка универсальных этических ценностей, утрата чувства

новизны, открытости, диалогичности. *Абсолютизация новизны* приводит либо к крайностям интернационализма (более свойственного социалистической идеологии), либо к радикальным формам универсализма (присущим в большей степени посткапиталистическому глобализму и постгуманизму). Абсолютизация в любом случае возникает в результате недостаточной нравственной рефлексии над духовными ценностями.

5. Утопические проекты по радикальному улучшению «несовершенной» действительности и созданию идеального общественно-политического строя (например, «советская общность») основываются на негативных этических чертах отечественной ментальности, прежде всего на нигилистическом отношении к традиционным ценностям и непонимании метафизической природы добра, которое не может найти идеального воплощения в социальной реальности без искажения этой реальности. Русские философы, понимая драматический характер добра, стремились к его оправданию и разрабатывали антиутопический нравственный идеал. В итоге формировалась оппозиция между недуховностью утопии и неутопичностью духовности. Исходя из этого, сущность традиции заключается в культивировании этического неутопического идеала о духовной природе человека во всей полноте его «темных» и «светлых» сторон.

*Апробация диссертации.* Основные положения диссертации нашли отражение в публикациях автора и его докладах на научных конференциях: в работе Этико-философского семинара им. Андрея Платонова (Воронеж, 2010–2016 гг.); в регулярных конференциях в ВГУ «Культурология: пересечение научных сфер» (Воронеж, 2010–2015 гг.); на научных сессиях факультета философии и психологии ВГУ (2010–2015 гг.); в Веневитиновских чтениях (Воронеж, 2010, 2011, 2014 гг.); на международной конференции «Философия морали», посвященной 70-летию В. П. Фетисова; на международной конференции «Платонов и Бытие» в рамках III Международного платоновского фестиваля искусств (Воронеж, 2014 г.); в VI Иоанновских научных чтениях «Язык христианской традиции и современная культура» (Москва, 23–25 мая

2017 г.); в VII Иоанновских научных чтениях «Поиск истины как аксиологическая парадигма гуманитарного знания: прошлое, настоящее, будущее» (Москва, 21 октября 2017 г.); на конференции «Истина как нравственная ценность» в рамках XXVI Международных Рождественских образовательных чтений «Нравственные ценности и будущее человечества» (Москва, 25 января 2017 г.); в работе семинара «Самосознание России: Философия. Этика. Культура», проводимого кафедрой философии МГИК (Москва, 2021 г.).

Основное содержание диссертации нашло отражение в 15 работах, в том числе в 4 статьях, опубликованных в журналах, рекомендованных ВАК Министерства науки и высшего образования Российской Федерации.

**Структура работы** определяется ее целью, задачами, а также спецификой этико-философского дискурса. Диссертация состоит из введения, двух глав, включающих восемь параграфов, заключения и библиографического списка. Общий объем диссертации составляет 157 страниц.

## Глава 1. ПОНЯТИЕ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ: ЭТИКО-РЕЛИГИОЗНЫЕ АСПЕКТЫ

### 1.1. Понятие «идентичность» в этико-философском контексте

Для того чтобы понять *этические особенности* отечественной духовной культуры на фундаментальном архетипическом уровне, необходимо обратиться к понятию «идентичность» как наиболее сущностной характеристике, помогающей раскрыть своеобразие мира нравственных ценностей. Сегодня этим вопросам уделяется значительное внимание. И этот вопрос остается открытым и по сей день: «Проблема идентичности остается одной из ключевых в общественном сознании и сегодня»<sup>9</sup>.

Необходимо указать на тот контекст, в котором всегда происходит актуализация *дискурса идентичности*. Это состояние кризиса, которое переживает общество. Как отмечают современные авторы, «проблема идентичности как баланса солидарности и оппозиции становится особенно актуальной в переломные моменты жизни общества. На сегодняшний день в ситуации духовного кризиса в российском обществе, обусловленного процессами глобализации, интеграции и западнизации, обостряется необходимость в поиске механизмов возрождения утраченных смыслообразующих ценностей»<sup>10</sup>.

Идентичность, таким образом, мы трактуем как устойчивый набор признаков, регулярно воспроизводимых в индивидуальном и коллективном самосознании и являющихся основой самоидентификации. С понятием «идентичность» связано понятие ментальности. В нашем понимании ментальность – это весьма насыщенное содержанием понятие, отражающее общую духовную настроенность, образ мышления, мировосприятие отдельного человека или социальной группы, неосознанные паттерны поведения, связанные

---

<sup>9</sup> Горшков М. К. О сущности и особенностях формирования российской идентичности // Горшков М.К. «Есть такая профессия – общество изучать». М.: Весь мир, 2020. С. 145.

<sup>10</sup> Клименко Н. С., Зберовский А. В. Гендерная идентичность и национальная идентичность в современной духовной культуре // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2017. № 39. С. 51.

с миром бессознательных структур. Смысловыми синонимами ментальности являются такие понятия, как архетип, коллективное бессознательное, социальный характер, психология народа, эпистема.

Образцы поведения, нравственные ориентиры обычно задаются в рамках ментальности образованной части общества, а затем, отчасти упрощаясь, постепенно проникают в широкие духовные пласты народа, закрепляясь в них на долгое время. Как светская культурная традиция имеет своим источником творческую и научную интеллигенцию, так духовная традиция формируется изначально в узких монашеских кругах. А духовная традиция, в свою очередь, является основополагающей в формировании духовной ментальности. Различие светской и духовной традиции заключается в том, что если первая тяготеет к утопическим социокультурным проектам, то вторая – к глубокой духовной и нравственной работе. В этом контексте важно понять нравственный, а не только религиозный смысл духовности.

Национальная идентичность имеет высокую степень значимости. «Сохранение *культурной идентичности русского народа*, предполагающее сохранение определяющей роли *духовных ценностей в национальной культуре* или устойчивость ее аксиосферы, является не только его национальным, но и интернациональным благом»<sup>11</sup>. Сегодня остро стоит вопрос о поиске идентичности народов *постсоветского пространства*, в котором сильны межэтнические и межрелигиозные разногласия. Предлагаются различные варианты, в том числе основанные на национальной символике, отраженные в гимнах. Интересно следующее наблюдение автора: «Говоря о преобладающих моделях идентичности, можно отметить, что некоторые страны отображают в своих гимнах ценности советского прошлого (Беларусь, Таджикистан,

---

<sup>11</sup> Васильева Г. М., Харченкова Л. И. Духовные и ценностные приоритеты населения России // Бюллетень научной программы Фонда модернизации и развития «Общество». 2007. Вып. 2. С. 311.

Узбекистан), что позволяет судить о конструировании "несоветской" модели идентичности»<sup>12</sup>.

Часто вопрос о национальной идентичности России решается в зависимости от ее самоопределения по отношению к западной цивилизации и культуре. Это самоопределение не столько историко-культурное и политическое, сколько этическое. В русской истории заметны оппозиции, склонные преувеличивать или преуменьшать одно за счет другого. Традиционно их принято называть западниками и славянофилами. Известный польский исследователь русской мысли А. Валицкий говорит: «Условием разумного и эффективного освоения культурного наследия является умение видеть не только то, что отличает русскую культуру от культур Запада, но и то, что является у них общим, что *включает* русскую культуру в культуру Европы и делает ее своеобразной разновидностью общеевропейской культурной системы; в противном случае можно серьезно промахнуться в оценке степени действительной оригинальности тех или иных культурных явлений»<sup>13</sup>.

Большое место в исследованиях занимает проблема особенностей формирования *русской духовной идентичности*, опирающейся на православное понимание человеческого призвания в мире. Это можно раскрыть как в широком контексте православной духовности, так и в частных проявлениях, как, например, на труде архим. Леонида (Кавелина), посвященном исследованию образа Святой Руси. «Работа по систематизации и исторической достоверности сведений о русских подвижниках благочестия, проделанная архим. Леонидом (Кавелиным) в конце XIX столетия, – отмечает автор статьи, – заслуживает большого уважения и пристального изучения. Вся суть православия сосредоточена в образах и духовных судьбах его святых. В этих земных подвигах подвижников веры и обнаруживает себя образ Святой Руси. Однако было бы непростительным упрощением сводить истолкование опыта

<sup>12</sup> Дерендяева А. Д. Ключевые концепты государственных гимнов на постсоветском пространстве: историческая преемственность или новая идентичность? // Постсоветские исследования. 2022. Т. 5. № 2. С. 178.

<sup>13</sup> Валицкий А. По поводу «русской идеи» в русской философии // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 72.

христианской веры к назидательному народному фольклору»<sup>14</sup>. Это очень важный момент, поскольку существует исследовательская практика редукции опыта духовной культуры к религиозному фольклору.

В ситуации современного аксиологического вакуума необходимо говорить не только об индивидуальной, но и о *коллективной идентичности*, которая, как пишет Е. Рождественская, «считается обеспечивающей коммунитарный фундамент для преодоления ценностных конфликтов и оправдания самоограничений в расчете на общее благо»<sup>15</sup>. В этом же ряду находится и объективная идентичность, которая, как полагает Д. Н. Нурманбетова, «формируется в реальном процессе жизнедеятельности людей, в контексте социокультурной действительности»<sup>16</sup>.

Необходимо отметить, что *понятие «идентичность»*, которое является одним из основных в современном дискурсе гуманитарного знания, все же нуждается в прояснении. Это понятие является наиболее частотным и популярным в лексиконе современного гуманитария. Количество научных работ, посвященных различным аспектам идентичности, сегодня необычайно велико. Вот лишь некоторые исследования, в которых представлен *многомерный образ идентичности*<sup>17</sup>. При этом остается зона стабильной неопределенности

<sup>14</sup> Инговатов В. Ю. Образ «Святой Руси» в творческом наследии архимандрита Леонида (Кавелина) // Grand Altai Research & Education Special Issue. 2022. 0(16). С. 129; Соловьев А. П. Русская религиозная философия XIX – первой половины XX вв. в контексте истории религии: от религиозной конверсии к культур-критике и конфессионализации // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 1 (13). С. 118–134.

<sup>15</sup> Рождественская Е. Трансмедиальный сторителлинг в поисках «Национальной идеи России» // Логос. 2015. Т. 25. № 3 (105). С. 218.

<sup>16</sup> Нурманбетова Д. Н. Архитектоника человеческой идентичности // Вопросы философии. 2016. № 5. С. 43.

<sup>17</sup> См.: Золкин А. Л. Цивилизационный суверенитет, культурная идентичность и этическая позиция. М.-Ижевск: Шелест, 2021; Голованева Е. В. Региональная идентичность и идентичность региона (2017); Дряева Э. Д., Дубровский Д. И. Социокультурная идентичность в условиях современных коммуникаций и базовая идентичность индивида (2017); Голубинская А. В. От индивидуума к дивидууму: к вопросу о множественных идентичностях в виртуально-информационной среде (2017). Также показательна тематика диссертационных исследований: Балаклеец Н. А. Социальное пространство как условие формирования российской идентичности. М., 2011; Кончакова С. В. Проблема национальной идентичности в позднем творчестве Ч. Диккенса («Большие надежды», «Наш общий друг», «Тайна Эдвина Друда»). Воронеж, 2011; Баженова О. С. Особенности этнической идентичности бурят в современных условиях. М., 2011; Киммель Н. В. Особенности формирования культурной



относительно данного понятия, что делает возможным его употребление в самом широком контексте. «Сначала мы должны поставить вопрос, что такое идентичность, – говорит современный исследователь, – поскольку это понятие не является настолько очевидным, как может показаться»<sup>18</sup>.

В качестве рабочего определения идентичности мы отталкиваемся от определения, данного М. К. Горшковым: «Национальная идентичность развивается в процессе исторических перемен, представляя собой определенную ступень роста национального самосознания. Можно говорить и о том, что идентичность – это относительно замкнутая система взглядов, а поэтому она, с одной стороны, довольно устойчива, но, с другой, динамика среды ее обитания (каковой является внутренняя и внешняя жизнь нации) приводит к определенным изменениям в этой системе»<sup>19</sup>.

В исследовании В. С. Малахова ставится вопрос об особой пристрастности к этому термину в гуманитарной среде, о том, что лежит в основе «интенсивного производства риторики идентичности». В исследовании отмечается, что начиная с 80-х годов XX в. поток сочинений, выносящих в заголовок слово «идентичность», становится практически необозримым: «"Идентичность" делается составной частью своего рода жаргона, бессознательное употребление которого превращается в норму и научной публицистики, и политической журналистики»<sup>20</sup>.

Понятие «идентичность» вытеснило и заменило такие понятия, как самосознание, самоопределение, самость, характер. Это не всегда оправдано, поскольку строго философское значение этого понятия В. С. Малаховым

идентичности представителей русскоязычной диаспоры в мусульманских странах. Екатеринбург, 2011; Диасамидзе Л. Р. Способы конструирования гендерной идентичности в интернет-дискурсе (на материале англоязычных и русскоязычных текстов политических сетевых дневников (блогов)). Тюмень, 2010; Зверева И. А. Идентичность как философская проблема (социокультурные основания). М., 2010; Шульгина Д. Н. Глобализация и культурная идентичность. Воронеж, 2010; и др.

<sup>18</sup> Труфанова Е. О. Человек в лабиринте идентичностей // Вопросы философии. 2011. № 2. С. 13.

<sup>19</sup> Горшков М. К. О сущности и особенностях формирования российской идентичности // Вопросы философии. 2011. № 2. С. 148.

<sup>20</sup> Малахов В. С. Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. 1998. № 2. С. 46.

определяется так: «В традиции метафизики от Аристотеля до наших дней идентичность есть характеристика бытия, более фундаментальная, чем различие. Хайдеггер, как и греки, на которых он непосредственно опирается, понимает под "идентичностью" *всеобщность* бытия. Всякое сущее тождественно самому себе и – постольку, поскольку оно есть сущее – всякому другому сущему. Идентичность, таким образом, исключает различие, ведь она исключает *иное бытие*, а вместе с ним и то, что выступает причиной инаковости – изменение»<sup>21</sup>. Кроме того, важно отметить статус самой проблемы идентичности в структуре философского знания. Этот статус определяется «вечным» характером проблемы, ее фундаментальной неразрешимостью.

Современная философия, прежде всего в лице Делеза и Дерриды, восстала против «философии идентичности» в лице доминирующей линии западной философской традиции и создала прецедент для реабилитации «различия». В этом контексте понятие «идентичность» не является строго фиксированной величиной с заранее заданным неизменным набором признаков. Особенно это касается не столько индивидуальной идентичности, сколько идентичности общностей. Здесь это достаточно сложное и динамичное образование, включающее как инвариантный уровень («ядро»), так и вариативный («периферия»). Причем не всегда точно можно сказать, что является ядром, а что периферией, поскольку в разные периоды доминирующими могут становиться различные факторы. Безусловно, имеет место аксиологически стабильная зона в структуре идентичности, однако в чем конкретно она проявляется (в языке, религии, истории и т.д.), не представляется возможным определить в однозначно непротиворечивых терминах. Адекватная методология изучения национальной идентичности учитывает ее сложный характер, на который влияет в том числе и фактор взаимоотношения с иной культурной средой. Поскольку идентичность есть не «свойство, но отношение» (В. С. Малахов), она формируется, закрепляется, трансформируется лишь в ходе социального взаимодействия, или,

---

<sup>21</sup> Малахов В. С. Неудобства с идентичностью. С. 48.

по словам Чарльза Тейлора, «идентичность формируется в ходе открытого диалога».

Наиболее радикально о динамической модели идентичности высказывается Ч. Кукатас, который исходит из либерального понимания природы человека и общества. В своей книге «Либеральный архипелаг» он полагает индивидуума тем существом, чье благо и должно составлять основной предмет заботы. Он говорит: «Предполагая, что следует заботиться об индивидууме, мы не можем предположить, что его идентичность стабильна или неизменна и что мир состоит из определенных, раз и навсегда заданных разновидностей индивидуумов, идентифицируемых по их членству в таких сущностях, как группы, общества, народы, которым присущи неизменность, естественность или исконность... идентичность не является ни естественной, ни исконной, ни постоянной, ни даже обязательно сколько-нибудь долговечной величиной. Это текучее, постоянно изменчивое (в разной степени) и неизбежно политическое явление»<sup>22</sup>.

Индивидуалистическая точка зрения, выражаемая Ч. Кукатасом, объясняет в том числе и групповую идентичность. Первичными в этой концепции являются индивидуумы и отношения между ними, которые порождают по мере возрастания структуры различные объединения, вплоть до общества, которое представляет собой «объединение объединений».

Такой взгляд тематизирует проблему «личность – культура – общество». Между этими элементами образуется динамическое взаимодействие, которое позволяет понять внутренние механизмы работы каждого из этих элементов. Личность связана с обществом, с которым культура обнаруживает непосредственную связь. Соответственно, индивидуальная, групповая, национальные идентичности являются величинами, подверженными изменению, поскольку мегаструктуры, в которых они себя обнаруживают (социум, культура), также подвержены изменениям.

---

<sup>22</sup> Кукатас Ч. Либеральный архипелаг. Теория разнообразия и свободы. М.: Мысль, 2011. С. 163.

Динамичная модель идентичности в контексте современного глобального мира приобретает вид взаимоотношения «универсального – локального», которое при правильной постановке вопроса не предполагает абсолютизацию ни одного из начал этой оппозиции. Важным является все: и локальное, и универсальное измерение, и сложные диалектические отношения между ними. Об этом говорит С. Жижек, призывая по-новому взглянуть на единое мировое пространство: «И прорыв в сознании возможен только при том условии, если универсальные категории будут рассматриваться в "местном" контексте. Вне этого контекста универсальность сама по себе существовать не может. Поэтому идентификация специфического всегда включает в себя выделение и общего, и частного»<sup>23</sup>.

Такой подход не позволяет абсолютизировать ни локальное, ни универсальное, что как раз имеет место быть в большинстве современных теоретических дискуссий по поводу идентичности, культурной самобытности и т.д. Национальная культура в случае гипертрофии частного может стать источником изоляционизма, вражды, нетерпимости, в то же время ослабление национального начала грозит поглощением локального универсальным, полной потерей всех значимых культурных характеристик. Жижек в этом контексте ссылается на суждение Маркса о феномене Гомера, считая его убедительным, поскольку он показал, что корни великого эпоса кроются не только в жизненном укладе греков, но в приобщенности к универсальности, которая позволила Гомеру возвыситься над своей эпохой и стать собеседником следующих поколений и цивилизаций.

Здесь, безусловно, возникает герменевтическая проблематика, связанная с проблемой понимания памятников прежних эпох. Это есть, по словам П. Рикера, работа по интерпретации, которая обнаруживает свой глубокий замысел в том, «чтобы преодолеть культурную отдаленность, дистанцию, отделяющую читателя от чуждого ему текста, чтобы поставить его на один с ним уровень и

---

<sup>23</sup> Жижек С. Терпимость как идеологическая категория // Философские науки. 2007. № 4. С. 14.

таким образом включить смысл этого текста в нынешнее понимание, каким обладает читатель»<sup>24</sup>. Однако здесь предполагается факт *априорного непонимания иного* – иных культур, иных традиций, иных эпох. С этой точки зрения любой культурный феномен имеет как бы *герменевтическую презумпцию непонятности*, требующую особых методов дешифровки.

И все же в большинстве случаев великие произведения искусства просто транслируемы из одной культуры в другую, из одной эпохи в другую без особой герменевтической техники толкования. И мера их значимости определяется не степенью адекватного проникновения в замысел автора и удачной интерпретации этого замысла, соответствующего современному уровню понимания, но той *внутренней ценностью*, которую это произведение в себе содержит. Чем более значимо произведение с точки зрения своей внутренней ценности (художественной значимости, философской глубины и т.д.), тем менее оно нуждается в герменевтическом толковании. Более того, именно такое толкование, обращая слишком пристальное и скрупулезное внимание на лингвокультурные детали «контекста», порой мешает прояснению универсального смысла, который то или иное произведение в себе содержит. Поэтому при сохранении значимости самого имени автора и его произведения существуют культурные интерпретации того, как понимать это произведение и чем его, собственно говоря, считать.

Весьма убедительными в этом плане являются дальнейшие размышления С. Жижека, которые мы уже приводили по поводу Гомера. Он говорит: «Заслуга Гомера в том, что он смог возвыситься над своей эпохой и стал собеседником следующих поколений и цивилизаций. Собственно говоря, в этом секрет всех великих шедевров литературы и искусства: будучи вырванными из своего временного пространственного контекста, они тем не менее переживают века. И в каждую эпоху человечество трактует их по-разному»<sup>25</sup>. Здесь важным является то, что Гомер сам смог возвыситься над своей эпохой благодаря не

<sup>24</sup> Рикер П. Конфликт интерпретации. Очерки о герменевтике. М.: Academia-Центр, 1995. С. 4.

<sup>25</sup> Жижек С. Терпимость как идеологическая категория. С. 14.

герменевтической работе интерпретаторов, а тому, что смог выразить наиболее универсальные духовные смыслы человеческого бытия, понятные представителям иным эпох и культур. Как раз то, что разная эпоха трактует эти произведения по-своему, говорит, возможно, о бесконечной неадекватности самого толкования, которое в принципе не может достичь цели, поскольку общее растворяет в частном, универсальный смысл бытия – в партикуляризме «лингвокультурного контекста».

В этом смысле правильным будет искать в каждой культуре то, что выводит ее за пределы собственной национальной границы, т.е. искать некоторые «конвертируемые ценности», которые понятны и воспринимаемы представителями других народов. Тогда в орбиту идентичности будет включаться фактор принятия одного народа другими. Такое понимание идентичности, включающее и общее, и частное, разделяют и современные отечественные ученые. Так, В. Л. Цымбурский, определяя «цивилизационную идентичность», указывает на принадлежность индивида, этноса или государства к определенной цивилизации. Сама же цивилизация (вслед за Н. Я. Данилевским, А. Тойнби и О. Шпенглером) определяется как «общности, по преимуществу привязанные к определенным географическим ареалам и выступающие носителями таких религий, идеологий, социальных практик и культурных стилей, которые в совокупности составляют особый образ "человечества", но при этом претендуют на универсальную, всемирную значимость»<sup>26</sup>. Это значит, что наличие универсальных ценностей является фундаментальной основой национальной идентичности.

Исходя из данного понимания идентичности, последнюю можно рассматривать как такую мобильную систему ценностей, которая формируется в результате взаимодействия с внешними факторами, способствуя тем самым стабильности социокультурной системы. По своей структуре идентичность того или иного социокультурного образования является по преимуществу

---

<sup>26</sup> Цымбурский В. Л. Идентичность цивилизационная // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М.: Мысль, 2010. Т. II. С. 80.

*аксиологической системой*, поскольку индивид, социальная или национальная группа обнаруживают, осознают свою устойчивую, самотождественную целостность прежде всего на основании тождественности нравственной системы ценностей.

Именно нравственные ценности имеют преимущественное значение в структуре идентичности, поскольку эти ценности имеют преимущественное значение в структуре индивидуального и социального бытия. Это показал В. Виндельбанд, раскрыв одновременно *этическое и онтологическое значение ценности*<sup>27</sup>. Нравственная ценность, таким образом, есть величина, задающая меру бытийной значимости субъекту или группе. И в этом смысле нравственная ценность входит в структуру идентичности как ее ядро, поскольку сам процесс идентификации – это и есть отождествление себя с теми ценностями, которые индивид или группа воспринимает в данное время и в данном месте как наиболее значимые и важные. Смена нравственных ценностей, то, что называют *этическим релятивизмом*, означает смену идентичности, ее *аксиологического кода*. Самосознание не может быть аксиологически нейтральным: в любом акте человеческого мышления и восприятия лежит отношение к воспринимаемому или мыслимому, т.е. оценка. При вариативности ценностного содержания неизменным остается сам *принцип отождествления с ценностью*, который можно воспринимать как главный формальный критерий идентификации как таковой.

В этом смысле есть релятивистские ценности, обусловленные субъективным предпочтением, и есть сверхценности, не зависящие от личностных, вкусовых предпочтений и субъективизма. Философия как раз и занимается поиском и обоснованием таких универсальных сверхценностей, которые являются абсолютными и задают основу для идентичности любого типа. В этом смысле методология Ф. А. Степуна, по сути, неокантианская,

---

<sup>27</sup> Виндельбанд В. Прелюдии. М.: Гиперборея, 2007. С. 282.

представляет самый непосредственный интерес для целей нашего исследования, поскольку связывает *аксиологию с национальной культурой*<sup>28</sup>.

В контексте нашего исследования значимость имеет вопрос о том, как процессы культурного универсализма влияют на *аксиологический код*, формирующий ту или иную национальную идентичность. При этом необходимо говорить о ценности такой универсализации, поскольку именно в контексте этого процесса актуализовался вопрос об «общечеловеческих ценностях», существенно модифицировавший структуру национальной идентичности. Л. Н. Столович приводит важное наблюдение по этому поводу: «Ценностная сторона глобализации заключается, как мне представляется, в интенсивном обмене материальными и духовными ценностями, созданными и создаваемыми в локальных общностях людей, и, в то же время, в обнаружении и возникновении общечеловеческого начала в ценностном богатстве мира, создающего предпосылки для новой эпохи человеческой цивилизации. В этой связи и встает остро проблема существования *общечеловеческих ценностей*, ценностей, обладающих значимостью для всего человечества, человеческого общества в целом как субъекта исторического развития»<sup>29</sup>.

То, что между универсализацией и национальной идентичностью существует глубочайшая взаимосвязь, является аксиоматичным. Исследователь Э. А. Баграмов отмечает два вектора глобализации, касающиеся непосредственно национальной идентичности. С одной стороны, она бросает вызов установленному Вестфальским мирным договором 1648 г. порядку, при котором действуют независимые и суверенные государства. Она ставит под сомнение жизнеспособность таких базовых структур человечества, как нация, этнос, национальное государство. С другой стороны, отмечается ее негативное значение, которое вызывает к такой задаче: «В бушующей стихии экономических, политических и социально-культурных процессов, составляющих содержание глобализации, тем более в условиях экономического кризиса, важно сохранить

---

<sup>28</sup> Степун Ф. А. Дух, лицо и стиль русской культуры. С. 580.

<sup>29</sup> Столович Л. Н. Мудрость. Ценность. Память. Статьи. Эссе. Воспоминания. 1999–2008. Tartu: Tallinn: InGri, 2009. С. 127.



приверженность национальному государству и национализму, не утратить национальную идентичность как спасительный якорь»<sup>30</sup>.

Относительно *отечественной культуры* необходимо сказать, что проблема ее идентичности возникает с Петровскими реформами, и во многом она спровоцирована этими реформами. Это сложный, неоднозначный и болезненный процесс, который, с одной стороны, разрушил существовавшую целостность культурного организма, с другой – способствовал интенсификации развития национального самосознания, стимулировал поиск национальной идентичности, которая становится проблемой. Вопросы и скепсис Чаадаева – во многом закономерный итог именно Петровских преобразований, которые привели к тому, что появляется историософия и вообще русская философия, которая ставит вопрос о русской идентичности в центр своей рефлексии.

Как сложный и драматический период в русской истории оценивает Петровские преобразования известный исследователь А. М. Панченко. Так, в своей работе «Скоморохи и «реформа веселья» Петра I» он пишет следующее: «Петровская эпоха – это эпоха глубокого культурного расслоения и соответственно культурного "двуязычия". Та часть общества, которая не хочет или не может порвать с традицией, пользуясь языком православного средневековья (в национальном его изводе). Великороссы во главе с Петром, составившие партию реформ, этот язык, разумеется, понимают, но третируют его как устарелый и негодный, противопоставляя ему язык европейской постренессансной культуры. Поэтому многие из петровских акций поддаются двойному описанию и толкованию»<sup>31</sup>.

В этом корень того трагического расщепления духовного ядра, которое во многом способствовало созданию антиномичного строя русской души. Во многом Петровские реформы задают матрицу бинарной оппозиции разных ценностных начал культуры. В другой работе «Петр I и веротерпимость»

<sup>30</sup> Баграмов Э. А. Национальная проблематика: в поисках новых концептуальных подходов // Вопросы философии. 2011. № 2. С. 34.

<sup>31</sup> Панченко А. М. Скоморохи и «реформа веселья» Петра I // О русской истории и культуре. СПб., 2000. С. 361.

А. М. Панченко пишет: «Общество, то есть верхи, после Петра живет как бы вне Православной Церкви... Разрыв между культурой светской и культурой духовной – это национальная беда»<sup>32</sup>.

В современной ситуации нивелирующего глобализма и тотального этического релятивизма закономерен скепсис по поводу национальной идентичности и вообще серьезного разговора о Родине и национальных ценностях. Философ-этик А. А. Скворцов отмечает следующее: «Во-первых, "глобальное сознание" – это еще большая фикция, а, во-вторых, если и говорить о духовном объединении людей в единое человечество, то оно возможно только как органичное единение различных национальных и культурных черт мировоззрения личностей. Если же такая глобализация примется насильно уничтожать такие черты путем навязывания установок доминирующей культуры, что в наше время и происходит, то вместо единого человечества мы получим длительные кровавые конфликты. А во-вторых, стирание национальных границ, или, как еще принято говорить, "исчезновение суверенитетов", отнюдь не означает стирание черт национальных культур»<sup>33</sup>.

Наиболее распространенный сценарий современных процессов имеет явный «геополитический шифт» в сторону американского видения развития мирового сценария. Современные исследователи, эксперты из Института стратегических оценок и анализа (ИСОА) таким образом характеризуют американский прогноз мира будущего, в котором явно доминирует картина мира, основанная на идее мессианского предназначения Соединенных Штатов. Оценивая воздействие данного прогноза и сценария на общественное сознание, эксперты отмечают: «Мировоззренческая заданность прогноза, накладывая свой отпечаток на продукцию "фабрик мысли", коммерческих исследовательских центров, общественных институтов и т.п., приводит к формированию в общественном сознании некоего обобщенно-обязательного взгляда на мировые перспективы. В глобализированном мире государства конкурируют с крупными

---

<sup>32</sup> Панченко А. М. Петр I и веротерпимость // Там же. С. 394, 395.

<sup>33</sup> Скворцов А. А. Родина и мир. М.: МАКС Пресс, 2006. С. 206.

корпорациями. Сам мир контролируется глобальными управленческими технологиями, а Соединенные Штаты – глобальный управляющий»<sup>34</sup>.

Существует и более жесткая оценка этих процессов, в которых *глобализация* и *колонизация* становятся однопорядковыми явлениями. А. И. Панов полагает, что человечество должно идти по пути гармонии и мира, а не однополярной системы управления. Однако наличная реальность не соответствует этому. Он пишет, что «...глобализация и колонизация – это родственные социально-экономические процессы, по-разному проявляющиеся в пространстве и времени, они имеют свои пики расцвета и упадка. Пирамида современного глобального государства создается не одно тысячелетие, этот процесс практически постоянный, когда он будет завершен и будет ли, человеку невозможно спрогнозировать. Если он будет субъективно насаждаться, то человечество будет постоянно вооружаться и воевать за свою свободу, что, собственно, и мы, современники, наблюдаем. Формируется глобальный неокOLONиализм, приходящий на смену разрушенной в середине XX в. при непосредственном участии СССР мировой колониальной системе. Остается одно – уповать на светлый разум человечества»<sup>35</sup>.

Данный вариант является, конечно, искусственным сценарием развития, а не естественной общекультурной эволюцией человечества к глобальному синтезу, поскольку он основан на геополитическом и стратегическом неравенстве народов, среди которых одни пользуются своим временным преимуществом в ущерб другим. Это, с одной стороны, вызов и угроза национальной идентичности и национальному суверенитету, культурной самобытности народов, с другой – проверка национальных ценностей на культурную «прочность», на возможность восходить от частного и локального (автохтонного) к общечеловеческому и универсальному. Для этого и необходимо

---

<sup>34</sup> Денисов А. П., Ютанов Н. Ю. Возможности долгосрочного прогноза // Россия и мир. Новая эпоха. 12 лет, которые могут все изменить. М.: АСТ: Русь-Олимп, 2008. С. 23.

<sup>35</sup> Панов А. И. Глобализация и/или колонизация (социально-экономический аспект) // Вестник Московской международной высшей школы бизнеса (МИРБИС). 2017. № 3 (11). С. 14–19.

понимание значения отечественной духовной культуры и фундаментальных нравственных ценностей, которые лежат в ее основе.

Таким образом, в структуре национальной идентичности мы должны выделить:

1) *инвариантное ядро*, сохраняющее свою значимость в качестве абсолютных нравственных ценностей национального бытия, имеющих вневременное значение;

2) *вариативную периферию*, способную менять свой аксиологический код под воздействием внешних факторов. Таковы относительные ценности национальной культуры, не имеющие универсального характера.

Одна из задач философского исследования национальной идентичности заключается в том, чтобы отделить абсолютный уровень национальных ценностей, имеющих вневременной и универсальный характер, от случайного и преходящего. Рассмотрев выше общетеоретические параметры идентичности как таковой, нам следует далее сконцентрироваться на тех факторах, которые детерминируют русскую национальную идентичность в этическом ключе. Такими факторами являются нравственные ценности, но не в аристотелевской этике добродетелей, а в контексте отечественной духовной культуры.

Рассмотрим более подробно каждый аксиологический уровень идентичности, чтобы определить характер современной российской идентичности. Это даст возможность понять духовное состояние российского социума, его перспективы в современном мире.

## **1.2. Этическое своеобразие отечественной духовной культуры**

Следующие слова Л. Н. Толстого представляют собой его глубоко личное *нравственное кредо*, отражающее в то же время *этическое своеобразие* отечественной духовной культуры. В «Пути жизни» он пишет: «Ничто не препятствует столько улучшению общественного устройства, как предположение о том, что такое улучшение может быть достигнуто государственными законами, исполнение которых утверждается наказаниями.

Деятельность эта как установления законов, так и наказания за неисполнение их более всего отвлекает людей от того, что может действительно содействовать улучшению их жизни, а именно от нравственного совершенствования»<sup>36</sup>.

В этом контексте возникает вопрос: является ли суждение об этическом своеобразии русской культуры априорным, усвоенным определенной традицией, и ставшим стереотипным идеологическим клише, или же оно подлежит верификации?

Для этого нужно обратиться к русской философии, которая хранит те нравственные ценности, которые являются фундаментальными при определении национальной идентичности. Не случайно и саму русскую философию часто именуют этикоцентричной, поскольку большинство вопросов философии решается по преимуществу в нравственном ключе. Точка зрения В. В. Зеньковского, которую мы приводили во вступлении, о *доминировании моральной проблематики* в русской философии является отправной точкой при постановке вопроса об этическом своеобразии русской культуры и философии. О том, насколько авторитетна позиция Зеньковского, говорит известный современный историк философии А. А. Ермичев: «Однако время показало, что В. В. Зеньковский написал настоящую историю русской философии, именно философии вне всяких оговорок о ее "специальном" или "расширительном" толковании. Подход В. В. Зеньковского самым блистательным образом оправдан не только многолетней практикой преподавания и исследования истории русской философии. Он оправдан в конечном счете самим содержанием любого мировоззрения, в котором в латентной форме уже имеются конструкции бытия и познания. Искусство историка философии в том и состоит, чтобы выявить подобные потенции и правильно их оценить»<sup>37</sup>.

Здесь важно обратить внимание на следующее. В традициях западной философии есть строгое *дисциплинарное разделение философии* на разделы: гносеология, онтология, аксиология, этика, эстетика, логика, метафизика,

---

<sup>36</sup> Толстой Л. Н. Путь жизни. М.: Республика, 1993. С. 188.

<sup>37</sup> Ермичев А. А. Имена и сюжеты русской философии. СПб.: Наука, 2014. С. 691.

социальная философия, история философии и т.д. Этика, идущая от Аристотеля, представляет собой теорию добродетелей, изучение которой происходит строго в рамках этой дисциплины. Как показывают исследователи, в русской культуре XVII–XVIII вв. происходит формирование морального языка, основных этических понятий. По сути дела, речь идет о становлении аристотелевской этики в России: «Многие понятия, их значения приходят в русскую культуру из переводных текстов – от ранних нравоучительных сочинений до первых учебников по нравственной философии. В процессе перевода, с одной стороны, происходит усвоение существующих нравственных практик, моральных образцов, с другой стороны – формирование собственного понятийного языка, позволяющего осмысливать нравственную картину общества в складывающемся этическом языке»<sup>38</sup>.

*Этикоцентризм русской философии* означает принципиально иное положение вещей; этический дискурс, или, точнее, нравственная проблематика, рассматривается не только в рамках этики, но пронизывает собой и другие разделы философии. В этом смысле говорить о русской *нравственной философии* как *типологической характеристике русской философии* в большей мере соответствуют истинному положению дел, чем говорить о русской религиозной философии. Дело в том, что многие религиозные, как и социальные, проблемы в русской философии решаются в нравственном контексте. Е. А. Овчинникова отмечает, что своеобразие русской философии выразилось прежде всего «в обостренном, повышенном интересе к нравственным проблемам»<sup>39</sup>.

Здесь важно отметить иную точку зрения на сущность русской философии, характерную для западных исследователей. Известный нидерландский знаток русской философии Эверт ван дер Звейрде говорит, что он стремится включить русскую философскую традицию в перспективу западного, т.е. исключительно

---

<sup>38</sup> Чумакова Т. В., Овчинникова Е. А. Учебная литература в России XVII–XVIII вв. как источник по истории этических понятий // *Этическая мысль*. 2021. Т. 21. № 1. С. 131.

<sup>39</sup> Овчинникова Е. А. Русская этика в поисках целостности личности // *Miscellanea Humanitaria Philosophiae: Очерки по философии и культуре*. СПб., 2001. С. 145.

рационального, понимания действительности. Он исследует большой пласт советской и постсоветской философии, стремится выявить существенные основания русского философствования, но делает это с позиций не просто академизма, а исключительно *западного академизма*, стремящегося к вненациональному универсализму.

Именно эта позиция не позволяет исследователю видеть никаких оригинальных и уникальных черт русской философии. На вопрос «Что "русского" в русской философии?» он отвечает: «Русская философия как философия не является исключительно русской, она вполне доступна среднему западноевропейскому философскому уму (как, кстати, и наоборот), подобно тому, как русская музыка или живопись доступны каждому европейцу. В этом смысле, выражение "русская философия" означает просто "философия, созданная в России (или: по-русски)"»<sup>40</sup>. При этом он отмечает, что в рамках российской философской культуры образовалась философская традиция, понимавшая себя как «специфически русская» с «относительным преобладанием политических, этических и религиозных тем»<sup>41</sup>.

Автор употребляет осторожное выражение «с относительным преобладанием», но в действительности он попадает в самую суть русской философии, выраженную В. В. Зеньковским, в ее *этикоцентричное ядро*, вокруг которого и организуются другие – политический и религиозный – дискурсы философии. Он, конечно, пытается объяснить это «внешними факторами», т.е. объективно, как результат «гнетущего политического режима» и «относительной культурной изолированности». Однако можно в этом усмотреть типичную идеологизированную, а не объективную западную позицию в целом, заключающуюся в том, что в России всё, в том числе и философия, должно получить западную легитимизацию. При этом заслуживает уважение стремление Звейрде показать причины незаслуженного внимания к русской философии со стороны «мирового сообщества» и отчасти реабилитировать ее. Правда, из всей

---

<sup>40</sup> Звейрде Э., ван дер. Взгляд со стороны на историю русской и советской философии. СПб.: Алетей, 2017. С. 387.

<sup>41</sup> Там же. С. 388.

палитры имен русской философии в качестве наиболее репрезентативных и перспективных исследователей выделяет всего четыре имени: С. Л. Франка, С. С. Хоружего, М. Мамардашвили и А. Пятигорского. Имена, бесспорно, достойные, но за бортом оказываются не менее достойные все известные имена русских философов.

Для понимания этического своеобразия отечественной духовной культуры необходимо рассматривать вопрос о взаимовлиянии духовной культуры и этики: «Христианское вероучение оказало серьезное влияние на наше представление о моральных и духовных ценностях, заложило фундамент того, о чем мы сейчас думаем и чем живем»<sup>42</sup>. Это проецируется на все историческое пространство, и поэтому русскую философию также принято считать историософией, что означает особое внимание к вопросам своего культурно-исторического бытия, роли в мировом историческом процессе. Этот импульс был задан с самого начала появления русской философской мысли, с известного «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона. С тех пор этот вопрос не исчезает с горизонта философских исканий. Этическая и историософская проблематика, таким образом, тесно переплетается в отечественной духовной традиции с самого момента ее зарождения.

О важной роли философии в процессе определения глубинных смыслов национального бытия говорят современные исследователи. Приведем некоторые точки зрения: «Оригинальная русская философия возникла благодаря думам и спорам о судьбах Отечества. При всем разномыслии патриоты сходятся во мнении, что у России есть не только великое прошлое, но и великое будущее, что русскому народу предстоит исполнить всемирное предназначение, связанное с утверждением Православия, которое должно духовно преобразить весь мир. В этом собственно суть "русской идеи" как своеобразной телеологии России, учении о конечной цели ее национально-исторического бытия. От формулы старца Филофея "Москва – третий Рим" до манифестов "младороссов" и

---

<sup>42</sup> Маликов М. Э. Вклад христианского учения в формирование права и поведения людей // Закон и право. 2022. № 1. С. 30–31; Данилкова М. П. Этика и современность. Новосибирск: Новосибирский государственный технический университет, 2011. 55 с.



современных версий "евразийства" – таков огромный диапазон "русской идеи". Она включает мысль об особом пути России, отличном как от Востока, так и от Запада. Эта идея – чрезвычайно емкий символ, скорее даже девиз или лозунг, имеющий многозначные смыслы в наших размышлениях не только о судьбах России, русского народа и русской культуры, но и о мировых судьбах»<sup>43</sup>.

Еще одно мнение: «Россия, блуждающая по лабиринту многообразных национальных, культурных, религиозных идентификаций своих народов, даже географически находится на перепутье между Западом и Востоком. Она исторически тяготеет к Европе, но не является "достаточно европейской", в том числе из-за своей гигантской территории, на которой никак нельзя обустроить государство европейского типа. В то же время ее нельзя назвать азиатской, близкой по культуре к своим юго-восточным соседям. Потому в общепринятую схему Запад – Восток Россия не вписывается, отчего ее "государственная" идентичность находится в постоянно неуравновешенном состоянии. Она стремится приписать себя к какому-то из этих двух полюсов и всякий раз чувствует неудовлетворенность, поскольку понимает, что не может до конца принадлежать ни одному из них. Не случайно в российской философии вопросы философии истории применительно к отечественной истории всплывают вновь и вновь – ведь история страны – основа ее идентичности, как память – основа идентичности индивида»<sup>44</sup>.

Несмотря на перманентную нестабильность российской идентичности, можно все-таки выделить некоторое *инвариантное ядро*, которое аккумулировало те ценности, которые претендуют на статус универсальных. Этими ценностями являются *этические ценности*<sup>45</sup>. Многие авторы отмечают, что в русской философии имеет место совпадение *нравственного и духовного*, но не всегда нравственного и религиозного и, соответственно, религиозного и

---

<sup>43</sup> Никитин В. А. Русская идея и вселенское христианство в умозрениях русской религиозно-философской мысли XX века // Иоанновские научные чтения «Язык христианской традиции и современная культура». М.: Летний сад, 2017. С. 28.

<sup>44</sup> Труфанова Е. О. Человек в лабиринте идентичностей. С. 17–18.

<sup>45</sup> Садикова О. Г. Этический антропокосмизм Н. Г. Холодного // Проблемы этики: философско-этический альманах. 2015. Вып. V. Ч. II. С. 114.

духовного. Это отдельная большая тема, входящая в область исследований взаимоотношения морали и религии, сейчас же необходимо отметить *духовно-нравственную* направленность русской философии, даже русской религиозной философии, как часто называют классическую русскую философию. Отметим некоторые значимые исследования современных авторов.

Важными являются работы отечественного философа А. А. Королькова, изложенные в его книге «Русская духовная философия». Необходимо заметить, что автор говорит не «религиозная», а «духовная» философия, которая включает, безусловно, и религиозный, православный компонент, а также нравственные характеристики, прежде всего правдолюбие, которые всегда отличали и русскую культуру, и русскую жизнь, и русскую философию. Он пишет: «В России всегда искали правду жизни, не удовлетворялись полезностью и умозрительностью. Правда не может быть чисто юридической регламентацией поведения граждан, правда – это стремление к справедливости, к истинности человеческих отношений, к добру и совершенству»<sup>46</sup>.

Мир русской духовной культуры, христианские основы русской философии раскрыты во многих книгах современного исследователя Б. Н. Тарасова. В работах автора зримо представлены самобытность русской философии, ее принципиальное отличие от западноевропейской. «Волевой рост мысли русских философов, – пишет он в книге "Человек и история в русской религиозной философии и классической литературе", – был направлен на Богопознание и Боговоплощение, на истоки и последние смыслы бытия, истории и человеческого существования, а не на интеллектуальную инвентаризацию всех критик разума, как у Канта, или создание энциклопедии философских наук, как у Гегеля»<sup>47</sup>.

Б. Н. Тарасов, как и многие исследователи, ставит знак равенства между русской литературой и философией, полагая, что именно литература является

---

<sup>46</sup> Корольков А. А. Русская духовная философия. СПб.: Изд-во РХГИ, 1998. С. 197. См.: Корольков А. А. Духовно-нравственный потенциал русской философии // Русская философия сегодня (идеи и направления): материалы этико-философского семинара им. Андрея Платонова. Воронеж: ВГУ, 2009.

<sup>47</sup> Тарасов Б. Н. Человек и история в русской религиозной философии и классической литературе. М.: Кругъ, 2007. С. 6.

наиболее приемлемой и адекватной формой выражения для нравственных идей, которые отличают русскую философию. И в этом огромное отличие от западноевропейской рационалистической философии, для которой на первом месте абстрактная теория познания, а не живой конкретный человек, как в русской философии.

В этом контексте необходимо отметить те влияния, которые испытала на себе русская философия. Д. К. Богатырев выделяет два таких влияния: византийское и новоевропейское. По поводу первого он говорит следующее: «Духовно-интеллектуальные эманации Византии были усвоены на Руси достаточно избирательно, в большей степени на духовно-эмоциональном и даже чувственно-практическом уровне, чем интеллектом»<sup>48</sup>. Это многое объясняет, и прежде всего отсутствие развитой теоретической философии, гносеологии, которая есть продукт кабинетно-абстрактной, спекулятивной мысли, и в то же время мощную традицию нравственной философии, которая достигла своих вершин в «проклятых вопросах».

Здесь может возникнуть вопрос о приоритетности именно нравственных, а не, скажем, эстетических или познавательных ценностей. Известный американский исследователь «золотого правила» Дж. Уолтз отмечает, что «люди открывают в морали нечто большее – то, что укоренено в самой жизни»<sup>49</sup>. Это значит, что мораль представляет собой неконвенциональное образование, претендующее на выражение инвариантных аксиологических ценностей. Поэтому важным является определение ценностей национальной культуры в плане того, насколько они хранят в себе эти абсолютные принципы.

В этом плане представляет интерес недавний коллективный труд философов из Санкт-Петербурга на тему «Образ России в контексте национального самосознания» (2009). Отметим две важные работы. А. П. Валицкая рассматривает образ России как «константную универсалию национального самосознания»: «Образ России, страны, Родины принадлежит

---

<sup>48</sup> Богатырев К. Д. Русская философия в России // Русская философия. 2021. Вып. 1. СПб.: Изд-во РХГА, 2021. С. 20.

<sup>49</sup> Уолтз Дж. Золотое правило. М., 2016. С. 32.

аксиосфере культуры, составляет ее ядро, но прежде всего – присутствует в индивидуально-личностном сознании каждого из тех, кто именуется себя русским, человеком родной культуры, идентифицирует себя с нею»<sup>50</sup>. Представляет интерес статья К. Г. Исупова, которая направлена на расширение эвристической базы для определения глубинных свойств российской культуры<sup>51</sup>.

Среди многочисленных факторов, создающих прецедент «положительной аксиосферы», формирующей соответственно устойчивое идентификационное ядро нации, назовем три феномена социокультурного и духовно-культурного бытия России, в контексте которых происходило формирование позитивных ценностей. Это литература, геополитика и религия.

В недрах этих трех культурных форм социальной жизни происходило становление фундаментальной ценностной основы российского социума, сформировавшее ее идентичность, проявляющуюся преимущественно в области нравственных значений жизни и ее духовного смысла.

Коснемся подробнее каждой из этих форм.

**Литература.** Относительно значимости отечественной литературы в контексте мировой культуры написано необозримое количество работ. Остановимся на наиболее значимых ценностях, которые были культивированы литературной традицией, что способствовало их опознанию. Здесь важно понять, что литература не создает ценности, но отражает их реальное наличие в специфической художественной форме, что делает их узнаваемыми и универсальными.

Прежде всего необходимо отметить факт стратегической значимости русской литературы для русской культуры, на который указывает Д. С. Лихачев, говоря о ее древнерусском периоде следующее: «Древняя русская литература – это прежде всего семь веков в нашей культуре. Мы не вчера родились. Русский народ – один из самых древних в Европе. Имеет братьев – украинцев и

---

<sup>50</sup> Валицкая А. П. Образ России в контексте национального самосознания // Образ России: сб. науч. ст. СПб.: Пневма, 2009. С. 7.

<sup>51</sup> Исупов К. Г. Образ России в словарном освящении // Образ России: сб. науч. ст. СПб.: Пневма, 2009. С. 31.

белорусов. Прожил удивительную жизнь и создал целый мир искусств. Русской архитектуры хватило бы на десять наций – такая она разнообразная и в разные эпохи, и в разных областях совершенно не похожая, своеобразная. А древняя русская литература поразительно разнообразна по жанрам, по многочисленным идеям, стилям, по своей невероятной роли в общественной и государственной жизни страны, народа. Она заменяла собой государство, когда государство распалось и остатки, "островки" были завоеваны Батыем. Она укрепляла у народа сознание своего единства, напоминала о славной истории, продолжала культурные и политические традиции. Это чудо какое-то!»<sup>52</sup>.

О том, какое важное место имеет русская литература и для русской культуры в целом, и для философии, писали многие видные представители философии, в том числе Н. А. Бердяев, А. Ф. Лосев, С. Л. Франк, С. Н. Бердяев и многие другие. Много места этому вопросу уделяет известный историк русской философии Б. В. Яковенко, подчеркивая значимость литературы для формирования нравственного сознания в России<sup>53</sup>. В каком-то смысле литература первичнее жизни; сама жизнь должна пройти через горнило писательской совести, который всегда занят более всего правдой жизни. Современные авторы также касаются этого вопроса. «Сращенность философии и искусства, литературы, – отмечает Н. В. Мотрошилова, – постоянный выход философствования в глобально понятые эстетические измерения; глубокая чувствительность к этической, социально-философской проблематике...»<sup>54</sup>. Отмечают это и зарубежные исследователи. «Мой интерес к русской мысли вырос из любви к русской литературе и особенно поэзии. В России литература и философия всегда были тесно переплетены, пожалуй, более чем в какой-либо другой культурной традиции»,<sup>55</sup> – отмечает Дж. Клейн.

<sup>52</sup> Лихачев Д. С. Раздумья. М.: Детская литература, 1991. С. 91.

<sup>53</sup> Яковенко Б. В. История русской философии. М.: Республика, 2003. С. 77. См.: Манн Ю. В. Русская философская эстетика (1820–1830-е гг.). М.: Искусство, 1969. С. 13.

<sup>54</sup> Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов). М.: Республика, 2007. С. 4.

<sup>55</sup> О преподавании русской философии в Америке: интервью с профессором Джорджем Клейном // Вопросы философии. 2003. № 9. С. 131.

Смыкание философии и филологии, по мнению К. Г. Исупова, – черта русского философского воззрения. Особенность его в том, что «оно завершило преодоление рассудочности в формах философской символики. Чем внимательнее русским автором прорабатывается категория ("не-иное" Л. Карсавина, "миф" у А. Лосева), тем отчетливее она трансформируется в метафору. Русская философская символика и мифология призваны к снятию традиционных противоречий европейского дискурса ("антиномии Канта") и размыканию тупиков классического рационализма в свободное пространство диалектики Всеединства»<sup>56</sup>.

Наиболее важной ценностью русской культуры, ставшей суперценностью, является «всемирная отзывчивость», формулировка которой принадлежит Ф. М. Достоевскому. Духовно-нравственный, социокультурный и геополитический потенциал этой идеи трудно переоценить. В целом нужно сказать, что эта идея, несмотря на ее бесконечные толкования, не получила еще должного статуса, который мог бы повлиять на практический план бытия.

Выделим основные идеи «Пушкинской речи» Ф. М. Достоевского, которые свидетельствуют о наличии сверхценностного уровня в самосознании российской культуры. В «Объяснительном слове» по поводу своей речи сам Достоевский выделяет четыре главных момента, которые постигнуты и выражены Пушкиным как художником с необычайной силой и глубиной: 1) появление беспочвенного интеллигентского слоя; 2) художественные типы аутентичной русской красоты; 3) «склонность к всемирности и всечеловечности» как черта народа, наиболее глубоко выявленная Пушкиным.

Значимость этих идей Достоевского огромна. Можно сказать, что это если не в полной мере констатация наличного состояния, то проективное задание для русской культуры – вырабатывать в себе всечеловеческие начала. Важно то, что Достоевский увидел хотя бы предпосылки для этого в свойствах национального

---

<sup>56</sup> Исупов К. Г. Образ России в словарном освящении. С. 46.

характера<sup>57</sup>. Он одним из первых выступил с такой очевидностью необходимости европеизации для России, которая, вопреки радикально антизападническим настроениям, была не навязана России, но происходила из ее коренных и органичных начал всемирности и всечеловечности. По этому поводу Достоевский пишет: «Главное, я обозначил то, что стремление наше в Европу, даже со всеми увлечениями и крайностями его, было не только законно и разумно, *в основании своем*, но и народно, совпадало вполне с стремлениями самого духа народного, а в конце концов бесспорно имеет и высшую цель»<sup>58</sup>.

В этих словах содержится программа духовного универсализма, обоснование законности стремления русской культуры к культуре всечеловеческой как высшей цели своего стремления и развития.

В определенном смысле эти идеи Достоевского носят пророческий характер, потому что в них выражено *предчувствие грядущего уравнивания*. Не важно, какого и с «каким лицом», но само состояние всемирности как правильное и разумное решение национально-культурных противоречий было прочувствовано Достоевским глубоко и основательно. И то, что он увидел эти черты русского человека, просто необходимые для существования в «глобальном мире», говорит о многом: эти ценности (всемирность, всеотзывчивость, всепримирение) являются высшим аксиологическим уровнем русского национального самосознания, создающим главную основу идентичности. Здесь есть некоторый парадокс: русская национальная идентичность стремится к преодолению своей национальности. Но именно такова нелогичная и антиномичная черта характера и культуры, имеющая огромный гуманистический потенциал и могущая быть востребованной в контексте современного глобализирующегося мира.

XIX в. имел особое значение для русской культуры. В этот период появилась *русская литература*, ставшая одной из вершинных литератур мира и явившаяся *языком для выражения нравственных идей русской философии*.

---

<sup>57</sup> Достоевский Ф. М. Собр. соч.: в 9 т. М.: Астрель, 2007. Т. 9: в 2 кн. Кн. 2: Дневник писателя. С. 413.

<sup>58</sup> Там же. С. 394–395.

Именно жизненно-практическое философствование относительно важнейших понятий человеческой жизни отличает русскую мысль от западноевропейской, по преимуществу абстрактно-кабинетного и спекулятивного типа. «Русская классическая литература, – пишет исследователь, – которая в произведениях таких наших писателей, как Лев Толстой и Федор Достоевский, предстала одновременно и как классика нравственной философии, до сих пор не превзойденная ни "новой", ни "новейшей" философской модой, – будь это экзистенциалистская, структуралистская или неомарксистская мода»<sup>59</sup>. Еще на один важный аспект указывает философ и литературовед В. В. Кожин: «Отвечая на "вопросы", поставленные перед миром немецкой культурой, русская литература – прежде всего Достоевский и Толстой – в то же время ставила совершенно новые проблемы, на которые отвечала уже культура XX века, в том числе и немецкая, – достаточно напомнить о творчестве Рильке и Томаса Манна, исходивших именно из русской литературы...»<sup>60</sup>.

На значимости русской философии как выразителя глубинных нравственных характеристик русской души, ментальности, характера средствами русской литературы следует остановиться особо. Сравним две позиции историков философии – западного и отечественного.

Нидерландский исследователь Эверт ван дер Звейрде пишет: «По сравнению с областью искусства – живописью, музыкой, не говоря уже о литературе – вклад в которую русских живописцев, кинорежиссеров, композиторов и музыкантов, писателей, драматургов и поэтов неоспорим, в обзорных философских исследованиях и рассуждениях о "философии вообще" русская философия и ее представители едва ли упоминаются»<sup>61</sup>. А вот позиция отечественного историка философии А. А. Еремичева: «Тематика русской философии поощряла ценностную ориентацию мыслителей, их размышления о смысле жизни человека и человечества, смелые историософские построения и

<sup>59</sup> Давыдов Ю. Н. Этика любви и метафизика своеволия: Проблемы нравственной философии. М.: Молодая гвардия, 1989. С. 12.

<sup>60</sup> Кожин В. В. Немецкая классическая эстетика и русская литература // Кожин В. В. О русском национальном сознании. М.: ЭКСМО, 2004. С. 145.

<sup>61</sup> Звейрде Э. ван дер. Взгляд со стороны на историю русской и советской философии. С. 432.



социальные проекты. Сложилось так, что в основной своей тенденции русская философия стала философией угадывания и созидания смыслов, философией экзистенциального плана. Указывая на некий гуманистический или религиозный идеал, она убеждала человека быть лучше, чем он есть. Не доказательство, а убеждение было ее оружием, потому образцовыми русскими мыслителями почитаются те, кто владел словом. Литература была родной стихией русского философствования»<sup>62</sup>.

Представляется, что это очень важные позиции для понимания подлинной значимости русской философии. Звейрде абсолютно прав в том, что в контексте «мировой», т.е. европоцентричной философии русской философии по сравнению с другими областями культуры практически нет места. И он особенно выделяет русскую литературу. А. А. Ермичев тоже выделяет литературу, но в ином качестве: если для западного ученого границы между литературой и философией непроходимы, так как он мыслит философию исключительно в дисциплинарных рамках классической университетской парадигмы, то для отечественного исследователя этих границ нет; более того, литература как стихия философствования является средством выражения глубинных этических и экзистенциальных свойств русской духовной культуры и национального характера и в этом смысле объемлет собой все целое культуры.

Вот поэтому в вопросе об этической специфике русской традиции такое важное «экспертное» место занимает русская литература. И кроме вышеуказанной ценности «всемирной отзывчивости» в русской литературе в силу ее этикоцентричного характера были зафиксированы *традиционные добродетели русского человека*, такие как стремление к правде, доброта, жертвенность, сердечность, милосердие, неэгоистичность, совесть, стыдливость, нетерпимость к различным проявлениям несправедливости и морального порока, нравственная уязвленность смертью, сострадание к «униженным и оскорбленным», вера в конечное торжество истины и добра и проч.

---

<sup>62</sup> Ермичев А. А. Имена и сюжеты русской философии. С. 698.

Конечно, это универсальные этические свойства, присущие человеческому как таковому, однако в русской традиции они были проявлены особым образом. Стремящийся быть предельно объективным в оценке положительных и отрицательных сторон русского характера, не утаивая его нелицеприятные черты, О. Лосский все же говорит: «К числу первичных, основных свойств русского народа принадлежит выдающаяся доброта его. Она поддерживается и углубляется исканием абсолютного добра и связанной с нею религиозностью народа»<sup>63</sup>.

Многие исследователи отмечают особую ранимость русской души, заостренность на мучительных проблемах, которая проявляется в таких чувствах, как печаль, тоска. Но это не психологические состояния, а нравственные переживания. Исследуя творчество Ф. И. Тютчева, А. Г. Гачева пишет: «Тоска всегда была рядом с ним, являлась ему как "черный человек" Моцарта, как неумолимый рок бетховенской пятой симфонии... Глубинное переживание разрушительного действия времени в сочетании со столь же глубинным переживанием разделяющего пространства (две главные категории смертного, разорванного бытия), ощущение полного бессилия человека перед их безжалостной властью, беспокойство за жизнь и здоровье близких людей, леденящий ужас "окончательного уничтожения", которое предвещает "каждая новая смерть", – вот что рождало эту тоску, с которой тщетно пытался справиться поэт»<sup>64</sup>.

Действительно, это очень важное наблюдение, поскольку отношение к смерти является одним из важнейших показателей культуры. То, как люди относятся к смерти, характеризует их прежде всего с нравственной стороны. В России совершенно *особое отношение к смерти*, отличное прежде всего от западного. М. А. Маслин говорит по этому поводу следующее: «Тема смерти осмысливается в русской традиции не так, как в западной. Это можно понять

<sup>63</sup> Лосский Н. О. Условия абсолютного добра: основы этики; характер русского народа. М.: Политиздат, 1991. С. 289.

<sup>64</sup> Гачева А. Г. «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» (Достоевский и Тютчев). М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 62–63.

через культуру. Скажем, в современной европейской культуре есть идея эвтаназии. Что такое эвтаназия? Прекрасная, легкая смерть. А в русской традиции – смерть это всегда трагедия. Для примера возьмем "Смерть Ивана Ильича" Льва Толстого. Это философское произведение, экзистенциальное. И подобных текстов можно несколько привести. Например, в "Скучной истории" Чехова смерть нарисована еще острее, не столько как страх перед физическим умиранием, сколько как ужас перед лицом утраты всякого смысла в жизни. Это русское понимание смерти»<sup>65</sup>.

Именно в контексте такой философии и культуры, которую называют сотериологической, т.е. несущей идею спасения, возможны и проекты о всеобщем воскрешении Н. Ф. Федорова, и религиозное творчество Н. В. Гоголя, и мысли о спасении от смерти нравственным усилием Л. Н. Толстого, и глубочайшая рефлексия таких русских философов и писателей, как Ф. М. Достоевский, Н. А. Бердяев, И. А. Бунин, А. П. Платонов, Б. П. Вышеславцев и др.

Одной из ключевых этических ценностей русской культуры является *справедливость*. В основании справедливости правда – понятие не тождественное принятому в западноевропейском контексте понятию истины. Стремление к справедливости наряду со всемирностью представляет собой еще одну высшую аксиологическую характеристику национального самосознания, явившуюся основой идентичности. Характеризуя российскую специфику, Г. Ш. Аитова отмечает: «Чувство справедливости, представление о справедливом общественном устройстве рождаются в глубинах человеческого самосознания в процессе ее (его) практической деятельности, в отношениях с людьми»<sup>66</sup>.

Важное место в перечне духовных ценностей занимает *сердечность*, которая также является основой национальной идентичности. Концепт «сердечности» формируется в контексте отечественной средневековой

---

<sup>65</sup> Маслин М. А. Русская философия: разноликость и единство. СПб., 2017. С. 39.

<sup>66</sup> Аитова Г. Ш. Исторический взгляд на проблему справедливости: российская специфика // Вопросы философии. 2016. № 5. С. 18.

книжности<sup>67</sup>. В дальнейшем он нашел свое развитие во многих религиозно-философских текстах русской культуры. Это пример непосредственного влияния святоотеческой письменности на интеллектуальную традицию отечественной духовной культуры. В этом контексте важно упомянуть работы отечественного философа В. П. Фетисова, особенно «О философичности русского человека и о сердечности русской философии», в которой он пишет: «Именно сердечность русской философии "согревает" понятие духовности, делает его более жизненным. Именно сердечность дополняет разум более глубокими переживаниями и интуитивными откровениями. Философичности русского человека соответствует сердечность русской философии»<sup>68</sup>.

*Сердечность* есть по преимуществу нравственное чувство, которое не следует путать с морально-психологической *сентиментальностью*. Это отличает отечественную традицию от западной, в которой сентиментальность – сфера эмоциональная, чувственная, не затрагивающая непосредственно духовно-нравственный мир человека. Литература дает много примеров. Показательным является роман Лоренса Стерна «Сентиментальное путешествие по Франции и Италии», который положило начало сентиментализму – одному из наиболее значимых направлений в европейской литературе и философии. Главный герой, «сентиментальный путешественник», описывается автором так: «Человек, который гнушается или боится заходить в темные закоулки, может обладать превосходнейшими качествами и быть способным к сотне вещей; но из него никогда не получится хорошего чувствительного путешественника»<sup>69</sup>.

Он чувствительный и впечатлительный ко всем «мелочам жизни», которые он встречает во время своего путешествия. Жизнелюбивый, открытый всем чувственным радостям, пикантным происшествиям, встречающимся на его пути.

<sup>67</sup> См.: Киселева М. С. Древнерусские книжники и власть // Вопросы философии. 1998. № 7.

<sup>68</sup> Фетисов В. П. О философичности русского человека и сердечности русской философии // Русская философия сегодня (идеи и направления). Воронеж: ИППЦ, 2009. С. 8.

<sup>69</sup> Стерн Л. Жизнь и мнения Тристама Шенди, джентльмена. Сентиментальное путешествие по Франции и Италии. М.: Худ. лит., 1968. С. 635.

«Для Стерна важен именно диапазон этих мимолетных переживаний»<sup>70</sup>. Еще раз отметим это сущностное различие между *нравственным чувством сердечности* и *психологической эмоцией сентиментальности*. Конечно, и в сердечности есть доля сентиментальности, и в сентиментальности присутствует сердечность. Но все же это разные проявления духовной сущности человека, которые детерминированы особенностями национальной культуры. Понятие «национальный характер», которое иногда легковесно оспаривается, – одно из наиболее реальных, раскрывающих сущностные особенности той или иной культуры.

Особое место в структуре нравственных ценностей русского национального сознания занимает *совесть*. Природа совести в традициях русской религиозной философии «понимается как духовное, сверхприродное начало, "голос Бога" внутри человека; следовательно, социальное не может быть источником нравственной оценки, т.е. философы разделяли нравственное и моральное»<sup>71</sup>. Изначально религиозный импульс совести приобретает универсальные черты, становясь всеобщей категорией национального самосознания. Можно вспомнить, какое место занимала совесть в произведениях советских писателей, особенно у Андрея Платонова, при этом они были, по крайней мере внешне, дистанцированы от религии.

Таким образом, традиционные добродетели русского человека, сформированные отечественной духовной традицией, могут получить трактовку в контексте классической этики добродетелей как этические добродетели, присущие русской духовной культуре и российскому философскому этосу.

**Геополитика.** Местоположение народа не является простым географическим или физическим фактором. Природа (почва, климат, ландшафт, климатический пояс и т.д.) влияет на формирование менталитета, национального характера того или иного народа. Нельзя абсолютизировать этот аспект, как в

---

<sup>70</sup> Елистратова А. Лоренс Стерн // Стерн Л. Жизнь и мнения Тристама Шенди, джентльмена. Сентиментальное путешествие по Франции и Италии. М.: Худ. лит., 1968. С. 19.

<sup>71</sup> Голубева А. Р. Совесть в философско-этическом и дидактическом измерениях // Мир науки, культуры, образования. 2022. № 1 (92). С. 153.

географическом детерминизме, но игнорировать его тоже было бы ошибкой. Вот пример того, как *география сливается с этикой* в формировании национального характера: «Национальная идея русских состоит в их призвании внести частичку себя в общую русскую культуру путем создания культурных ценностей, через которые новые поколения будут перенимать силу духа русского народа. Присущие доброта, смирение и сплоченность, ввевшиеся в характер русской души, могут служить хорошим образцом для других наций. Овладение своей природой дало русским большее преимущество, позволив проложить свою дорожку в мировом становлении, которое в полной мере раскрывается в данный момент истории»<sup>72</sup>.

«Овладение природой» – это не просто антропоцентрическая экспансия, покорение природной среды с целью нещадной эксплуатации, характерной для капиталистического мира. Овладение здесь имеет скорее смысл преобразования и одухотворения, освобождения от законов хищничества. И эта идея овладения природой соответствует духовному смыслу русского мира, который несет нравственную истину и социальному, и природному миру одновременно. Много об этом говорится у русского философа Н. Ф. Федорова, он предложил принцип регуляции природы, который означает ее очеловечивание, одухотворение, внесение разума в стихийные смертоносные процессы, таящиеся в недрах темных природных сил и энергий.

В творчестве Ф. А. Степуна можно обнаружить многообразные аксиологические инструменты, раскрывающие наиболее характерные черты культуры России, а соответственно, и ее национальную идентичность. Вот как определяется зависимость национального характера от природной среды: «Само собой разумеется, что правильный ответ на вопрос о своеобразии русской культуры можно получить, если искать ключ к сути русского духовного творчества в обширной равнине, которая начинается в Европе и, переходя через

---

<sup>72</sup> Кайль А. П. Русская идея в трудах русских философов // Академическая публицистика. 2021. № 10 (1). С. 73.

Урал, тянется в Азию»<sup>73</sup>. Это, по сути дела, геополитическая методология исследования национальных ценностей.

Основания для геополитических построений, имеющих духовное измерение, содержатся в философских построениях от Платона до Хайдеггера. В них часто речь идет о ценности родной земли. Так, в диалоге «Менексен» Платон пишет: «Земля наша достойна хвалы от всех людей, не только от нас самих, по многим разнообразным причинам, но прежде и больше всего потому, что ее любят боги. Наша мать-земля являет достаточное свидетельство того, что она произвела на свет людей... что она сама породила человеческое существо»<sup>74</sup>. При том что культура эллинов – это культура, стремящаяся к универсализму, в ней обнаруживается почти сакральное отношение к географическому местоположению родины.

У М. Хайдеггера можно найти много «почвенных» идей, за что он подвергался критике со стороны либеральных авторов. Однако его «националистические» идеи вписаны в общий контекст «фундаментальной онтологии», образуя для нее сущностную основу. Хайдеггер часто обращается к Гельдерлину, интерпретируя которого, он выражает изначальное отношение человека к Родине. Он пишет: «Сама родина живет близко. Она есть место близости к очагу и источнику... На близости к источнику основывается соседство с радостнейшим. Свойственнейшее и драгоценнейшее родины заключается единственно в том, чтобы быть этой близостью к источнику и ничем иным, кроме этого. И поэтому верность источнику этой родине врожденна»<sup>75</sup>.

Концепт пространства является важнейшей геополитической константой, оказывающей существенное влияние на формирование национальной идентичности. Проблематика пространства изучается в контексте геополитических проблем организации жизни нации и государства (Ф. Ратцель и

<sup>73</sup> Степун Ф. А. Дух, лицо и стиль русской культуры. С. 583.

<sup>74</sup> Платон. Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 1. С. 145–146.

<sup>75</sup> Хайдеггер М. Разъяснение к поэзии Гельдерлина. СПб.: Академический проект, 2003. С. 210.

К. Хаусхофер), футурологических концепций (Э. Тоффлер), исследований жизненного мира субъекта (Э. Гуссерль), антропогеографического учения (Ф. Ратцель) и др.

Одна из распространенных геополитических идентификаций России – это ее евразийское местоположение, оказывающее определяющее влияние на формирование национального характера<sup>76</sup>. Это философское учение, появившееся на гребне русской эмиграции, сегодня также имеет своих последователей<sup>77</sup>. Его положительное значение в том, что оно имеет междисциплинарный характер, включающий историю, географию, экономику, литературу, религию, философию, что позволяет создать целостный разносторонний облик культурного бытия.

Однако евразийская идентичность культуры далеко не всегда встречает полное принятие. Например, такая позиция: «Россия никогда не была Европой. Россия никогда не была Азией. Россия никогда не являлась итогом смешивания элементов европейского и азиатского государственного строя и жизненного уклада, хотя некоторые из этих элементов она воспринимала как родные, тем не менее они были и являются основой России»<sup>78</sup>. В схожей тональности говорит известный философ А. Л. Казин: «В отличие от Запада, в основном уже определившегося, и в отличие от Востока, которому в известном смысле не надо определяться (ритуал всегда равен себе), России как срединной цивилизации материка, сочетающей в себе динамику Европы и устойчивость Азии, *постоянно приходится делать судьбоносный выбор между восхождением и нисхождением, между классикой, модерном и постмодерном*»<sup>79</sup>.

Современные исследователи расширяют традиционный геополитический аспект. К. С. Пигров отмечает: «Структура идеального пространства в своей

---

<sup>76</sup> Русский узел евразийства. Восток в русской мысли. Сборник трудов евразийцев. М.: Беловодье, 1997. 521 с.

<sup>77</sup> Дугин А. Г. Проект «Евразия». М.: ЭКСМО, 2004. 512 с.

<sup>78</sup> Михайлович Д. М., Володихин Д. М. Московское царство. Процессы колонизации XV–XVII вв. М.: Центрполиграф, 2021. С. 9.

<sup>79</sup> Казин А. Л. Белое, красное и желтое: метафизика русского спора // Русская философия. 2021. Вып. 2. СПб.: Изд-во РХГА, 2021. С. 38.



ритмической организации принципиально аналогична структуре материального пространства. Здесь тоже есть свои Океан, Остров и Дом.

*Океан* – это невысказанное, непостижимое, Абсолют, универсум как тайна.

*Остров* – все богатства культуры, существующие на 3 тысячах языков человечества.

*Дом* – это родная культура, это детские книги, это, скажем, А. С. Пушкин для русских»<sup>80</sup>.

Здесь имеет место сочетание пространственно-географических, этико-эстетических и социальных метрик русского культурного ландшафта. Это расширенный взгляд, позволяющий дать панорамный образ родной культуры, в которой обнаруживается высшая органика. Близкую методологию мы можем обнаружить в работах Г. Д. Гачева, который разработал уникальный способ постижения национальных культур «Космо-Психо-Логос». Это весьма продуктивная методология, которую автор называет «экзистенциальная культурология», позволяющая схватить самую суть, сердцевину любой национальной культуры<sup>81</sup>.

**Религия.** Традиционно русскую культуру принято считать христоцентричной. Национальная идентичность во многом совпадает с религиозной: «русский – значит православный» – такая формула народно-обыденного представления имеет под собой серьезную основу. Факт Крещения Руси означал не только религиозное определение, но и культурно-историческое, влиявшее на национальный характер и ментальность народа. Религиозное начало в России органично проникает во все сферы жизни, наполняя их духовным смыслом. Философия в России, как пишет Б. П. Вышеславцев, связана с «византийским христианством и восточными отцами церкви». Они были, с одной стороны, «столпами Православия», а с другой – «первоклассными греческими философами», через которых устанавливалась «связь русской

<sup>80</sup> Пигров К. С. Пространственный образ России: дом, остров, океан // Образ России: сб. науч. ст. СПб.: Пневма, 2009. С. 74.

<sup>81</sup> См.: Гачев Г. Д. Национальные образы мира. М.: Academia, 1998. 433 с.; Гачев Г. Д. Национальные образы мира. Эллада, Германия, Франция: опыт экзистенциальной культурологии. М.: Логос, 2008. 417 с.

философии с эллинизмом, с сократическим методом и античной диалектикой платонизма»<sup>82</sup>.

Национальная идея, русская идея имеет во многом религиозный характер, основанный на этических принципах. «Мессианская идея России, – пишет А. Г. Гачева, – основана на евангельском благовестии, а это значит, что она исходит из *сверхприродной* задачи, превосходящей только человеческое измерение истории, и потому и в области средств опираться должна на новозаветную этику»<sup>83</sup>. Это свидетельство неразрывной связи этики и религии в отечественной духовной культуре, так как «сверхприродная задача», стоящая перед человеком – это одновременно и религиозный идеал «обожения», и нравственное усилие по преодолению свой «животности», т.е. биологических принципов, часто переносимых в сферу морали и культуры.

На всех этапах развития русской государственности и культуры православие играло ключевую роль. Вот что пишут исследователи про Московскую Русь, когда начиналось становление великой державы: «Строй Московского царства поставлен на камне веры, пронизан православием во всех направлениях, от поверхности до дна всех потоков общественного развития. Он без глубокой, до самопожертвования, религиозности не стоит, начинает медленно заваливаться. То, что он наполнен был в течение долгого времени самоощущением Нового Израиля, Третьего Рима, Удела Пречистой, давало ему мобилизующую цель и смысл существования»<sup>84</sup>.

Особенность отечественной культуры в том, что в ней огромную роль всегда играли монастыри как средоточие духовной жизни. Среди важнейших духовных и культуротворческих центров выделяется Оптиная пустынь, которой И. М. Концевич посвятил свое известное исследование «Оптиная Пустынь и ее время». Эта работа не потеряла своей актуальности и сегодня. В ней он, в частности, писал: «Значение Оптиной пустыни очень велико в духовной жизни

---

<sup>82</sup> Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1955. С. 7.

<sup>83</sup> Гачева А. Г. Идея христианской политики в философском и художественном ракурсе // Русская философия. 2021. Вып. 2. СПб.: Изд-во РХГА, 2021. С. 66.

<sup>84</sup> Михайлович Д. М., Володихин Д. М. Московское царство. С. 7.

России. Она является лучшим представителем того духовного возрождения, возникшего в конце 18-го века в России»<sup>85</sup>. Выявление влияния христианских ценностей на национальное самосознание традиционно составляет один из глубинных предметов философского исследования. В другой своей известной работе И. М. Концевич писал: «Вместе с христианством русская душа одновременно восприняла дух Святых Отцов»<sup>86</sup>.

Формируются влиятельные концепции происхождения «культуры из культа» (П. Флоренский), религиозного смысла философии («умозрение в красках») (Е. Н. Трубецкой) и др. Среди аксиологических доминант религиозного сознания нередко называют свойство «сердечности», которое, несмотря на свое общехристианское распространение, в контексте отечественной культуры получает особое этическое звучание и значение. Это отмечается рядом исследователей (М. Н. Громов, В. Н. Назаров, М. С. Уваров, Н. К. Гаврюшин, А. А. Корольков, Т. В. Чумакова, Е. А. Овчинникова, В. Н. Бабина и др.). Исследование Г. М. Васильевой и Л. И. Харченко посвящено духовным и ценностным приоритетам российского населения<sup>87</sup>. Значительное влияние на формирование религиозно-литературного субстрата русской философии оказал Шеллинг. Вс. Сечкарев пишет об этом так: «Если поворот Шеллинга к мистике и религии отнял у него его сторонников на Западе, то в России он привел к нему самые лучшие умы»<sup>88</sup>.

Современные исследователи также активно занимаются проблематикой поиска национальных черт самосознания, исходя из особенностей религиозного мирозерцания. Здесь важными являются такие феномены русской духовной культуры, как *юродство* и *старчество*. Современные исследователи рассматривают эти явления как *этические паттерны русской культуры*, в

<sup>85</sup> Концевич И. М. Оптина пустынь и ее время. М., 1995. С. 84.

<sup>86</sup> Концевич И. М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. М., 1993. С. 234.

<sup>87</sup> Васильева Г. М., Харченко Л. И. Духовные и ценностные приоритеты населения России // Бюллетень научной программы Фонда модернизации и развития «Общество». 2007. Вып. 2. С. 305.

<sup>88</sup> Сечкарев Вс. Влияние Шеллинга в русской литературе 20-х и 30-х годов XIX столетия // Исследования по истории русской мысли. Вып. 13. Ежегодник за 2016–2017 годы. М., 2017. С. 321.

которых выражено такое специфическое явление, как кенотизм, – аскетическое самоумаление «плоти во имя духа».

Исследователь Н. З. Гаевская пишет: «Юродство – это культурный феномен, социальная модель, тип религиозного и светского поведения, образ, зафиксированный в культурной традиции. Социальные модели формируются на основе образов, воспринимаемых как культурные образцы и ментальные паттерны. Одним из таких паттернов в русской культуре и стал образ юродивого, который воспринимается как социальный, содержащий информацию о социально-психологических сценариях повседневного, хранящий знание о нравственно-этических нормах, способах культурного охранения и выживания»<sup>89</sup>.

Интересные наблюдения над феноменом юродства можно найти в монографии Н. Н. Ростовской: «Мир ловит человека, привязывает к себе его душу и тело, заставляет его хотеть, надеяться и мечтать. Но человек хочет одного, а у него получается другое, он уповает на лучшее, а имеет худшее, надежды человека терпят крах и вселяют в душу тоску. Вот этот факт разрыва между человеческими стремлениями и их осуществлением позволяет нам говорить о том, что мир как бы смеется над человеком, манит его и разыгрывает, никогда не давая желанное. Юродство начинается с осознания этого факта»<sup>90</sup>.

Большинство исследователей понимает юродство как феномен, присущий исключительно русской культуре, ее духовной традиции. Это особый тип религиозно-аскетического поведения в миру, который характеризуется состоянием «мнимого безумия» и считается проявлением святости. Эта форма безумия не тождественна западному иррационализму, скорее это сверхрационализм, и в таком качестве юродство является типологической характеристикой отечественной духовной культуры. Юродство имеет различные

---

<sup>89</sup> Гаевская Н. З. Изучение начального русского юродства в трудах отечественных ученых // История России, русской культуры и русской церкви в IX–XVIII столетиях. М., 2022. С. 75.

<sup>90</sup> Ростова Н. Человек обратной перспективы (Опыт философского осмысления феномена юродства Христа ради). М.: МГИУ, 2010. С. 21.

формы выражения, в том числе и через проповедь, в которой доминирующим является обличение «грехов мира», т.е. нравственная составляющая.

По поводу старчества К. Г. Исупов пишет: «В старчестве уже нет аскетического экстремизма египетских столпников и великих подвижников древности. Труд личного спасения на Руси мыслится не только как молитвенно-литургическое усердие, но более – в формах деятельной любви к ближнему, в миссионерстве и духовном окормлении. В старчестве дана подлинная диалогическая открытость даров православия каждому из малых мира сего»<sup>91</sup>.

*Кенотизм* как духовный принцип становится нравственным принципом, выражающим дух нестяжательства русского человека. Приоритет духовного над материальным, совесть, правдолюбие, жертвенность, сострадание – всегда в центре нравственного сознания русской культуры. Многие религиозные ценности находили свое отражение в литературе, писатели были трансляторами духовно-нравственных истин. Именно так понимали творчество Гоголь, Толстой, Чехов, Платонов, Распутин, Шукшин и многие другие. Образуется синтез этики, религии и литературы, который является типологической чертой отечественной духовной культуры.

Особое место в отечественной духовной культуре занимает *религиозное искусство*. В этом контексте заслуживает внимания антология «Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв.», в которой представлены тексты, посвященные русской иконе и религиозной живописи таких авторов, как Максим Грек, Иосиф Волоцкий, Симон Ушаков, Федор Буслаев, Василий Розанов, Евгений Трубецкой, Павел Флоренский, Сергей Булгаков, Леонид Успенский и др. В результате создается панорамная картина взаимодействия русской философской и эстетической мысли на протяжении нескольких столетий.

Во вступительной статье «Вехи русской религиозной эстетики» Н. К. Гаврюшин пишет: «В иконе раскрылся и определился собственный лик Православия. Догмат иконопочитания нерушимо связан в церковном сознании

---

<sup>91</sup> Исупов К. Г. Образ России в словарном освящении. С. 48.

с учением о Боговоплощении. Через икону Православие утвердило себя не как отвлеченно-рассудочная или мистически-мечтательная доктрина, но как зримо-явленная Истина, пред лицом которой немотствует беспокойная мысль»<sup>92</sup>. В этих словах содержится важная мысль о своеобразии и духовного, и богословского, и эстетического, и философского мировосприятия русских, которое Е. Н. Трубецкой назвал «умозрением в красках».

Иконописное, т.е. художественное, раскрытие догматических положений свидетельствует об отсутствии развитых рационалистических традиций богословия и теологии, преимущественно имевших место на Западе. Но это не знак отставания, как часто думают те, кто не видит уникальности русской культуры, но особая эстетическая способность передавать средствами художественных образов теоретические истины. Таков «нетрактатный», неакадемический стиль мирозерцания, представляющий собой типологическую характеристику и русской жизни, и русской философии. Во многом это связано с тем, что духовная основа русской культуры уходит корнями в восточнохристианский контекст, в котором важное место занимает исихазм как древнейшая основополагающая мистико-аскетическая практика православия. Понимание смысла исихазма означает постижение сущности отечественной религиозности и своеобразия ее культурно-исторического типа.

Для понимания глубокого *нравственного характера религиозной живописи*, отражающей глубинный нравственный характер русского народа, большое значение имеет работа русского философа Е. Н. Трубецкого «Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи», написанная в 1916 г. Подзаголовок «Вопрос о смысле жизни» очень важен, поскольку он раскрывает нравственный строй души русского человека. Само философское понятие «смысл жизни» приобрело широкое распространение лишь в конце XIX – начале XX в. и в контексте древнерусской

---

<sup>92</sup> Гаврюшин Н. К. Вехи русской религиозной эстетики // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология. М.: Прогресс, 1993. С. 7.

духовной культуры не употреблялось. Но это не значит, что люди этого периода не задумывались о смысле жизни в философском аспекте.

Древнерусская мысль была пронизана нравственными вопрошаниями, что точно отражает следующий фрагмент из работы Е. Н. Трубецкого: «Сущность той жизненной правды, которая противопоставляется древнерусским религиозным искусством образу звериному, находит себе исчерпывающее выражение не в том или ином иконописном изображении, а в древнерусском храме в его целом. Здесь именно храм понимается как то начало, которое должно господствовать в мире. Сама вселенная должна стать храмом Божиим. В храм должны войти все человечество, ангелы и вся низшая тварь. И именно в этой идее мирообъемлющего храма заключается та религиозная надежда на грядущее умиротворение всей твари, которая противопоставляется факту всеобщей войны и всеобщей кровавой смуты»<sup>93</sup>.

В этих словах – концентрация мощной *нравственной энергии*, которую пытается пережить автор, говоря об этом периоде. «Жизненная правда», «идея мирообъемлющего храма», «грядущее умиротворение» – этот ряд положительных нравственных понятий противостоит отрицательному – «образ звериный», «всеобщая кровавая смута». Философ дает нравственную оценку человеческой истории как хищнической, агрессивной, звериной, в которой доминируют животные законы, не знающие милосердия и сострадания. И это общее естественное состояние мира, которое английский философ Т. Гоббс охарактеризовал как «война всех против всех». И вот именно этому звериному царству противостоит русская нравственная идея высшего смысла жизни, который состоит в умиротворении злобы, в погашении агрессивных импульсов. И все это воплощается в религиозном искусстве, в иконописи, которую можно охарактеризовать теперь как «нравственное умозрение в красках».

Эту мысль поддерживает и В. В. Зеньковский: «Уже в древней Руси, в ее христианском сознании мы замечаем тот же примат морального и социального

---

<sup>93</sup> Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология. М.: Прогресс, 1993. С. 198.

начала, какой мы увидим в чрезвычайном выражении в русской философии XIX в.»<sup>94</sup>. «Примат морального» является определяющим, он проникает не только в социальную реальность, но и в эстетику. Эта важная особенность именно древнерусского религиозного искусства, удерживавшего христианский идеал триединства – Истины, Добра и Красоты, который в дальнейшем распался.

Заканчивает свою работу Е. Н. Трубецкой словами, которые весьма актуальны и сегодня: «Пусть видят народы, что мир управляется не одним животным эгоизмом и не одной техникой. Пусть явится в человеческих делах и в особенности в делах России и высшая духовная сила, которая борется за смысл мира»<sup>95</sup>. Таков своего рода *нравственный вызов миру*, обнаруживающийся в традициях русской философии, представленный именами В. С. Соловьева, Н. Ф. Федорова, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, Н. А. Бердяева, В. А. Кожевникова, С. Л. Франка и др.

Таким образом, «знаки» российской идентичности считываются на уровне таких культурных форм и естественных феноменов, как литература, религия, географическое пространство. Именно в контексте этих форм выявляются аксиологические принципы, которые приобретают наднациональный характер, становясь универсальными принципами духовного бытия человеческой культуры. В ядре аксиологических принципов находятся нравственные ценности, которые носят универсальный инвариантный характер для всех периодов отечественной духовной культуры.

### **1.3. Нравственные противоречия российской ментальности**

Такие понятия, как национальный характер, ментальность, не могут быть однозначно непротиворечивыми, носителями только позитивных свойств. Душа народа, как и душа человека, – сложное явление, сотканное из противоречий. В ней есть и светлые, и, конечно, темные стороны. Раскрывая этическую многомерность человека, В. Н. Назаров пишет: «В чем причина того, что в

---

<sup>94</sup> Зеньковский В. В. История русской философии. С. 39.

<sup>95</sup> Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи. С. 219.



дантовском Раю собраны души, вкусившие зло? Один из возможных ответов состоит в том, что человек должен чувствовать в раю не только блаженство, но и свободу. А для этого он должен вкусить зло, согрешить»<sup>96</sup>. Таково реальное противоречие, коренящееся в самой сущности человека, и поэтому идеализация светлых сторон, равно как и абсолютизация темных, имеют отрицательное значение для развития народа.

Многие исследователи отмечали противоречия русской культуры, негативные ее черты. М. Лифшиц в работе «О русской культуре и ее мировом значении» писал: «Мы имеем в нашем прошлом в высшей степени прогрессивные и вместе с тем темные, отсталые явления. Борьба света и тени на фоне нашей культуры – чрезвычайно острое болезненное явление, создавшее целый ряд мучительных кризисных эпох»<sup>97</sup>. Выявление негативных свойств русской ментальности, склонных к абсолютизации отрицательных свойств национального характера, будет способствовать их преодолению, тем самым может создать продуктивные условия для полноценной интеграции России в общемировую культуру.

Необходимо также отметить наличие объективных факторов, связанных с противоречивым характером российской ментальности, которые негативным образом влияют на национальное самосознание. Эти факторы связаны в первую очередь с необходимостью модернизации различных сторон российского общества, они всегда приводят к разрыву между традициями и инновациями и особенно болезненно проявились в период Петровских реформ в области религиозной жизни народа и церкви<sup>98</sup>. «Преобразователь России ломал и нравственные ценности»<sup>99</sup> – свидетельство того, что религиозные и моральные или, точнее, духовные и нравственные ценности взаимосвязаны в отечественной культуре. Много метких, но часто предвзятых наблюдений по этому поводу

---

<sup>96</sup> Назаров В. Н. Данте: Восхождение к небесам Рая. Морально-эстетическая символика «Рая» в «Божественной комедии». Тула: Аквариус, 2020. С. 14.

<sup>97</sup> Лифшиц Мих. Очерки русской культуры. М.: Академический проект; Культура, 2020. С. 102.

<sup>98</sup> Панченко А. М. Петр I и веротерпимость. С. 385.

<sup>99</sup> Беловинский Л. В. Культура русской повседневности. М., 2020. С. 675.

можно обнаружить у Г. Г. Шпета, создателя несколько уничижительного понятия «невегласие» по отношению к интеллектуальной культуре допетровской Руси<sup>100</sup>.

Более объективный анализ негативных сторон отечественной ментальности, имеющих морально-психологический характер, содержится в работе Н. О. Лосского «Характер русского народа»<sup>101</sup>. К этим чертам можно отнести следующие: слабая развитость бытовой и материальной культуры, в том числе традиционная неустроенность дорог, неопрятность и неухоженность деревенских поселений, удручающая бедность, беспечность по отношению к своему положению, нигилистическое отношение к традиционным ценностям (в большевизме), жестокость необразованного класса и т.д.

На черту «самоотрицания и саморазрушения» обращал серьезное внимание уже Ф. М. Достоевский: «Это потребность отрицания в человеке, иногда самом неотрицающем и благоговееющем, отрицания всего, самой главной святыни сердца своего, самого полного идеала своего, всей народной святыни во всей ее полноте, перед которой сейчас лишь благоговел и которая вдруг как будто стала ему невыносимым каким-то бременем»<sup>102</sup>. Это действительно крайне отрицательная черта, приводящая к разрушению духовных основ культуры и личностного бытия.

Много ценных наблюдений относительно «неоформленности» русского характера и в целом мировосприятия содержится в работе П. Н. Милюкова<sup>103</sup>. У Е. Н. Трубецкого есть глубокие наблюдения такой черты русской души как «мистика пассивных переживаний»<sup>104</sup>. Она проявляется в лени, нежелании работать, как протестанты, надежде на «авось», непродуктивной мечтательности, отсутствии дела, слабости волевого начала. Все это действительно так, но

---

<sup>100</sup> Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. С. 234.

<sup>101</sup> Лосский Н. О. Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа.

<sup>102</sup> Достоевский Ф. М. Возвращение человека. М.: Советская Россия, 1989. С. 207.

<sup>103</sup> Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры: в 3 т. М.: Прогресс-Культура, 1994. Т. 2. Ч. 1. С. 14–15.

<sup>104</sup> Трубецкой Е. Н. «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке // Избранное. М.: Канон, 1995. С. 429.

абсолютизация этих сторон неприемлема, поскольку и в них, пусть и в искаженном виде, но проступают истинные черты национального характера.

Есть еще одно неоднозначное явление в русском характере, которое чаще трактуется как отрицательное, хотя и не всегда. Это хандра<sup>105</sup>. К. Г. Исупов дает ему такую интересную интерпретацию: «Хандра лечебна, как всякий кризис, однако и здесь личность может сорваться в соблазн отрицательных ценностей – от беспорывной блажи до богоборчества»<sup>106</sup>.

От хандры до нигилизма – один шаг. Нигилизм – откровенно нелицеприятная характеристика национальной ментальности, имеющая долгую историю, продолжающуюся и сегодня. Русский нигилизм более «духовного» свойства, нежели политического. Отрицанию подвергаются традиционные ценности, жизненный уклад, основанный на традиционной духовности.

В исторической перспективе данная черта находит свое выражение в феномене старообрядчества и, соответственно, в русском церковном расколе XVII в. Это не только явление внешнего обрядоверия, но, по словам Б. А. Успенского, «...одно из самых трагических событий в русской истории»<sup>107</sup>. Всесторонняя оценка этого явления дана С. А. Зеньковским: «Это прежде всего было консервативное поповщинское "подлинно старообрядческое" движение, первыми вождями которого были старые боголюбцы, оставшиеся и после раскола в церкви верными основным канонам православия. Затем наиболее важным из этих течений являлось весьма отличное от традиционного православия эсхатологическое, с некоторым дуалистическим привкусом, беспоповство. Наконец тогда же определились и два менее значительных течения: экзальтированная и мистическая, искавшая своих "Саваофов и Христов среди человек" христовщина и весьма безразличная к духовным и обрядовым проблемам, почти что грешившая агностицизмом и нигилизмом нетовщина»<sup>108</sup>.

---

<sup>105</sup> Любомирова Н. В. Магия русской хандры // Этическая мысль: Науч.-публицист. чтения. 1991. М.: Республика, 1992. С. 116.

<sup>106</sup> Исупов К. Г. Образ России в словарном освящении. С. 54.

<sup>107</sup> Успенский Б. А. Раскол и культурный конфликт XVII века // Этюды о русской истории. СПб., 2002. С. 313.

<sup>108</sup> Зеньковский С. А. Русское старообрядчество. М., 2009. С. 347.

В. В. Розанов в статье «Психология русского раскола» выявил ряд его фундаментальных черт, по своей природе страшных и ни с чем не сравнимых<sup>109</sup>. Есть большой соблазн найти в этих характеристиках самую прочную основу для российской идентичности, навсегда вычеркнув ее из орбиты цивилизованного человечества на основании особой непостижимой метафизической уникальности. И все же это будет преувеличением. Нельзя, конечно, ни игнорировать, ни стремиться искоренить это своеобразие. Результат всегда будет обратный. Всегда необходимо принимать в расчет эту специфику.

Естественно, в русской религиозно-философской мысли, которая хоть и не была явно консервативной и ортодоксальной, но всегда ориентированной на традиционные ценности, была серьезная критика нигилизма. Это прежде всего знаменитый сборник «Вехи», где представлены антинигилистические работы С. Л. Франка, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова и др. Особенно важна работа Франка «Этика нигилизма»<sup>110</sup>, в которой выявлена такая сущностная черта умозрения интеллигенции, как морализм, сохранившийся до нынешнего времени. Главный порок этого явления в том, что морализм не знает абсолютных ценностей и делит людей исключительно по критерию хороший/плохой исходя из своего собственного субъективного и ограниченного видения. Сегодня продолжается серьезное исследование нигилизма<sup>111</sup>. Есть весьма интересные работы, в частности книга Р. И. Биркан «Преодоление нигилизма: Хайдеггер и

---

<sup>109</sup> Розанов В. В. Психология русского раскола // Розанов В. В. Религия и культура. М.: Правда, 1990. Т. 1. С. 46.

<sup>110</sup> Франк С. Л. Этика нигилизма // Франк С. Л. Соч. М.: Правда, 1990. С. 83. Есть интересные работы XIX в.: Цион И. Нигилисты и нигилизм. М.: Университетская типография (М. Катков), 1886. 139 с.

<sup>111</sup> Савчук В. В. Судьба нигилизма в России // Бюллетень научной программы Фонда модернизации и развития «Общество». 2007. Вып. 2; Потякин А. А. Правовой нигилизм как вариант современного российского правосознания // Современные исследования, поиск концепций (СПб., 2000); Смазнова О. Ф. Право и время (М., 2006); Судьба нигилизма (СПб., 2006); Ульянов В. А. Европейский нигилизм: социально-философский анализ (Воронеж, 2009); Маховиков А. Е. О правовом нигилизме в российском правосознании: философско-правовой аспект (2015); Стругова Е. В. О правовом нигилизме в России (2016); Хохлов А. М. Бунт по правилам: теория политического действия Альбера Камю между теодицеей и нигилизмом (2017) и др.

Достоевский», в которой предпринимается критика некоторых идей М. Хайдеггера с опорой на идеи Достоевского и Толстого<sup>112</sup>.

Обстоятельный анализ метафизических корней русского нигилизма как типа философствования, которому противостоит другой, почвенный, основанный на связи с родной землей, дан в работе В. Ш. Сабирова и О. С. Соиной на примере романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». Два брата – два типа русского философствования. Первый «мыслит рационалистически, нигилистически, богоборчески и западничски», второй «философствует трансрационально, парадоксально, апофатически, духовно углубленно и в то же время теллурически конкретно, связывая свою жизнь с родной землей и раскрывая себя как русского соборного человека»<sup>113</sup>.

Позиции Ивана и Дмитрия проецируются в современность, образуя два контрарных типа философствования, и два типа ментальности, противоположных друг другу. Это и есть антиномизм русского национального характера, отражающийся в антиномизме духовных ценностей. И здесь важным оказывается не традиционное противопоставление славянофильства и западничества, а рационализм и трансрационализм, как различные способы постижения высших метафизических смыслов бытия.

Есть еще причины, порождающие нигилизм. Это комплекс «культурной неполноценности», свойственный либеральной идеологии. Он выражается в радикальном западничестве, порождающем столь же радикальное антизападничество. Современный мир – это мир жесткой и жестокой конкуренции. Политологические прогнозы экспертов на этот счет, высказанные еще в 2008 году, сегодня стали реальностью: «Преобладающий внешний взгляд на перспективы России в обозримом будущем в целом однозначен – нам не

---

<sup>112</sup> Биркан Р. И. Преодоление нигилизма: Хайдеггер и Достоевский. СПб.: СПбГУКИ, 2007. 456 с.

<sup>113</sup> Сабиров В. Ш., Соина О. С. Иван и Дмитрий Карамазовы: два типа русского философствования // Русская философия. 2121. Вып. 1. СПб.: Изд-во РХГА, 2021. С. 25–26.

отводится места среди тех, кто будет формировать политический, экономический, технологический и военный ландшафт мира»<sup>114</sup>.

В контексте современной политической реальности эта либеральная линия может играть весьма негативную роль, ослабляющую позиции России в мировом пространстве. В определенной степени сейчас надо действовать, как действовал некогда Петр I: ради большего блага России, которое связывалось с вхождением в контекст европейской культуры, было решено избавиться от некоторых сдерживающих факторов, по сути, негативных свойств.

Сегодня таким фактором, который мы назвали комплексом культурной неполноценности, может считаться поверхностное радикальное антизападничество, которое в действительности приносит геополитический вред России. Избавление от тормозящих социокультурное развитие факторов, связанных к тому же с периферийным, изменчивым и непостоянным слоем российской идентичности, является культурным и геополитическим императивом времени.

#### **1.4. Традиция как нравственная основа духовной культуры**

В философии есть темы, которые настолько укоренены в пространстве гуманитарных исследований, что могут по праву считаться инвариантными, проходящими через различные эпохи и школы и сохраняющими свой эпистемологический статус-кво всегда на достаточно высоком уровне. Одной из таких тем является взаимодействие традиций и инноваций в ходе культурно-исторического и социального развития человечества. Европейская философия изначально осмысливает сущность традиции, ее значимость для государственного и частного бытия. Уже Платон в «Законах» ставит вопрос о *диалектике традиций и инноваций*: «Какие законы хранят сохраняющееся и уничтожают гибнущее? Какие следует произвести изменения для блага государства?»<sup>115</sup>.

<sup>114</sup> Денисов А. П., Ютанов Н. Ю. Возможности долгосрочного прогноза. С. 36.

<sup>115</sup> Платон. Законы // Платон. Соч.: в 3 т. М.: Мысль, 1972. Т. 3. Ч. 2. С. 152.

В этих словах весь круг дальнейших размышлений по поводу взаимодействия *традиционных начал культуры* («хранят сохраняющееся») и *инновационных парадигм* («уничтожают гибнущее»). Законы – метафизическая и одновременно социальная инстанция, в ведении которой и состоит процесс культурного развития и культурного бытия. Гегель в «Философии права», ссылаясь на Антигону, говорит, что «никто не знает, откуда пришли законы; они вечны, т.е. они в себе и для себя суть сущее, вытекающее из природы вещей определение»<sup>116</sup>. Законы тем самым олицетворяют Традицию, традиционное начало бытия, однако не являются негативно консервативными, там как определяют положенную меру изменениям.

Исследователь социодинамики русской культуры И. В. Кондаков так обозначает роль традиций в контексте культуры: «Общее, повторяющееся в истории национальной культуры – это именно то, что составляет основу *традиций, культурно-исторической преемственности и национального менталитета культуры*, что определяет *единство национальной культуры* на всех этапах и фазах ее становления и развития как ценностно-смыслового единства»<sup>117</sup>. Исходя из этого, справедливы слова Б. Н. Тарасова относительно духовной основы русской культуры: «Русская философия и литература объединены общими духовными традициями, укорененными в православной культуре»<sup>118</sup>. Православие определяет единство национальной культуры, не только религиозной, церковной, но и светской.

Традиция, таким образом, это залог преемственности, она делает возможным синтез старого и нового, органичное встраивание инноваций в ткань уже созданного, и это в целом образует *духовно-нравственное единство* национального бытия. Приведем ещё одно высказывание отечественного автора: «Традиция – это спасение человека от духовного сумасшествия, которое открывается ему как невозможность однозначно-непротиворечивого выбора в

---

<sup>116</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 200.

<sup>117</sup> Кондаков И. В. Введение в историю русской культуры. М.: Аспект Пресс, 1997. С. 642–643.

<sup>118</sup> Тарасов Б. Н. Человек и история в русской религиозной философии и классической литературе. С. 8.

ситуации бесконечного набора возможностей. Традиция – обеспечение онтологической безопасности. Именно в традиции находит человек уют и пристанище, именно в ней он чувствует себя уверенно, именно в ней все пронизано светом благого смысла. Только в традиции человек способен почувствовать себя человеком и продолжать свое человеческое существование»<sup>119</sup>.

Исходя из этого, видна значимость традиции в формировании духовной культуры. По сути, они оказываются тождественными во многом понятиями: традиция сохраняет духовность как основу, а духовность образует субстанцию традиции. Но их разграничение имеет важное значение. Понятен и механизм образования утопического восприятия реальности: не духовная традиция оказывается здесь определяющим фактором, а произвольные суждения относительно идеала, сообразно которому якобы нужно всё перестроить, что на деле означает – деформировать реальность.

Говоря о *традиции как нравственной основе* отечественной духовной культуры, необходимо указать на понятие «русский мир», который в последнее время приобретает весомое историко-культурное, геополитическое и нравственное значение. Исследователи говорят, что «отличительной чертой философских представлений о русском мире и русской идее является их восприятие как органичной духовной традиции исторической Руси-России»<sup>120</sup>. Эта точка зрения современного исследователя имеет весьма долгую историю.

Очертим и охарактеризуем круг принципиально значимых работ, способствующих глубинному и адекватному пониманию того, что такое «русский мир». В книге «Русская идея» Н. А. Бердяева дано определение русского национального типа, проявившего себя инвариантным образом в пяти периодах русской истории. Стержневая идея, объединяющая эти периоды, также имеет этический характер, поскольку связана с постижением жизни и смысла истории русским человеком.

---

<sup>119</sup> Варава В. В. Неведомый Бог философии. М.: Летний сад, 2013. С. 52.

<sup>120</sup> Теплых Н. В. Специфика идеи традиционализма «русского мира» в социальной философии России // Гуманитарные и политико-правовые исследования. 2022. № 1 (16). С. 60.



Книга западного автора В. Шубарта «Европа и душа Востока» повествует о предстоящей катастрофе западной цивилизации и об уникальной исторической миссии России. В ней даны сравнительные характеристики западноевропейских и русского народов, из которых автор выводит непригодность западных моделей для России, он также надеется на спасение Европы и мира славянской душой.

Место русской цивилизации в современном мире раскрыто в трудах современного философа А. Панарина, в том числе и в книге «Православная цивилизация в глобальном мире». Автор утверждает, что со времен христианства нравственные ценности являются определяющими<sup>121</sup>. Важно то, что здесь происходит отождествление русского и православного, представляющее собой значимую идентификационную модель.

Понятие «духовная традиция», его сходство и отличие от понятия «культурная традиция» представлено в трудах С. С. Хоружего. В книге «Опыты из русской духовной традиции» исследователь выдвигает общее понятие духовной традиции как антропологического и культурного явления. Духовная традиция здесь является хранилищем и транслятором опыта духовных практик.

В сборник статей И. Экономцева «Православие, Византия, Россия» вошли работы, посвященные проблеме византийского влияния на становление древнерусской культуры и государственности, а также богословскому и общекультурному наследию исихазма и его роли в формировании особого характера русской духовности и творчества.

В работе Н. Сеницыной «Третий Рим» на основе изучения всей рукописной традиции сочинений, приписываемых Филофею Псковскому и излагающих идею «Третьего Рима», произведена их новая атрибуция и датировка, прослежена история и эволюция данной концепции. В книге Г. Д. Гачева «Русская дума» даны интеллектуальные портреты русских мыслителей за два века. Тем самым воспроизводится глубинный философский архетип, являющийся фундаментом отечественной духовой культуры.

---

<sup>121</sup> Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003. С. 4.

Особо значимую роль в понимании особенности духовных качеств отечественной традиции имеет философия «общего дела» Н. Ф. Федорова. В его богатом идейном наследии особое место принадлежит памяти. Это ключевое понятие, с помощью которого раскрывается духовный смысл жизни, истории и традиции. Исходя из его учения можно было бы дать такое наиболее лаконичное определение традиции: *традиция – это память*. Культивирование памяти – это осуществление всеобщей связи: и социальной (всемирное братство людей), и сословной (ученые и неученые), исторической (живые и ушедшие поколения), культурной (идея музея как живых лиц).

Память как любовь занимает центральное место в проекте всеобщего воскрешения, который предполагает полное нравственное преображение существующего порядка вещей: «Наша история вместе и гражданская, и священная; как история борьбы, она гражданская; как история проповеди «не убий, не вой, не борись», она не станет еще священной, не будет христианскою, а останется древнею, человек не перестанет убивать, воевать, вести борьбу и будет, напротив, совершенствоваться в изобретении смертоносных орудий (изобретением пороха начинается новая история) для защиты скопляемых все более и более, благодаря прогрессу, богатств; история не станет священной, пока память, которая есть любовь, заменив излишнее необходимым, мануфактурное – кустарным, не заменит и смертоносное оружие орудием живоносным, соединяющим всех в одном деле»<sup>122</sup>.

Это сугубо русское отношение к жизни и миру, в основе которого глубоко сострадательное отношение и к живущим, и к ушедшим. Характеризуя эту нравственную сторону философии Н. Ф. Федорова, современный исследователь Е. Плеханов пишет: «Конечность, кратковременность существования, смертность человека как природного существа – коренная причина, по Федорову, разобщенности, вражды и непонимания между людьми. Изживание всех видов розни, порожденных природным законом вытеснения одного поколения другим, сынами – отцов, возможно только путем единения всех

---

<sup>122</sup> Федоров Н. Ф. Соч.: в 4 т. Т. I. М.: Прогресс, 1995. С. 147–148.

людей, движимых нравственным чувством любви и сострадания к умершим родителям»<sup>123</sup>.

Основываясь на этих и других работах, можно отметить, что русский мир имеет стратегическое значение, которое характеризуется следующими параметрами:

- органичная духовная традиция;
- хранитель нравственных ценностей;
- экспликация «всемирной отзывчивости»;
- система православного мировосприятия;
- синтез историософских знаний русской философии;
- гарант национальной безопасности.

В совокупности этих свойств понятие «русский мир» может выступить как современный способ идентификации русского человека. Но, как и любое сложноорганизованное явление, «русский мир» имеет противоречия, которые необходимо разрешать в системе взаимодействия традиций и инноваций.

Эти взаимодействия имеют бытийный аспект отношений «старого» и «нового», определяющих духовно-темпоральную структуру человеческой экзистенции. И в этом смысле проблема русского мира, формулирующаяся как взаимодействие культурных традиций и инноваций, вписывается в структуру изначального философского вопрошания о Времени и Бытии. Темпоральная онтология «прошлое – настоящее – будущее» проецируется в социокультурную реальность, образуя в ней специфическое пространство теоретической проблематики, маркированное как взаимодействие традиций и инноваций.

Это взаимодействие имеет сложный, неоднородный, нелинейный и в целом антиномический характер, что позволяет проводить философское рассмотрение проблемы в соответствующем онтологическом и аксиологическом русле. Достаточно вспомнить «Философию жизни» Г. Риккерта с его

---

<sup>123</sup> Плеханов Е. А. О метафизическом и практическом в педагогике общего дела // Философия общего дела: Материалы международных научных чтений памяти Н. Ф. Федорова. М.: ГБУК г. Москвы «ЦБС ЮЗАО», 2022. С. 148.

радикальным противопоставлением культурных ценностей положительным жизненным ценностям, или, более определенно, «объективных культурных благ» – «жизненности жизни»<sup>124</sup>. За этим кроется фундаментальная онтологическая оппозиция, в которой «культура» олицетворяет *ставшее традиционное*, а «жизнь» – *становящееся инновационное*.

Особая значимость темы взаимодействия культурных традиций и инноваций для гуманитарной науки и социокультурной практики в том, что и Россия, и Западная Европа в течение последних десятилетий переживают сильнейшие трансформационные процессы во всех областях жизни. Эти процессы имеют не только позитивный характер инновационного усовершенствования социальной реальности. Остро стоят проблемы сохранения культурно-исторической памяти и культурного наследия, с одной стороны, с другой – необходимость выработки стратегии открытости современным изменениям, которые в технологическую эпоху стали особенно интенсивными.

Традиционный пласт культуры важен и значителен. В истории есть примеры человеческих сообществ с минимальным инновационным показателем, однако не существует обществ и культур вообще без традиций. Справедливо, мы полагаем, будет звучать такое диалектическое определение взаимоотношений традиций и инноваций: *традиции есть субстанция культуры*, в то время как *инновации есть функция культуры*. Традиция обеспечивает само существование социума, в то время как инновация необходима для его развития. Этим и объясняется сакрализация традиций, культ традиций, почтительное и уважительное отношение к ним в большинстве известных культур.

Основополагающее, центральное звено в культуре поэтому составляет традиция. Во многом понятия «культура» и «традиция» – близкие синонимы. Культура традиционна по своей онтологической сущности, а традиции не могут быть вне культуры. В этом смысле и традиция, и культура принципиально консервативны: в обоих случаях речь идет о *трансляции базовых социальных*

---

<sup>124</sup> Риккерт Г. Философия жизни. Киев: Ника-Центр, 1998. С. 410.

*ценностей* во времени и пространстве. Этим достигается культурная преемственность, делающая культуру каждый раз тождественной самой себе.

В западноевропейской философии, в которой впервые и была поставлена проблема соотношения традиций и инноваций, имеет место значительное количество различных теоретических построений. Примечательны взгляды И. Г. Гердера, который озвучивает радикальную культуроцентричную точку зрения на природу человека: «История того, как удалось человеку достичь господства в мире, – это история человеческой культуры, и самые некультурные народы причастны к этой истории – вот, можно сказать, самая важная глава в истории человечества»<sup>125</sup>. Гердер – один из первых европейских философов, обосновавших онтологический принцип культуры, ставший классическим: *«традиция – культура – воспитание»*.

Это, можно сказать, антропологическая трихотомия человеческого бытия, в которой первый член (традиция) имеет определяющее значение. «Человек, – говорит философ, – воспитывается только путем подражания и упражнения: прообраз переходит в отображение, лучше всего назвать этот переход преданием, или традицией»<sup>126</sup>. Исходя из такого понимания традиции, Гердер определяет культуру как возделывание почвы, а в человеческом смысле как просвещение, имеющее всеохватный характер.

Таким образом, Гердер дает классическое определение культуры через механизм взаимодействия традиций (*«процесс генетический»*) и инноваций (*«процесс органический»*). Здесь имеет место постановка всех дальнейших проблем и вопросов, которые будут решаться в рамках социокультурной динамики.

Если Гердер акцентировал внимание на традиции, то Гегель, можно сказать, актуализовал идею «инновации». В «Лекциях по философии истории» он писал: «Всемирная история есть вообще проявление духа во времени, подобно тому, как идея, как природа проявляется в пространстве. Если мы

<sup>125</sup> Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977. С. 46.

<sup>126</sup> Там же. С. 230.

теперь бросим взгляд на всемирную историю вообще, то мы увидим огромную картину изменений и деяний, бесконечно разнообразных формирований народов, государств, индивидуумов, которые непрерывно появляются одни за другими»<sup>127</sup>. В основании этого лежит изменение, которое есть творческое саморазвитие духа. Жизнь духа, таким образом, является *матрицей инновационных процессов*, и имеющих место в контексте универсального генезиса всемирной истории, и распространяющихся на локальные культуры.

Особо важная роль в теоретическом осмыслении механизмов функционирования культуры принадлежит Дж. Вико. Основные взгляды, изложенные им в книге «Основания новой науки об общей природе наций», оказались весьма перспективными для дальнейшего развития философии культуры. Это прежде всего предложенный принцип периодизации культурно-исторического процесса, согласно которому в основании смены трех исторических эпох (Век богов, Век героев, Век людей) лежат собственно культурные изменения, соответственно формируемые взаимоотношения традиций и инноваций.

Идеи Вико о целостности культуры раскрывают механизм действия традиций. Единство культуры, определяемое следованием «порядка идей» за «порядком вещей», достигается общностью религиозных, моральных, правовых, эстетических установок, которые оказываются доминирующими в общественном сознании определенной эпохи. Соответственно инновационный механизм представлен у Вико в его идее о «круговороте» культур. Человеческое общество в целом имеет характер поступательного развития, осуществляемого за счет того, что, когда какая-либо культура достигает высшей точки в своем развитии, происходит возврат на начальную стадию, и цикл повторяется снова. Суть прогресса в том, что новый цикл начинается с другой точки, расположенной более высоко на линии прогресса.

Ж. А. Кондорсе в «Эскизах исторической картины прогресса человеческого разума» также обосновывает инновационную теорию развития

---

<sup>127</sup> Гегель Г. Ф. Г. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. С. 119.

человечества, показывая, что «не было намечено никакого предела в развитии человеческих способностей; что способность человека к совершенствованию действительно безгранична, что успехи в этом совершенствовании отныне независимы от какой бы то ни было силы, желающей его остановить, имеют своей границей только длительность существования нашей планеты, в которую мы включены природой»<sup>128</sup>.

Ж.-Ж. Руссо представляет наиболее радикальную антитрадиционалистскую точку зрения, которая в дальнейшем (вплоть до Л. Н. Толстого) стала основой для различных версий культурного нигилизма. Культура, полагает Руссо, обладает даже большей репрессивной силой, нежели государство: «В то время как Правительство и Законы обеспечивают безопасность и благополучие объединившихся людей, Науки, Литература и Искусства – менее деспотичные, но, быть может, более могущественные ...заставляют их любить свое рабское состояние и превращают их в то, что называется цивилизованными народами. Необходимость воздвигла троны; Науки и Искусства их укрепили»<sup>129</sup>.

В целом именно в новоевропейской философии, отражающей общие установки секулярной культуры, появляется теоретическое осмысление значимости традиционных и инновационных механизмов функционирования культуры. Именно в этот период появляется представление о том, что порядок человеческих отношений и взаимодействий может быть правильным, если он соответствует естественной природе человека и общества. В этом смысле следование традиции означает не столько бессознательное следование обычаям и нормам, сложившимся стихийно в ходе длительного совместного проживания людей, сколько сознательное усвоение «естественных социальных законов», «законов естественной морали», следование которым обеспечивает достижение гармоничного и счастливого человеческого общежития. Таково западное

---

<sup>128</sup> Кондорсе Ж. А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М.: Государственное социально-экономическое изд-во, 1936. С. 5.

<sup>129</sup> Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о науках и искусствах // Руссо Ж.-Ж. Избранное. М., 1996. С. 141.

понимание традиции, реализуемое преимущественно в социально-культурных категориях.

В русской истории и культуре сформировано иное понимание традиции, для которой важны духовные, нравственные, метафизические параметры. Кажется весьма взвешенным и объективным подход современного историка древнерусской философии М. Н. Громова. Ученый говорит: «Махнув рукой на недостижимое благосостояние и социальные гарантии своего существования, русский интеллигент более склонен задумываться над запредельными, нежели эмпирическими, вопросами своего бытия. Его душу, ум и сознание волнуют не проза жизни и частные проблемы, но великие, трансцендентные, вечно открытые вопросы смысла бытия отдельного индивида и неисповедимые судьбы несчастного родного Отечества, страдания которого он переживает как свои собственные»<sup>130</sup>.

В России не только религиозная традиция сакрализована, но всяческая традиция, поскольку она освящена светом нравственной истины, в которой на первом месте правда, память, добро.

---

<sup>130</sup> Громов М. Н. Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 57.



## ВЫВОДЫ ПО ПЕРВОЙ ГЛАВЕ

Итак, в ходе исследования российской идентичности, лежащей в основании отечественной духовной культуры, мы пришли к следующим результатам:

- адекватная методология изучения национальной идентичности учитывает ее сложный характер, на который влияет в том числе и фактор взаимоотношения с иной культурной средой. Поскольку идентичность есть не «свойство, но отношение», она формируется, закрепляется, трансформируется лишь в ходе социального взаимодействия или открытого диалога;

- динамические социальные процессы задают определенную социодинамику культуры, которая не позволяет статично рассматривать своеобразие культуры. Соответственно индивидуальная, групповая, национальные идентичности являются величинами, подверженными изменению, поскольку мегаструктуры, в которых они себя обнаруживают (социум, культура), также подвержены изменениям;

- динамичная модель идентичности в контексте современного мира приобретает вид взаимоотношения «универсального – локального», которое при правильной постановке вопроса не предполагает абсолютизацию ни одного из начал этой оппозиции. Важным является все: и локальное, и универсальное измерение, и сложные диалектические отношения между ними;

- ценность входит в структуру идентичности как ее ядро, поскольку сам процесс идентификации – это и есть отождествление себя с теми ценностями, которые индивид или группа воспринимает в данное время и в данном месте как наиболее значимые и важные. Смена ценностей означает смену идентичности, ее *аксиологического кода*. Самосознание не может быть аксиологически нейтральным: в любом акте человеческого мышления и восприятия лежит отношение к воспринимаемому или мыслимому, т.е. оценка. При вариативности ценностного содержания неизменным остается сам *принцип отождествления с ценностью*, который можно воспринимать как главный формальный критерий идентификации как таковой;

- определена вариативная зона идентичности, которая складывается из набора случайных характеристик, как правило, гипертрофирующих какую-либо национальную черту, исключающих возможности свободного развития и продуктивного диалога с иными культурами;

- выявлено инвариантное аксиологическое ядро в структуре российской идентичности, которое представлено следующим ценностным рядом: стремление к правде; совестливость; стыдливость; кенотизм как аскетическое самоумаление «плоти во имя духа»; нетерпимость к различным проявлениям несправедливости и морального порока; нравственная уязвленность смертью; сострадание к «униженным и оскорбленным»; вера в конечное торжество истины и добра. Эти ценности есть «специфическая константа нравственного ландшафта русской культуры» (С. С. Аверинцев), они имеют по преимуществу этический характер. Эти ценности являются и национальными, и претендующими на статус универсальных всечеловеческих ценностей;

- выявлены негативные характеристики отечественной духовной культуры: нигилизм (культурный правовой, религиозный); пренебрежительное отношение к традиционным ценностям; благодушный утопизм относительно социально-политических проектов; «женственная пассивность, вечно-бабье в русской душе» (Н. А. Бердяев); национально-стихийный коллективизм; пассивно-созерцательное, а не активно-волевое отношение к реальности. Эти антиценности часто имеют деструктивное влияние на развитие социокультурной реальности и являются причиной социокультурной и политико-экономической нестабильности России в мире;

- традиция является субстанцией духовной культуры. Обеспечивая преемственность между поколениями, она обеспечивает преемственность между смыслами и ценностями, имеющими прежде всего этический характер. В этом плане большую роль играет память как концентрированная нравственная сила истории, не позволяющая ей распасться на части.

## Глава 2. ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА КАК ЭТИЧЕСКИЙ СИНТЕЗ ТРАДИЦИЙ И ИННОВАЦИЙ

### 2.1. Антиномический характер взаимодействия традиций и инноваций

Среди западных философов, антропологов, социологов, этнографов, психологов XX в. много тех, которые исследовали проблему взаимоотношения традиций и инноваций. Среди наиболее значимых следующие работы: А. Вебер «Кризис европейской культуры» (1905–1919), М. Вебер «Хозяйство и общество» (1921), Й. Хёйзинга «В тени завтрашнего дня» (1935), В. Зомбарт «Буржуа: Этюды истории духовного развития современного экономического человека» (1924), Г. Риккерт «Философия жизни» (1920), Э. Кассирер «Логика наук о культуре» (1942), Э. Тайлор «Первобытная культура» (1939), К. Манхейм «О специфике культурно-социологического познания» (1936), М. Херсковиц «Человек и его работа. Наука культурной антропологии» (1948), Л. Уайт «Наука о культуре» (1949), Б. Малиновский «Динамика культурных изменений» (1958), Р. Ферс «Элементы социальной организации» (1951), Р. Линтон «Культурные основания личности» (1955), А. Рэдклиф-Браун «Естественная наука об обществе» (1957), М. Мид «Культурные образцы и технические изменения» (1967), Дж. Мердок «Этнографический атлас» (1967), К. Клакхон «Зеркало для человека: Введение в антропологию», К. Г. Гемпель «Типологические методы в естественных и социальных науках» (1965), А. Моль «Социодинамика культуры» (1967) и др.

Отечественные мыслители и ученые (философы, лингвисты, историки, литературоведы, социологи) часто обращались к проблеме взаимоотношения ценностей прошлого и настоящего, к проблеме осмысления заимствований (в бинарной структуре «свой – чужой»), которые приобрели характер аксиологических оппозиций в рамках западничества и славянофильства, консерватизма и либерализма, почвенничества и народничества, «коммунизма» и «демократии», рыночников и традиционалистов и т.д.

Можно назвать имена, идеи и работы философов, идущих из глубины XIX в. П. Я. Чаадаев в «Философических письмах» (1836) ставит вопрос о

продуктивности национальных традиций в России для ее культуры и просвещения; А. С. Хомяков в работе «О старом и новом», наоборот, говорит о позитивности национальных традиций; К. Д. Кавелин способствует введению инновационной научной методологии в изучении истории России; А. И. Герцен развивает эти идеи, предлагая социалистическое (инновационное) переустройство общества путем реформирования крестьянских традиций; Н. Я. Данилевский в книге «Россия и Европа» способствует глубокому духовному и культурному пониманию специфики национальных традиций различных народов; С. М. Соловьев в трактате «Философический взгляд на историю России» абсолютизирует христианские традиции русской культуры в качестве ее исключительной типологической черты; Б. Н. Чичерин в книге «Наука и религия» предлагает инновационную модель линейности в понимании процесса развития культуры; В. С. Соловьев выступает против абсолютизации национальных традиций, противоречащих универсальному духу христианства; Н. А. Бердяев показывает противоречивый, антиномический характер традиций для духовной свободы личности; Г. П. Федотов в работе «Россия и свобода» ставит вопрос о соотношении восточных и западных традиций в культуре России; М. М. Бахтин предлагает углубленную трактовку диалога культур, в которой взаимодействие традиций и инноваций приобретает новый вид и характер; Ю. М. Лотман в рамках оригинальной семиотической теории ставит вопрос о статике и динамике культуры, позволяющий по-новому проследить механизмы взаимодействия традиций и инноваций в терминах «культура и взрыв» в широком историко-философском ключе.

Особое место принадлежит П. А. Сорокину, чей вклад в развитие представлений о механизмах социокультурной динамики весьма значителен. Ученый существенно расширил инструментарий социологических и культурологических наук, вводя такие концепты, как «постоянно повторяющиеся ритмы», «осцилляции», «флуктуации», «циклы» и «периодичности». В целом Сорокин разработал *теорию инновационных процессов*, в которой инновации (изменения) рассматриваются в контексте

современной нелинейной картины мира с многоуровневыми и многозначными компонентами<sup>131</sup>.

Концептуальный и целостный анализ «исторического изменения человеческого бытия», представленный в русской философии истории, дан в работе Л. И. Новиковой и И. Н. Сиземской<sup>132</sup>. Здесь анализируются генезис и эволюция базовых историософских парадигм отечественной философии истории (от формулы «Москва – третий Рим» до школ исторического материализма) в единстве традиционных и инновационных процессов, составивших особую конфигурацию культурно-исторического облика России.

В современной российской гуманитарной науке проблема традиций и инноваций обсуждается достаточно широко и интенсивно. Можно привести несколько характерных примеров, наглядно показывающих актуальность данной темы, осуществляющейся в широком диапазоне исследовательской тематики, включающей проблемы образования, этнографию, искусствоведение, литературоведение, религиоведение, лингвистику, культурологию, лингвокультурологию, философию, политологию, духовные проблемы общества, социологию и т.д. Проводятся конференции, семинары, чтения, круглые столы<sup>133</sup>, выпускаются монографии<sup>134</sup>, сборники научных трудов<sup>135</sup>, защищаются диссертации<sup>136</sup>.

<sup>131</sup> Сорокин П. А. Социокультурная динамика и эволюционизм // Американская социологическая мысль. М., 1996. С. 380.

<sup>132</sup> Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Русская философия истории. М.: Аспект Пресс, 1999. С. 6.

<sup>133</sup> *Конференции*: «Традиции и инновации воспитательной работы в вузе» (Оренбург, 2008), «Инновации и образование» (СПб., 2003), «Профессиональное образование преподавателя: традиции и инновации» (Воронеж, 2003), «Русская культура и культура России» (СПб., 2001), «Политическая история на пороге XXI века: традиции и новации» (М., 1994), «Традиции и инновации в быту и культуре народов Сибири» (Новосибирск, 1983), «Традиции и инновации в духовной жизни общества» (М., 1986); «Проблема национальных идентичностей в литературах Старого и Нового света» (Минск, 2002), «Модернизация и национальная культура» (М., 2005), «Перекресток культур: междисциплинарные исследования в области гуманитарных наук» (М., 2004), «Культурное пространство России: прошлое, настоящее, будущее» (Воронеж, 2007), «Традиции и новации в профессиональной подготовке будущего педагога» (Тверь, 2007), «Право и национальные традиции» Материалы «круглого стола» (2016).

<sup>134</sup> *Отдельные исследования*: А. С. Панарин «Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности» (М., 1999), М. К. Петров «История европейской культурной традиции и ее проблемы» (М., 2004), Ю. М. Лотман «Беседы о русской культуре:

Проблему взаимоотношений традиций и инноваций в социально-культурных реалиях России последних десятилетий разрабатывало значительное количество отечественных гуманитариев, среди которых можно назвать такие имена, как Ю. М. Лотман, Г. Д. Гачев, А. С. Панарин, Л. Г. Ионин, Г. С. Кнабе, М. С. Коган, В. С. Библер, Л. М. Баткин, Г. С. Померанц, В. И. Гараджа, Э. Ю. Соловьев, П. С. Гуревич, Б. С. Ерасов, Б. В. Дубин, Ю. С. Степанов,

---

Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX в.» (СПб., 1994), С. И. Семенов «Гуманистические традиции и инновации в ибероамериканском мире» (М., 1994), Н. Г. Волкова «Бытовая культура Грузии XIX–XX веков: традиции и инновации» (М., 1982), Б. Н. Попов «Семейная культура народов Северо-Востока России: Традиции и инновации» (Новосибирск, 1993), А. И. Зеленков «Динамика биосферы и социокультурные традиции» (Минск, 1987), Т. Г. Лешкевич «Философия науки: традиции и новации» (М., 2001), С. А. Козлов «Аграрные традиции и новации в дореформенной России» (М., 2002), М. А. Мамонова «Запад и Восток: традиции и новации рациональности мышления» (М., 1991), Я. С. Турбовский «Традиции и современность» (М., 2006), «Феномен повседневности: гуманитарные исследования. Философия. Культурология. История. Филология. Искусствоведение» (СПб., 2005), В. И. Грачев «Ценность традиции или традиция ценности в коммуникативном пространстве культуры» (2015), С. К. Рахимжанова, Т. В. Мустафина «Традиция – философское понятие, роль традиции в жизни человечества» (2017).

<sup>135</sup> *Коллективные монографии и сборники:* «Западное искусство. XX век: Современные искания и культурные традиции» (М., 1997), «Традиции в познании и культуре» (М., 1998), «Православие: история, традиции и современность» (Тверь, 1999), «Путь Востока. Традиции и современность» (СПб., 2002), «Культура народов Дальнего Востока: традиции и современность» (Владивосток, 1984), «Традиции и современность» (Черкесск, 1986), «Традиции и современность в фольклоре» (М., 1988), «Художественные традиции литератур Востока и современность: традиционализм на современном этапе» (М., 1986), «Интерпретации культуры» (СПб., 2006), «Зарубежный Восток: религиозные традиции и современность» (М., 1983), «Индуизм: традиции и современность» (М., 1985), «Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность» (Киев, 1984), «Социальное познание: традиции и современность» (Калинин, 1987), «Традиции и современность» (Севастополь, 1985), «Мировая культура: Традиции и современность» (М., 1991), «Диалог в философии: Традиции и современность» (СПб., 1995),

<sup>136</sup> *Диссертации:* И. Н. Полонская «Социокультурная традиция: онтология и динамика» (Ростов н/Д., 2006), Н. В. Солодовникова «Традиции и новации в народной художественной культуре» (Белгород, 2006), Т. А. Рассадина «Трансформации традиционных русских ценностей в нравственных ориентациях россиян» (М., 2005), В. Н. Жаронкин «Культурные традиции и инновации в эпоху поздней бронзы и переходное время к раннему железному веку Верхней Оби» (Кемерово, 2003), А. А. Волкова «Традиции и инновации в развитии школьного образования Австралии» (Новосибирск, 2004), А. Л. Непрозванных «Идеологические традиции, стереотипы в молодежной культуре» (Екатеринбург, 2003), Ю. Г. Лебедева «Традиции в политической культуре современной России» (Воронеж, 2005), Д. К. Танатова «Антропологический подход в социологии: исследование социокультурного процесса» (М., 2004), Ю. Ю. Шкарина «Социокультурный анализ взаимодействия пожилых людей и молодежи» (Курск, 2007), А. Н. Быстрова «Структура культурного пространства» (Томск, 2004).

И. В. Кондаков, А. В. Юдин, В. М. Розин, Б. Л. Губман, В. М. Межуев, А. В. Михайлов, Г. П. Выжлецов, А. Е. Чучин-Русов, В. Б. Мириманов и др.

Общий обзор состояния данного вопроса дает наглядное представление о его значимости, актуальности и многоаспектности. Количество авторов и вопросов, затрагивающих проблему взаимодействия традиций и инноваций, дает богатый материал для дальнейшего творческого развития данной темы как в общефилософском плане, так и в рамках конкретных гуманитарных наук.

Есть некоторые западные авторы, чьи исследования имеют большое значение для понимания этого вопроса. Они затрагивают общекультурные и семиотические параметры вопроса, касающегося функционирования социума. Эти параметры помогут более четко увидеть, какова *роль нравственных ценностей при формировании духовной традиции культуры*. Э. Сепир, выявляя различные значения и употребления слова «культура», указывает на те ее «элементы», которые представляют собой «продукт коллективных духовных усилий человека. Эти элементы сохраняются в качестве субстанциональных первоначал культуры в течение известного времени не как непосредственная, автоматически результирующая набор неких чисто наследственных свойств, но путем более или менее сознательных имитационных процессов, в совокупности охватываемых терминами "традиция" и "социальная преемственность"»<sup>137</sup>.

Механизмы усвоения новой культуры, вообще культурной преемственности глубоко раскрываются в работе М. Мид «Культура и мир детства». Исследователь делает разграничение между тремя типами культур, которое выявляет типологию видов преемственности; это *постфигуративная*: дети обучаются у своих предков; *кофигуративная*: взрослые совместно с детьми проходят обучение у ровесников; *префигуративная*: взрослые обучаются у детей<sup>138</sup>. Этот критерий оказывается достаточно продуктивным для выявления значимости традиционных механизмов в функционировании культуры.

<sup>137</sup> Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М.: Прогресс, 1993. С. 446.

<sup>138</sup> Мид М. Культура и мир детства. М., 1983. С. 25.

М. Вебер в работе «Основные социологические понятия» делает важные наблюдения относительно *мотивов социального действия*, обеспечивающих устойчивость социального порядка. Он анализирует те механизмы и способы социальной организации, которые являются структурными элементами «традиционно-инновационного» механизма культуры. К их числу относятся «смысл социального действия», «понимание», «мотив», «поведение», «законы», «социальное отношение», «социальное поведение», «нравы», «обычаи», «мода», «условность», «право», «констелляция интересов», «легитимный порядок», «значимость порядка».

Наиболее важными являются «мотивы социального действия»<sup>139</sup>. Анализируя каждый тип мотивов, Вебер заключает, что порядок, основанный на устойчивых поведенческих нормах «несравненно более лабилен, чем порядок, обладающий престижем, в силу которого он диктует нерушимые требования и устанавливает образец поведения, т.е. чем порядок, обладающий "легитимностью". Совершенно очевидно, что в реальной действительности нет четких границ между чисто традиционно или ценностно-рационально мотивированной ориентацией на порядок и верой в его легитимность»<sup>140</sup>.

Б. Малиновский в работе «Динамика культурных изменений» называл принцип «столкновения и взаимодействия традиционных и инновационных институализированных социальных систем» в качестве основного при изучении функционирования различных социальных систем.

Радикально инновационная модель представлена в эволюционистской теории Л. Уайта; согласно ей эволюция означает процесс, в котором одна форма вырастает из другой в хронологической последовательности. Последовательное изменение форм культуры во времени означает прогресс культуры, что позволяет различные состояния культуры трактовать в аксиологических терминах: «Культура представляет собой организацию явлений, видов и норм активности, предметов (средств, вещей, созданных с помощью орудий), идей

---

<sup>139</sup> Вебер М. Основные социологические понятия // Западноевропейская социология XIX – начала XX веков. М., 1996. С. 470.

<sup>140</sup> Там же. С. 480.



(веры, знания) и чувств (установок, отношений, ценностей), выраженных в символической форме»<sup>141</sup>.

Проблема сохранения и воспроизводства традиций, повторение базовых архетипических моделей прошлого в их взаимодействии с инновационными процессами, определяющими современный тип социальности, *носит антиномический характер*. Идеальная (нормативная) конструкция взаимоотношения культурных традиций и инноваций может выглядеть следующим образом: «Традиция – это культурное ядро цивилизации, на котором покоится ее индивидуальность, но инновации необходимы для развития самой цивилизации. Культурные инновации задают необходимую динамику всех сфер деятельности человека внутри цивилизации»<sup>142</sup>.

Однако в действительности, как правило, имеют место две крайности: это гипертрофированный традиционализм, превращающийся в изоляционизм и национализм, с другой стороны, – технократическая нечувствительность к традиционным пластам культурного бытия, приводящая к утрате ценностных основ жизни. Необходимо рассмотреть сущностные основания культуры, в которых сбалансированное сосуществование традиций и инноваций является культурной нормой.

Взаимоотношение *традиций и инноваций* носит онтологический характер, исходящий из самого существа культуры. Как семантическая область человеческого существования она имеет сложное *пространственное* (многообразие культур), *временное* (прошлое – настоящее – будущее), *сущностное* (материальная – духовная), *видовое* (многообразие форм проявлений), *символическое* (знаковая природа) строение. Очень точно сказал Й. Хейзинга относительно сложностей, связанных с определением культуры:

---

<sup>141</sup> White L.A. Culturological and psychological interpretations of human behavior // American Sociological Review. 1947. December. P. 147.

<sup>142</sup> Суханова М. А. Традиции и инновации в культуре // Инновации и образование: сб. материалов конференции Сер. «Symposium». Вып. 29. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 446.

«Культура, и это в высшей степени современное понятие, чуть ли не пароль нашего времени, остается чрезвычайно трудным для определения»<sup>143</sup>.

Действительно, существующие в культурной антропологии, культурологии и философии определения культуры не дают ответа на вопрос «что такое культура?», но предлагают различные интерпретационные модели культуры. Теория культуры – это в большей степени герменевтика культуры, предлагающая не дефиниции, но методологию гуманитарных наук. Рассмотрим некоторые философско-культурологические подходы, позволяющие более четко понять особенности отечественной духовной традиции.

При всем многообразии определений и подходов к культуре неизменными остаются несколько устойчивых элементов, среди которых – проблема *взаимоотношения традиций и инноваций*. И это именно проблема, так как устойчивый и динамический характер своего развития и существования культура приобретает, только находясь в процессе живого, диалектического взаимодействия двух своих темпоральных (*прошлое – будущее*) и связанных с этим аксиологических (*традиционное – новое*) пластов.

Культура как сложноорганизованная целостность всегда структурируется двумя типами разновекторных процессов. Первый вектор – *традиционный*, сущность которого в структурировании, упорядочивании, создании нормативности, обеспечении в целом устойчивости и стабильности социокультурного организма; второй вектор – *инновационный*, направленный на изменение, обновление, творческое воспроизводство культурного целого. Если рецептивный механизм культуры достаточно отлажен, то он справляется с инновационным вызовом, как правило, идущим извне и носящим инокультурный характер. В одной и той же культуре в разные периоды ее исторического бытия рецептивный механизм может действовать с различной степенью интенсивности и эффективности. Скажем, в истории отечественной культуры инновационные волны петровских реформ, влияний французской и

---

<sup>143</sup> Хейзинга Й. Homo Ludens: Статьи по истории культуры. М.: Прогресс-Традиция, 1997. С. 224.

английской культуры, социалистическая революция и современная вестернизация совершенно различны по степени их усвоения и переработки.

Назначение инновационных функций – *деинституализация* и проблематизация сложившихся культурных норм и стереотипов. Ядро этой структуры – «культурная инновация», обеспечивающая процессуальность творчества культуры, продуктивное внедрение заимствований. Конечная цель инновационных механизмов культуры – способствовать ее творческому обновлению и развитию, препятствовать стагнации, возможной в том случае, если происходит чрезмерная консервация традиционных ценностей.

Помимо «векторного» подхода к взаимоотношению традиций и инноваций имеет место «ярусный» подход. В культуре этноса выделяются два генетически различных слоя: «нижний» (традиционный) и «верхний» (инновационный). Соответственно каждый имеет свою структуру, сущность и назначение. *Инновационный* слой включает новые по отношению к традиции явления. *Традиционный* слой содержит генетически значимую информацию для жизнестойкости социального организма.

Наличие в культуре в разной пропорции и инновационного, и традиционного слоя обеспечивает залог ее развития. Культура определяется как единство преемственности и обновления, традиций и инноваций, предполагающее использование ценностей культуры, накопленных предшествующими поколениями и сохраненных потомками, а также трансформацию существующих традиций и неприятие того, что больше не соответствует культурному коду. Глубокое взаимопроникновение традиций и инноваций образует их причинно-следственную взаимообусловленность. Так, жизненный срок любой инновации не бывает слишком долгим: инновация либо отторгается, либо становится традицией, точно так же, как и все «великие» традиции когда-то были сами инновациями.

Ю. М. Солонин выделяет предпосылки, необходимые для правильного целостного понимания культуры<sup>144</sup>. Примечательно то, что здесь в основном речь идет о традиционных механизмах культуры; во-первых, о накоплении ценностей, «добытых человеком за всю предшествующую историю», во-вторых, о культурной эволюции, которая «сохраняет и передает последующим поколениям культурные ценности», в-третьих, о специфических структурах, в которых свершается человеческая деятельность, отражающаяся в продуктах культуры. Совершенно очевидно, что жизнестойкостью социального организма обеспечивается стабильность функционирования механизмов традиции, которые способствуют накоплению и сохранению ценностей.

*Повседневность* играет огромную роль в структурировании непосредственного жизненного мира человека, в котором, часто на бессознательном уровне, переплетаются глубинные взаимодействия старого и нового, образуя динамику живой реальности<sup>145</sup>. Структура повседневности гомогенна онтологической структуре «хронотопа» как универсального способа культурного бытия. Ритмы воспроизведений нового в рамках старого в чем-то сходны с биологическими природными ритмами; общее – детерминированность процесса, в случае природы имеющее полностью бессознательный характер, в то время как в человеческом бытии преобладает осознанность и осмысленность происходящего. Интересная феноменологическая трактовка повседневности дана Б. Вальденфельсом, который обозначил повседневность как место смысла, в котором посредством столкновения привычного и непривычного, традиционного и инновационного индивид обретает доступную ему экзистенцию<sup>146</sup>.

---

<sup>144</sup> Солонин Ю. Н. Понятие культуры: методологические и онтологические проблемы ее сущности // Введение в культурологию: курс лекций / под ред. Ю. Н. Солонина, Е. Г. Соколова. СПб., 2003. С. 21.

<sup>145</sup> См.: Касавин И. Т. Традиции и интерпретации: Фрагменты исторической эпистемологии. СПб.: РГХИ, 2000. С. 117.

<sup>146</sup> Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // СОЦИО-ЛОГОС. М.: Прогресс, 1991. С. 47.

Для целей нашего исследования важно понимание, данное Л. В. Беловинским. Автор понимает повседневность как «практическую реализацию в процессе общественного бытия существующих и выработку новых культурных норм и стандартов человеческой жизнедеятельности, формируемых жизненным опытом индивида и социума»<sup>147</sup>. Культурные нормы и стандарты, о которых говорит автор, есть в нашем толковании нравственные ценности. По сути дела, здесь идет речь об этической диалектике традиций и инноваций в жизненном опыте и личности, и общества, то есть в контексте традиций духовной культуры.

Противостояние ставшего и становящегося, оформленного и формирующегося, нового и старого определяет само существо *культуры как процесса* и *культуры как бытия*. Само существование культуры как сугубо антропологического пространства обусловлено внутренними процессами изменения, которые предполагают смену ставших форм новыми. При этом ставшее не может быть механически отброшено, как не может быть механически усвоено новое. Норма культурного бытия может быть в этом смысле сформулирована так: ставшее не должно являться препятствием для развития новых форм, но должно служить для них духовным образцом (архетипом). В свою очередь, инновационный процесс может быть продуктивным и плодотворным, если он осуществляет органическую преемственность культурно-исторических форм и связей.

Вопрос о взаимоотношении традиций и инноваций может быть рассмотрен в контексте *семиотической теории*. Обратимся к идеям одного из наиболее ярких представителей отечественной семиотики Ю. М. Лотмана, преимущественно к его взглядам, выраженным в книге «Культура и взрыв» (1992), а также в статьях и исследованиях, написанных в разное время: «Культура как коллективный интеллект и проблемы искусственного разума», «Память культуры», «О динамике культуры», «Память в культурологическом

---

<sup>147</sup> Беловинский Л. В. Культура русской повседневности. М.: Академический проект, 2020. С. 6.

освещении». Полученные результаты можно применять к анализу социокультурного пространства современной России, которое характеризуется значительным дисбалансом традиций и инноваций.

Вопрос об отношении *статики к динамике* является, по мнению Ю. М. Лотмана, главным для семиотических исследований. Ученый формулирует «основной вопрос семиотики» следующим образом: «каким образом система, оставаясь собой, может развиваться?»<sup>148</sup>. Здесь, по сути дела, заложена вся программа исследования глубинных механизмов культуры, которые представляют собой взаимоотношения статики и динамики (в теории Лотмана), или в нашем контексте – *взаимодействие культурных традиций и инноваций*. Семиотические глубинные процессы и механизмы культуры описываются в пределах «смыслового инварианта», обладающего единством интерпретационных кодов, в работе «Память культуры»<sup>149</sup>.

Глубинные механизмы культуры – это механизмы «хранения» – «передачи» – «выработки», что возможно лишь в осмысленном пространстве единого семантического кода. Это и есть взаимоотношение *традиций* (хранение – передача) и *инноваций* (выработка нового). Для того чтобы система функционировала нормально, т.е. чтобы осуществлялся процесс смены традиций инновациями, которые сами должны стать традициями, тем самым не подорвать целостности культурного организма, необходим еще один элемент целостной структуры, а именно «взрыв» – понятие, которое определяет своеобразие семиотического подхода Лотмана к культуре.

Взрыв – это в некотором смысле десемантизация, хаотизация смысла *Большого Текста Культуры* (традиции). Иными словами, взрыв – десемантизация, приводящая к новой (более совершенной) семантизации. Таким образом, на первый взгляд, взаимоисключающие понятия «взрыв» и «память»,

---

<sup>148</sup> Лотман Ю. М. Культура и взрыв // Семиосфера. СПб.: Искусство, 2004. С. 12.

<sup>149</sup> Лотман Ю. М. Память культуры // Там же. С. 673.

вступая в бинарную оппозицию, образуют единственно возможный способ нормального функционирования культуры<sup>150</sup>.

Такова извечная диалектика старого и нового, прошлого и настоящего, традиций и инноваций, которая возможна благодаря тому, что есть память как метафизическая возможность «связи времен» (в смысле Августина), как «хронотоп» (в смысле Бахтина), как «общее дело» (в смысле Федорова) и т.д. Память как антитеза забвению, т.е. небытию, память как онтологическая сила сущего оказывается важнейшим механизмом культуры. Семиотика, таким образом, позволяет ставить вопрос об онтологических основах культуры.

Развивая теорию взрыва, Лотман говорит об очень важных философских аспектах проблемы, таких как «предсказуемость – непредсказуемость», «прерывность – непрерывность». Лотман указывает на непредсказуемость взрывных процессов (то, о чем говорил и Хейзинга), которые являются антитезой осмысленной предсказуемости, реализуемой в «механизмах стабилизации». С одной стороны, *постепенные процессы (традиции)*, с другой – *взрывные динамические процессы (инновации)*, являющиеся врагами, стремящимися к уничтожению друг друга. Новаторство и преемственность как проявляются в частных сферах культуры, так и реализуются на уровне целого всей культуры. Статическая модель культуры, порожденная метафизическим рационализмом, возникает в эпохи, в которые традиции носят стабильный и консервативный характер. Это может быть продуктивно до определенного периода, затем неизбежно наступает стагнация и появляется необходимость в новых изменениях, которые обязательно наступают, внезапно и непредсказуемо. И необходимо быть к ним готовым, а не питать благодушных романтических иллюзий относительно «вечного порядка», покоя и безмятежности.

Таким образом, описав механизм работы взрыва, его «нормальное» состояние, необходимо обратиться непосредственно к проявлениям этого

---

<sup>150</sup> Лотман Ю. М. Культура как коллективный интеллект и проблемы искусственного разума // Семиосфера. СПб.: Искусство, 2004. С. 567.

механизма в реальной социокультурной практике, в которой всегда имеются значительные погрешности и отклонения от «нормы».

Социокультурное пространство современной России представляет собой противоречивое, неоднородное и достаточно неопределенное явление. С одной стороны, интенсивная вестернизация последних 10–15 лет способствовала созданию рецептивных механизмов культуры, которые смогли органично усвоить некоторые позитивные ценности западной цивилизации, с другой стороны, новейшие исследования продолжают интерпретировать сложившуюся ситуацию в терминах «кризиса» и «нестабильности».

Известный исследователь Г. В. Осипов пишет по этому поводу: «Отсутствие научно разработанных теоретических основ социально-политического и социально-экономического реформирования России привело в конечном итоге к тому, что, как и прежде, на смену одним социальным мифам – развитого социализма, перехода к коммунизму и т.д. – пришли другие не менее одиозные мифы – построение капитализма»<sup>151</sup>. Еще один исследователь считает, что: «"Расколотость" души современного человека – проекция "расколотости культуры", проблема, обозначаемая привычным словосочетанием "кризис культуры"»<sup>152</sup>.

Этих мнений достаточно, чтобы понять, что в целом механизм органичного взаимодействия традиций и инноваций в современной России не работает на должном уровне. Проблема осложняется тем, что Россия в XX в. дважды поменяла свой культурный код (в 1917 и 1991 гг.), что не способствовало органичному и сбалансированному взаимодействию традиций и инноваций. Сами традиции стали проблематичными; вопрос о поиске национальной идентичности («русская идея» как самый распространенный вариант) во многом был инициирован неопределенностью сущностного содержания самих традиций.

---

<sup>151</sup> Осипов Г. В. Социология и социальное мифотворчество. М.: Норма: ИНФРА-М, 2002. С. 26.

<sup>152</sup> Голик Н. В. Этическое в культуре. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 256.



Социокультурные трансформации, последовавшие после 1991 г., оказались перед раздвоенностью, даже «растроенностью» культурных кодов, которые предполагалось взять в качестве образца для социального конструирования. *Патриархально-консервативная модель* (ориентирующаяся на православную традицию), *коммунистическая модель* и *либеральная* (вызревшая в недрах советской культуры как ее оппозиция и альтернатива) – круг возможных идеологий, репрезентировавших определенный тип традиции, которые между собой находились в отношениях жесткой конфронтации.

Исследователь И. В. Кондаков, во многом следуя идеям Ю. М. Лотмана, описывает сложный процесс взаимодействия традиций и инноваций в российской культуре<sup>153</sup>. Отмечаемый им дисбаланс между цивилизационной и культурной динамикой (или традициями и инновациями) становится определенной типологической чертой, объясняемой в семиотической теории Ю. М. Лотмана. Обратимся снова к работе «Культура и взрыв». Ученый выделяет культуры двух типов, резко между собой различающихся. Речь идет о «тернарных структурах» и «бинарных структурах». Противопоставление России Западу проходит в основном именно по этой линии. Лотман дает такие исчерпывающие и самодостаточные характеристики русской и западной культур, которые проясняют многие, так до конца и не проясненные их особенности.

Относительно западной культуры он пишет следующее: «Способность культуры, выросшей на основе Римской империи, сохранять в изменениях неизменность, а неизменность делать формой изменения, наложила отпечаток на коренные свойства западной европейской культуры». Это возможно потому, что в основании данной культуры лежит тернарная структура. Относительно русской культуры, в основе которой лежит бинарная структура, Лотман говорит следующее: «Для русской культуры, с ее бинарной структурой, характерна совершенно иная самооценка. Даже там, где эмпирическое исследование обнаруживает многофакторные и постепенные процессы, на уровне

---

<sup>153</sup> Кондаков И. В. Введение в историю русской культуры. С. 67.

самосознания мы сталкиваемся с идеей полного и безусловного уничтожения предшествующего развития и апокалипсического рождения нового»<sup>154</sup>.

Механизмы действия взрыва в культурах с бинарной и тернарной структурой оказываются совершенно различными. Для тернарных (т.е. западных) культур взрыв не прерывает исторической связи. Соответственно, в культурах с бинарной структурой взрыв оказывает более радикальное действие, подрывающие основы самой традиции, т.е. культуры. В качестве некоего «рецепта» новой инновационной стратегии Лотман и предлагает переход России от бинарной к тернарной модели.

Эти мысли были высказаны Ю. М. Лотманом в 1992 г. Определенные позитивные изменения, бесспорно, произошли с того времени. Однако на уровне институциональных структур культуры отсутствуют механизмы адекватного усвоения инноваций. Это особым образом актуализует проблему образования. Нужно вспомнить идею Й. Хейзинги о норме и идеале гармонического взаимодействия традиций и инноваций: «Движение культуры должно содержать возможность и обращения, и возвращения, а именно в том случае, когда это касается признания или нового обретения вечных ценностей, неподвластных процессу развития или изменения. Ныне на очередь дня встают именно такие ценности»<sup>155</sup>.

Примечательно то, что Хейзинга говорит о *возрождении* как культурном идеале примерно в таком же смысле, как о нем говорит В. В. Библихин в книге «Новый Ренессанс», в которой он предлагает не исторический, но онтологический взгляд на возрождение. «Но возрождение – не прошлый период нашей истории, а ее суть. Всякое открытие смысла – это шаг к Ренессансу... Ренессанс тогда окажется сутью истории, которая была и остается порывом к возвращению... Ренессанс в своем существе не склеивание прошлого из остатков, а искание настоящего. Настоящим оказывается то будущее, в котором настает древнее. Оно возвращается *впервые*, потому что *было* оно без того, чтобы

<sup>154</sup> Лотман Ю. М. Культура и взрыв. С. 147.

<sup>155</sup> Хейзинга Й. В тени завтрашнего дня // Хейзинга Й. Homo Ludens: В тени завтрашнего дня. М.: Прогресс, 1992. С. 365.

вместить все настоящее. Древности прошлого как настоящего еще не было, она будет»<sup>156</sup>.

Такова общефилософская модель взаимодействия традиций/инноваций в структуре культуры. Семантические механизмы функционирования социального организма позволяют увидеть то, какое место занимают этические ценности в этих процессах. Именно на них лежит главная ответственность за сохранение национальной идентичности, обеспечение исторической преемственности и духовной целостности традиции.

## 2.2. Традиции и инновации в образовании

В статье В. Ю. Бельского и А. Л. Золкина «Современное образование: новации и традиции» ставится радикальный вопрос о судьбе российского образования: «Если Россия, по примеру многих стран, лишь стремится готовить разнорабочих для Европы, то следует признать факт культурного неокOLONIALИЗМА в сфере образования. Если же Россия принимает исторический вызов, то и система образования нуждается даже не в реформировании, а в глубоком переосмыслении»<sup>157</sup>. Этот стратегически важный вопрос требует самого тщательного анализа в контексте взаимодействия традиций и инноваций в области образования.

Образование – сложнейший и семиотический, и эпистемологический, и этический институт одновременно, поскольку *знаки, знания, ценности* – то, что образование транслирует в качестве наиболее значимых субстанциональных элементов. Знаки – это информация, знания – это технология, ценности – это этический характер взаимоотношения. Любой из этих элементов в высшей степени традиционен и склонен к тому, чтобы максимально ограничить рецепцию изменений и модификаций. Несомненно, само образование, как традиционный институт общества, призванный транслировать базовые ценности и знания социума, должно быть открыто инновациям. Однако ситуация здесь не

---

<sup>156</sup> Бибихин В. В. Новый ренессанс. М.: Наука: Прогресс-Традиция, 1998. С. 23.

<sup>157</sup> Бельский В.Ю., Золкин А.Л. Современное образование: новации и традиции // Вестник Московского университета МВД России. 2020. № 1. С. 248.

выглядит однозначной, и среди современных специалистов, изучающих образование как социокультурный феномен, его статус и роль в современном обществе, нет единодушия, преобладает вариативность подходов<sup>158</sup>.

Несмотря на кажущийся позитивный потенциал инновационных стратегий в образовании, у некоторых современников (преимущественно философов) эта идея не встречает полного одобрения. Вот достаточно показательные мнения: «Озабоченность новизной – это дань нашей по существу нефилософской, позитивистской новоевропейской цивилизации. Поиск новизны в философии – это грехопадение философии, уплощение её в галилееву науку; ведь только последняя действительно без новизны не может существовать. А философия может прекрасно процветать без новизны и в этом своем качестве законченности и совершенства может быть жизненно необходимой человечеству и каждому человеку. Новации в философии – это всего-навсего лишь изменяющиеся образы, тени в волшебном зеркале, но само зеркало неизменно. В философии все значимое не ново, а все новое – не значимо»<sup>159</sup>; «Философия, каким бы специальным профессиональным языком она ни говорила, является подлинной философией лишь постольку, поскольку способна обратить наше сознание и самоощущение к *некому вневременному, потенциально бесконечному в своём совершенствовании образу человека*. Обратить так, чтобы и в дальнейшем всю жизнь мы продолжали сознательно и бессознательно стремиться к нему, стараться воплотить эти ускользающие контуры образа в живую плоть своих поступков. Тем самым, философия является не столько определенной суммой знаний, сколько тем, что В. фон Гумбольдт, как и вся немецкая философская классика, определял как "образование" (Bildung). С антропологической точки

<sup>158</sup> См.: Золкин А.Л. Цивилизационный поворот в философии образования и когнитивный социум // Известия ТулГУ. Гуманитарные науки. 2022. Вып. 1. С. 189–196; Гончарова В.А. Принцип построения идеала в антропологии современного образования // Философия образования. 2022. № 1. Т. 2. С. 28–58.

<sup>159</sup> Пигров К. С. Диалектика инноваций и образования // Инновации и образование: сб. материалов конференции. Сер. «Symposium». Вып. 29. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 126.

зрения философия как особый вид деятельности человека относится именно к сфере Bildung, в её наиболее тонком – смысложизненном – ракурсе»<sup>160</sup>.

Действительно, философия имеет дело в большей степени с «вечными вопросами», с тем, что в меньшей степени подвергается социокультурным изменениям. В этом плане не случайно долгое время метафизика и философия были почти синонимами. В то же время многие авторы видят благотворное действие инноваций именно в философии, поскольку философия имеет самое непосредственное влияние на образование. Но инновационная парадигма образования была характерна для ситуации 90-х, когда на государственном уровне провозглашалась либеральная политика вестернизации. И в этом контексте западные инновационные модели казались более успешными и прогрессивными по сравнению с идеологизированными советскими<sup>161</sup>. Здесь ставка делалась в основном на компетенции и профессионализм, безусловно, важные компоненты, но в ущерб духовно-нравственным, т.е. воспитательным параметрам образования.

Сегодня философия образования сделала значительный шаг в сторону национальных традиций («русская школа»).

Важным аспектом в образовательном процессе является *ориентация на духовные ценности национальной культуры*. Были исследования, которые стремились ввести идеи русской философии в практику современной педагогики. Здесь нужно упомянуть книгу И. М. Сиземской и Л. И. Новиковой «Идеи воспитания в русской философии XIX – начала XX веков». В этой работе ставится большая задача – транслировать русскую философскую мысль,

---

<sup>160</sup> Даренский В. Ю. Парадигма преобразования человека в русской философии XX века: философско-антропологический анализ. Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Белгород, 2018. С. 4.

<sup>161</sup> См.: Клименко Т. К. Взаимосвязь традиций и инноваций в системе педагогической подготовки // Традиции и инновации в системе образования: материалы науч.-практ. конференции. Ч. 1. Чита: Изд-во ЗабГПУ, 1997. С. 38–43; Костикова М.Н. Инновационные процессы в развитии педагогического образования // Традиции и инновации в системе образования: Гуманитаризация образования: материалы науч.-практ. конференции. Ч. 1. Чита: Изд-во ЗабГПУ, 1998. С. 36–41; Сластенин В. А., Подымова Л. С. Педагогика: инновационная деятельность. М.: Магистр, 1997. 224 с.

особенно ее гуманистический и нравственный потенциал, в систему образования.

Авторы отмечают, что «русская общественно-философская мысль всегда была больше всего занята темой человека – его судьбы (предназначения), смысла и целей человеческого существования, нравственно-духовных оснований его бытия»<sup>162</sup>. Это вполне весомое основание для того, чтобы включать идеи отечественных философов в образовательный процесс. В книге представлены философско-педагогические идеи таких мыслителей как Н. А. Бердяев, С. И. Гессен, В. В. Зеньковский, И. А. Ильин, С. Л. Франк, В. В. Розанов и др. Показана одновременно и метафизическая сила русской философии, ее этическая центрированность на человеке, и ее озабоченность социальной проблематикой. Все это делает наследие русских философов весьма ценным для образования, которое остро нуждается в духовных основаниях.

Динамизм современных перемен в мире, смена экономического и социально-культурного укладов в нашей стране совершенно очевидно указывают на то, что высшая школа по-прежнему должна адекватно и гибко реагировать на складывающуюся ситуацию в подготовке специалистов. Инновационный характер самой реальности нуждается в специальной подготовке, требующей высокой мобильности и оперативности. При этом важно, чтобы инновационные процессы не входили в противоречие с существующей традиционной подготовкой, и философия образования способна установить между ними диалектическую взаимосвязь.

В сфере *воспитательной работы* инновационные формы имеют важное значение. Здесь будет нелишне вспомнить некоторые следующие идеи И. Гердера о воспитании, просвещении и образовании: «Воспитание человеческого рода – это процесс и генетический, и органический; процесс генетический – благодаря передаче традиций, процесс органический – благодаря усвоению и применению переданного. Мы можем как угодно назвать этот генезис человека

---

<sup>162</sup> Сиземская И. Н., Новикова Л. И. Идеи воспитания в русской философии XIX – начала XX веков. М.: РОССПЭН, 2004. С. 114.

во втором смысле, мы можем назвать его *культурой*, т.е. возделыванием почвы (согласно этимологии латинского слова), а можем вспомнить образ света и назвать *просвещением*, тогда цепь культуры и просвещения протянется до самых краев земли»<sup>163</sup>.

Такие понятия как *культура*, *традиция* и *просвещение* ставятся в один ряд. Это и есть идеал просвещения, который у Гердера не отвергает религию, но подразумевает ее. В этом отличие немецкого просвещения от французского, суть которого в исключении религии из жизни общества и культуры, то есть секуляризация. Это подтверждает современный исследователь: «Культура зависит от преподавания и учебы, а преподавание и учеба предполагают традицию. Поэтому понятие традиции применяется ко всем областям культуры – к науке, искусству, литературе, образованию, праву, политике и религии»<sup>164</sup>.

В современном образовательном пространстве предлагаются различные формы *инновационной воспитательной работы*, в том числе такие как привлечение студентов к участию в форуме регионального портала «XXI век: судьбы культуры» (Оренбург); укрепление и сохранение лучших традиций вуза, российского студенчества; создание единой вузовской среды, позволяющей эффективно осуществлять и корректировать учебно-воспитательную работу в образовательном учреждении; возможности влияния музыки на воспитание; формирование духовности будущих специалистов; непрерывное изучение интересов, творческих склонностей студентов и реализация их личностного потенциала; вообще формирование корпоративной культуры студенчества, чувства принадлежности к учебному заведению, к его истории, традициям, нормам и ценностям.

В этом контексте заслуживает интерес конференция «Инновации и образование» (2003), проведенная Санкт-Петербургским философским обществом. На ней был рассмотрен широкий круг вопросов, затрагивающих самые болевые и актуальные вопросы соотношения традиций и инноваций в

<sup>163</sup> Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. С. 230.

<sup>164</sup> Валльер П. Традиция // Личность и традиция: Аверинцевские чтения. Киев: Дух і літера, 2005. С. 159.

современном образовании: «Традиции и инновации в образовании как онтологическая проблема» (Симоненко Т. И.); «Традиции и новации как формы образования социального» (Краснухина Е. К.); «Диалектика инноваций и образования» (Пигров К. С.); «Мировоззренческие и методологические проблемы разработки философии образования для XXI века» (Антипин Н. А.); «Оптимизация методов образования и их инноваций» (Асеев В. А.); «Философия и транспедагогика детства» (Грякалов А. А.); «Философия образования и проблема управления педагогическим процессом в современной школе» (Заборская М. Г.); «Педагогические задачи высшей школы эпохи постмодерна» (Извеков А. И.); «Нарратив в науке и образовании» (Карабаева А. Г.); «Традиция и принципы просвещения» (Кожурин А. Я.); «Нужны ли образованию инновационные утопии?» (Пузыревский В. Ю.); «Проблемы и тенденции развития современного социально-гуманитарного образования» (Хорошенкова А. В.); «Понятие "диалог культур" и образовательный процесс» (Шарина С. И.); «Сотрудничество университетов как фактор инновационных стратегий развития образовательного пространства» (Швыдко А. А.); «Традиции и инновации в культуре» (Суханова М. А.)<sup>165</sup>.

Представленная тематика наглядно демонстрирует, насколько широк диапазон проблем в рамках темы традиции и инновации в образовании. Авторы предлагают многообразие в подходах и решении проблемы. Общим является констатация значимости философии для образования: «Вся европейская наука и образование, как известно, возникли и развились в недрах философии и философских школ. Без преувеличения можно сказать, что их расцвет в античности был связан с интегративной и инновационной ролью философии в античной культуре»<sup>166</sup>.

Авторы обсуждают различные вопросы, в том числе возможности использования западного, и в особенности американского, опыта разработки

<sup>165</sup> Инновации и образование: сб. материалов конференции / отв. ред. К. С. Пигров. Сер. «Symposium». Вып. 29. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. 528 с.

<sup>166</sup> Асеев В. А. Оптимизация методов образования и их инноваций // Инновации и образование: сб. материалов конференции / отв. ред. К. С. Пигров. Сер. «Symposium». Вып. 29. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 31.



философии образования (Дж. Дьюи, В. Ч. Моррис, Дж. Адлер)<sup>167</sup>. Именно философия образования получает высокую степень разработки в этой культуре. Традиции и инновации в контексте философской проблематики времени, памяти – также важнейшая тема для обсуждения<sup>168</sup>. Рассматривается вопрос о том, как понятие «диалог культур» использовать для формирования толерантности в межэтнических отношениях<sup>169</sup>. В качестве инновационной стратегии предлагается рассматривать сотрудничество университетов. При этом подчеркивается высокий социокультурный, научный и образовательный статус самого университета: «Классические университеты могут рассматриваться как своеобразные микросоциальные модели, в которых образовательный и научный процессы способствуют интеграции и взаимопониманию людей, исповедующих разные религии и политические ценности, имеющих свои взгляды на пути и формы экономического, культурного и социального развития и т.д.»<sup>170</sup>.

В то же время обнаружилась серьезная проблема конфликтогенного характера по поводу взаимоотношения традиций и инноваций в рамках существующей системы образования и культуры. Дело в том, что сам по себе институт образования консервативен и традиционен, так как призван сохранять и транслировать в культуре наиболее важное и значимое. Очевидно, что даже в качестве транслятора культуры институт образования не может обойтись без инновационных стратегий. Это и порождает острые, подчас безрезультатные конфликты. К. С. Пигров призвал к терпимости как философской стратегии, в рамках которой возможно нахождение разумного компромисса между традициями и инновациями<sup>171</sup>. Компромисс, возможно, является наиболее разумной стратегией в вопросе о соотношении традиций и инноваций, так как

<sup>167</sup> Антипин Н. А. Мировоззренческие и методологические проблемы разработки философии образования для XXI века. СПб., 2003. С. 31.

<sup>168</sup> Краснухина Е. К. Традиции и новации как формы образования социального // Там же. С. 119.

<sup>169</sup> Шарина С. И. Понятие «диалог культур» и образовательный процесс // Там же. С. 514.

<sup>170</sup> Швыдко А. А. Сотрудничество университетов как фактор инновационных стратегий развития образовательного пространства // Там же. С. 515.

<sup>171</sup> Пигров К. С. Будем новаторами! // Традиции и новации в современных философских дискурсах: материалы «круглого стола» 8 июня 2001 г. Санкт-Петербург. Сер. «Symposium». Вып. 14. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 15.

гармонизирование крайностей возможно лишь с ходом времени. В наличной реальности в силу огромного количества субъективных пристрастий не всегда бывает возможно определить реальную меру позитивности традиционного или инновационного механизма. Антиномизм социокультурной реальности (как было показано выше) предполагает компромисс как реальный практический механизм регулирования инновационных и традиционных процессов в современном образовании.

В этом плане продуктивным является понимание образования, предложенное Х.-Г. Гадамером. Сама этимология слова «образование» указывает на то, что слово «Bildung» включает сочетание по крайней мере двух смыслов – значение отображения, слепка (Nachbild) и образца (Vorbild) при акцентировке превосходства понятия образования по отношению к простому культивированию имеющихся задатков<sup>172</sup>. Отображение, слепок есть пассивный аспект культурной трансляции, ее традиционный, консервативный элемент; формирование по образцу предполагает творческий (инновационный) характер этого процесса.

Нужно добавить, что русское слово «образование» имеет сходную семантическую конфигурацию с немецким эквивалентом: «образ» как образец, предполагающий творческое формирование (в прямом смысле – образование) исходных задатков. На семантическом уровне слово «образование» содержит набор компонентов «традиционного» и «инновационного» ряда. Язык вырабатывает понятие, которое становится институтом культуры, и в нём находят свое разрешение наиболее острые и болезненные проявления человеческой воли в реальной истории. Именно институт образования призван гармонизировать и гуманизировать наличную, всегда конфликтогенную и драматическую, человеческую ситуацию.

В последние десятилетия российская система образования преимущественно была направлена на подражание западным образовательным

---

<sup>172</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 53.

стандартам, что несомненно нанесло значительный ущерб и образованию, и культуре в целом. Механизация, рутинизация, бюрократизация учебного и научного процессов почти при полном игнорировании духовно-нравственного воспитательного компонента образования не могли не сказаться негативным образом и на самом институте образования, и на организации социальной реальности.

Философия образования, ориентированная на этические ценности национальной традиции, способствует пониманию того, что институт образования в своей онтологической сущности содержит сбалансированную стратегию, призванную компенсировать гипертрофированные формы доминирования либо традиций, либо инноваций. Духовная культура способна направить институт образования в русло осуществления устойчивого существования и гармонического развития социального целого, в котором традиции и инновации представляют собой диалектический процесс, без абсолютизации либо в сторону традиционализма, либо в сторону новизны.

### **2.3. Абсолютизация традиций и инноваций**

Рассмотрев различные подходы к особенностям функционирования традиционных и инновационных механизмов культуры, мы определили некую идеальную норму, которая в реальной практике социального бытия не может быть полностью воплощена. Эмпирическая реальность открыта, непредсказуема, нелинейна; на социальную жизнь влияет множество факторов, которые невозможно прогнозировать с достаточной степенью точности. Тем самым в реальности идеальный баланс между традициями и инновациями постоянно нарушается либо в сторону *гипертрофированных форм традиционализма*, либо в сторону *гипертрофированных инновационных форм*.

История культуры XX в. дает яркие примеры такой гипертрофии, имевшей место и в России, и на Западе. Можно определить некоторые общие закономерности, присущие нарушению сбалансированного функционирования механизмов взаимодействия традиций и инноваций:

- гипертрофированные формы традиционализма проявляются в таких политико-идеологических феноменах, как тоталитаризм, национал-большевизм, национализм, этнократизм, шовинизм. В этих политико-идеологических формах имеет место явная недооценка универсальных ценностей культуры, утрата чувства новизны, открытости, диалогичности, проявляется склонность к изоляционизму, ксенофобии. Эти формы в большей мере характерны для политических культур Запада, особенно в русофобии как радикальной форме ксенофобии, однако определенные параллели имеются и в России;

- гипертрофированные формы инноваций приводят либо к крайностям интернационализма (более свойственного социалистической идеологии), либо к радикальным формам глобализма (присущих в большей степени либеральной капиталистической ментальности и в целом постмодернистской культуре). Этим формам свойственно пренебрежение к национальным ценностям, имеет место склонность к технократическому утопизму, проявившемуся в последнее время в распространении «постчеловеческих антропологий», ставящих перед собой цель – радикально изменить человеческую природу вплоть до ее полного уничтожения и замены биотехнологическим конструктом.

Необходимо отметить, что эти процессы взаимосвязаны и взаимообусловлены, одно провоцирует другое. Так, реакцией на современные процессы культурной унификации является тенденция к национализму, в свою очередь, этнократические тенденции провоцируют силовые решения со стороны однополярного мира. Опыт советской культуры свидетельствует о том, насколько неверной может быть национальная политика, подчиненная диктату интернационалистических утопий, в то же время цивилизационные устремления постмодернистской идеологии также приносят ущерб конкретным проявлениям национального самосознания.

В этом смысле теоретическая проблема нахождения гармоничного сбалансированного существования традиций и инноваций носит также и стратегический характер, обусловленный современной геополитической ситуацией. При этом необходимо иметь в виду то, что сказал К. Леви-Стросс:

«Каждая культура является уникальной ситуацией», подчеркнув антропологическую сложность ее изучения.

Рассмотрим общие предпосылки формирования гипертрофированных форм традиционализма и инновационизма.

Гипертрофирование традиции в форме национализма – наиболее частое явление, встречающееся в истории. Берущее свое начало в романтических концепциях национальной самобытности, национально-романтического модерна, гипертрофирование национальной идеи приобретает форму консервации собственных «корней» и «истоков», осуществляемой в виде идеологии «крови и почвы». При этом происходит утрата духовной сущности этих понятий, восприятие их сугубо эмпирически (физиологически и даже биологически). В этом смысле национализм следует рассматривать как проявление коллективного иррационализма.

Согласно классификации Х. Кона национализм имеет две видовые разновидности – политическую и этническую<sup>173</sup>. В первом случае имеет место гипертрофирование государственной идеи, приобретающей характер высшего принципа организации людей вне этнической, конфессиональной, культурной идентификации. Идея Аристотеля о человеке как о «зоон политикон» трансформируется в масштабную идеологию господства общего над индивидуальным. Действительно, способность человека организовываться в разумные политические сообщества дает повод интерпретировать эту возможность как единственную в своем роде.

Политическая доминанта отражает некие существенные элементы антропологического устройства человека, но при этом упускает из виду его другие возможности и способности. Политическая реальность, образуемая как преемственность определенных социальных традиций, в основании которых явно доминируют коллективные ценности и идеологические приоритеты, в конечном счете абсолютизируется, если не имеет достаточно сильного

---

<sup>173</sup> Кон Х. Идея национализма // *Ab Imperio: Теория и история национальностей и национализма в постсоветском пространстве*. 2001. № 3. С. 419.

личностного противовеса. Античный полис представлял собой в некотором смысле единственную политическую традицию, в которой коллективная воля не вступала в резкий антагонизм с индивидуальными проявлениями человеческого духа. Это было возможно благодаря высокоразвитой философской культуре, в которой духовные ценности свободной личности были превыше всего.

Соответственно, в основании этнического национализма лежит абсолютизация этноса, языка, религии, истории, земли, народа, национальной традиции<sup>174</sup>. Сами по себе все эти важные и значимые вещи для полноценной и здоровой жизни нации и государства в случае абсолютизации приобретают болезненные проявления.

Прежде всего необходимо отличать позитивный характер национальной идеи, национальной культуры от извращенных форм национального, имеющих место в расизме, экстремизме, шовинизме и т.д. Само слово «национализм» часто имеет нейтральный характер, или даже скорее позитивную коннотацию. Это видно из дефиниций этого понятия, данных в англоязычных словарях: из «Encyclopedia Britannica» (2002) и «The American Heritage Dictionary of the English Language» (2000).

Понятно, что, когда речь идет о гипертрофии традиционного начала, имеет место аксиологическая деформация национального чувства, которое всегда должно демонстрировать свою ограниченность, неполноту и относительность на фоне других традиций. Герменевтика национального постижения предполагает проникновение не только в «душу своего», но также и иного народа. Когда этого не происходит, то имеет место выделение какой-либо частности (например, географии) и возведение её в абсолют.

Идея биологического детерминизма играет ключевую роль для различных вариантов национализма. В качестве характерного примера можно указать на работу немецкого антрополога Л. Вольтмана «Политическая антропология» (1905), в которой он объяснял историко-политические факторы на основе естественнонаучных, т.е. биолого-антропологических явлений. Ключевыми

---

<sup>174</sup> Calhoun C. Nationalism and ethnicity // Annu. Rev. Sociol. 1993. Vol. 19. P. 190.

понятиями этой доктрины являются понятия «*Zeugung*» – *воспроизведение* и «*Vorherbestimmung*» – *наследственное предопределение*. Методологическое кредо всей работы выглядит таким образом: «Биологическая история человеческих рас есть истинная и основная история государств. Вместо нее до сих пор, почти исключительно, развитие политических учреждений и идей делали самым односторонним образом предметом исторических исследований, забывая реальных людей, живые расы, семьи и индивидуумов, как органических творцов и носителей политической и духовной истории»<sup>175</sup>.

Здесь имеет место верное наблюдение относительно засилья абстрактных схем изучения истории и политических реалий, однако противопоставляется не целостное изучение, а лишь биологический детерминизм в качестве единственно верного метода. В целом для любых версий гипертрофии традиционного начала культуры свойственна не критическая романтизация и идеализация прошлого: «Спасение человечества состоит не в воплощении на земле абстрактных принципов разума, но в возвращении к своим истокам, традициям жизни предков и религиозному мировоззрению»<sup>176</sup>.

Русский ученый-языковед Н. С. Трубецкой в работе «Вавилонская башня и смешение языков» ввел весьма продуктивные понятия: «*закон дробления национальных культур и языков*» и «*закон многообразия национальных культур*», объясняющие многие явления, в том числе сложности межнационального общения, возникающие вследствие этого объективного фактора: «Благодаря закону многообразия национальных культур общение между представителями разных народов затрудняется, а при известной степени различия между культурами даже становится совсем невозможным»<sup>177</sup>.

В силу того, что всякий человек, как объясняет Н. С. Трубецкой, способен вполне воспринять только создания той культуры, к которой сам принадлежит, и

<sup>175</sup> Вольтман Л. Политическая антропология. Исследование о влиянии эволюционной теории на учение о политическом развитии народов. М.: Белые альфы, 2005. С. 61.

<sup>176</sup> Чернавский М. Ю. Религиозно-философские основы консерватизма в России. М., 2004. С. 152.

<sup>177</sup> Трубецкой Н. С. Вавилонская башня и смешение языков // Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. С. 330.

возникает идея национально-государственной исключительности. Герменевтические барьеры, возникающие в результате наличия языковых и ментальных барьеров, – вот тот объективный фон, который описывает закон дробления. Существующие традиции абсолютизируются, приобретают «герметический», т.е. непроницаемый для других культур характер. Соответственно инновационные явления, как правило, связанные с инокультурными влияниями, не встречают достаточной поддержки и одобрения.

На торможение инновационных процессов в культуре влияет множество факторов, в том числе и различные варианты идеологизированной философии истории. Современные исследователи говорят о «политизированной историософии», «отказывающей современной технологической и демократизированной цивилизации в способности к развитию и совершенствованию. С наступлением индустриальной эпохи история в своем "вертикальном" движении будто бы останавливается, и ей не остается ничего другого, как совершенствоваться по "горизонтали", репродуцируя и косметически обновляя ранее созданные образцы умственной и практической жизни»<sup>178</sup>.

Именно в такой парадигме мировосприятия появляются эсхатологические и пессимистические концепты, от «Заката Европы» до «Конца истории». Исчерпанность культурных резервов и определенная перезрелость культурных форм порождает подобные умонастроения. Пессимистическая эсхатология не способствует инновационной мобилизации культуры. Социальные институты приобретают инерционный характер существования, жизнь в целом сводится к механистическому воспроизводству уже ставших форм.

В этом контексте важным является вопрос о взаимоотношении *философии и идеологии*. В реальности часто происходит подмена этих понятий: философия становится идеологией, а идеология – философией. Стремление из философии сделать идеологию может трактоваться как форма абсолютизации

---

<sup>178</sup> Губин В. Д., Кирабаев Н. С., Семушкин А. В. Философия накануне XXI века // Философия на рубеже веков / под. ред. Д. А. Гущина. СПб., 1996. С. 33.



традиционализма. Классический пример – марксистская философия в советский период, которая фактически была коммунистической идеологией.

Философия как наиболее свободная форма проявления человеческого духа не может служить никаким целям, кроме целей поиска истины. Но не только марксизм способствует идеологизации философии, но и, казалось бы, прямо противоположное ему направление, такое как постмодернизм. Последний освобождает философию от главного этического задания – поиска истины, превращая ее в языковые игры, лишённые онтологического содержания. Сложной диалектике этих взаимоотношений посвящен сборник трудов современных исследователей «Философия и идеология: от Маркса до постмодерна» (2028), в котором приняли участие такие известные авторы как Э. Ю. Соловьев, В. М. Межуев, В. В. Миронов, А. В. Рубцов, М. М. Федорова, В. А. Лекторский, А. А. Кара-Мурза и др.

Политическая система всегда стремится к тому, чтобы использовать философию как идеологическое оружие. В этой ситуации возможен синтез, о котором говорит Э. Ю. Соловьев: «Сегодняшнее философское сообщество имеет все основания провозгласить лозунг: против идеологий – в союзе с наукой и религией»<sup>179</sup>. Другой известный философ В. М. Межуев считает, что современная философия утратила всяческую силу быть не только идеологией, но и объединяющей силой. «Сама же философия все больше обретает характер интеллектуального общения частных лиц, свободного от привязанности к какой-либо общественно значимой идеологии»<sup>180</sup>. Так или иначе, абсолютизация традиции в форме идеологии при поддержке философии сегодня невозможна. Деидеологизированная философия не обладает синтезирующей силой, способной создать какую-то общую идею.

Абсолютизация традиций может быть объяснена в терминах «культуралистской ошибки», которую предложил Дэвид Сидни в работе

---

<sup>179</sup> Соловьев Э.Ю. Идеология как объект философской критики // Философия и идеология: от Маркса до постмодерна. М.: Прогресс-Традиция, 2018. С. 84.

<sup>180</sup> Межуев В.М. Философия как идеология // Там же. С. 85.

«Концепция культуры и некоторые ошибки в ее изучении»<sup>181</sup>. Здесь выражен довольно распространенный вид абсолютизации какого-либо аспекта или фрагмента культурной жизни и гипостазирования его в качестве самодостаточной сущности. Культуралистская ошибка возникает по аналогии с «натуралистической ошибкой» Дж. Мура, согласно которой нельзя дать однозначно позитивного определения добра. Д. Сидни усматривает подобный подход к культуре у многих весьма авторитетных теоретиков, в том числе у Фрейда, Лебона, К.-Г. Юнга, в концепции А. Л. Крёбера.

Близко к позиции Д. Сидни находится другой известный антрополог Ф. Боас, критиковавший попытки найти «общие законы культурной интеграции» через абсолютизацию какой-либо одной черты в качестве важнейшей культурной детерминанты. Так, в работе «Некоторые проблемы методологии общественных наук» Боас показал неправомерность сведения всей многосложности культурной жизни либо к расовым свойствам, либо к географической среде, либо к экономическим условиям, либо к религии или искусству<sup>182</sup>.

Если «культуралистскую ошибку» в целом применить к традициям, то в результате получается абсолютизация традиции как таковой, отрыв от реальных социопсихических процессов. М. Мид делает очень важные наблюдения относительно способов консервации традиции, имеющих место в постфигуративных культурах<sup>183</sup>.

Современные формы консерватизма являются реакцией на крайние формы универсализации и унификации в современном мире. Маятник развития человеческой цивилизации качнулся в сторону глобальных форм, однако необходимо учитывать трудности и негативные последствия, связанные с этим процессом. Глобальная форма в действительности не такая уж и глобальная; скорее это унификация мира по одной западоцентричной и

---

<sup>181</sup> Sidney D. *Theoretical Anthropology*. N. Y.: L., 1953. P. 31.

<sup>182</sup> Boas F. *Some Problems of Methodology in the Social Sciences* // *The New Social Science*. Ed.: White Leonard B. University of Chicago, 1930. P. 85.

<sup>183</sup> Мид М. *Культура и мир детства*. С. 95.

американоцентричной либеральной модели. Эта фаза поражает массу негативных явлений не только в политико-экономической сфере, но и в духовной, и антропологической, связанных с идеологией «постчеловека». Консервативная реакция, исходящая из глубинных основ национальной духовной традиции, в этом случае абсолютно закономерна и правомерна. То, каким образом современная консервативная мысль получает свое оформление, рассмотрено в исследовании М. Ю. Чернавского<sup>184</sup>. Здесь исследованы основные социальные и политические конфигурации современного мира и противостоящие ему линии консервативного движения.

Гипертрофированные формы национализма возникают, таким образом, в ситуации систематического подавления национального начала глобалистскими ценностями западного мира. Ф. Фукуяма отметил в «Конце истории», что «национализм сейчас на подъеме в таких регионах, как Восточная Европа и Советский Союз, где народам долгое время отказывали в признании их национальной идентичности»<sup>185</sup>. Действительно, сегодня мы являемся свидетелями трагических событий, связанных с неверным решением национального вопроса на постсоветском пространстве. Однако позиция Фукуямы одномерна и идеологична, она исходит из антироссийской кампании, которую в этот момент истории исповедует западный мир. Верно, скорее, обратное: глобалистские ценности западного мира не способствуют демократии и миролюбию, а, наоборот, провоцируют волну националистской и террористической агрессии. И вообще, причины национализма гораздо сложнее, чем мыслит американский политолог, концепция которого о «конце истории» оказалась ошибочной. Очевидно, что они происходят в основном из-за господства одной (в данном случае американоцентричной) модели, навязываемой всему остальному миру в качестве универсальной и безальтернативной.

---

<sup>184</sup> Чернавский М. Ю. Религиозно-философские основы консерватизма в России. С. 143.

<sup>185</sup> Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.: АСТ: Ермак, 2004. С. 47.

Таким образом, национальные традиции – достаточно сложное и неоднородное явление, требующее для своего изучения постоянного усовершенствования методологии гуманитарного знания. Здесь необходим междисциплинарный подход, в котором имеют место лингвистика, семиотика, этнопсихология, при определяющей роли этической теории и нравственной философии; такой подход является наиболее приемлемым в современных гуманитарных исследованиях.

Теперь рассмотрим противоположный феномен – *абсолютизацию инноваций*. Русский философ В. А. Кожевников писал в 1907 г.: «Среди беспримерных в истории бедствий, переживаемых нашею истерзанною внутренним разладом родиною, на вопрос, откуда это зло, приблизившее нас к краю гибели, – отвечают обыкновенно указаниями на длинный и сложный ряд причин политических и экономических и почти всегда забывают одну причину, *психологическую и нравственную*, более общую, более глубокую и более мощную, чем все другие. Эта первопричина – *вымирание любви к отечественному, русскому*»<sup>186</sup>. Очень пафосные, но точные слова, описывающие ситуацию, характерную для отечественной культуры – интенсификация инновационных процессов, которые, по сути, означают вестернизацию России, подчинение ее образцам западной культуры, прежде всего, в сфере технологии и экономики.

«*Вымирание любви к отечественному, русскому*» – такова традиционная болезнь русской беспочвенной интеллигенции, о которой много и глубоко писали русский религиозные философы, особенно в известном сборнике «Вехи». Но в основе этого явления, еще раз повторим, лежит подражание западным образцам. Это подражание не всегда имеет отрицательный характер, если речь идет о конструктивных заимствованиях. Но негативным оно становится в случае тотальной вестернизации всех сфер жизни и культуры.

---

<sup>186</sup> Кожевников В.А. О задачах русской живописи // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология. М.: Прогресс, 1993. С. 164–173.

Тогда духовная традиция оказывается зажатой под действием не только инноваций, но и инородных сил, угнетающих ее.

Инновация как таковая, как способ культурного бытия – это, можно сказать, *западноевропейская инновация*. Рассмотрим основные этапы ее формирования, чтобы увидеть, как она влияет на отечественную культуру. «Возмочь быть свободной – вот в конечной глубине тот единственный дар, который вымаливала у неба фаустовская душа» – весьма образно говорит О. Шпенглер в «Закате Европы» о тех фундаментальных установках и приоритетах, которыми жила европейская культура с момента своего появления. Стремление *быть свободным* происходит в основном за счет освобождения от традиции, становящейся обременительным и лишним грузом, который, по мере своего изживания, должен быть сброшен с корабля истории. Сразу нужно сказать в плане сравнения, что в России принципиально иное отношение к традиции, к традиционным ценностям, и не только религиозным, но и светским. Пример тому – День Победы 9 Мая, который стал своеобразным сакральным и светским праздником одновременно. Но главное – это нравственная основа, которая заставляет почтительно относиться к своим традициям, хранить память ушедших поколений и событий.

Рассмотрим механизм зарождения и функционирования инновационных механизмов. Помимо реального («естественного») характера работы инновационных процессов в глубинах социальной реальности, есть мыслительные пласты, в которых формируются определенные установки, влияющие на характер субстанциональной деятельности. Это прежде всего философия. Именно европейская философия сформировала своеобразный *культ предпочтений всего нового*, прогрессивного, инновационного.

Традиционная теория социального развития выделяет, как правило, два типа инноваций: *экзогенные* (заимствованные из других культур) и *эндогенные* (возникшие в данной среде). Современные исследователи предлагают расширенную версию социальных трансформаций, согласно которой

инновации осуществляются тремя способами: 1) спонтанно; 2) стимулированно; 3) через заимствования.

Спонтанная трансформация возникает внутри целостности культурного организма как его органическое развитие. Именно таким образом возникают инновации внутри наиболее стабильных и традиционных форм культуры (письмо, религия, искусство). Стимулированная трансформация – это «мягкий тип» рецепции, в котором имеет место косвенное влияние ценностей и норм другой культуры. Заимствование – это как раз то, что имеет форму прямой инновации (прямого внешнего воздействия). Это такой тип инновации, при котором происходит глубинная трансформация существующей традиции. Именно этот тип инноваций и представляет собой наибольшую теоретическую сложность для осмысления.

Э. Тоффлер – автор, без упоминания которого любой анализ инновационных процессов будет неполным. Он одновременно и апологет, и исследователь глобальных трансформационных процессов, происходящих в мире. Этот ученый имеет определенный дар видеть изменения в социокультурной реальности. Его знаменитая трилогия и есть концептуальная модель глобальных инноваций, происходящих в современном мире. Так, в «Шоке будущего» рассматривается *процесс* изменения, его воздействие на людей и организации. В «Третьей волне» анализируется само *направление* перемен, затрагивающих нас. «Метаморфозы власти» посвящены проблеме *управления*: кто и каким образом формирует происходящие преобразования<sup>187</sup>. Тоффлер улавливает самую сердцевину современных инновационных процессов, связывая её с наступившей трансформирующей «экономикой суперсимволов», которая связана с «символическим производством». Инновационные процессы не имеют однозначно позитивного значения. Последствия культурной революции, о которой говорит в своей известной работе П. Дж. Бьюкенен, по отношению к Америке катастрофичны с нравственной точки зрения<sup>188</sup>.

---

<sup>187</sup> Тоффлер Э. Метаморфозы власти: пер. с англ. М.: АСТ, 2003. С. 17.

<sup>188</sup> Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада. М.: АСТ, 2003. С. 14.

Этот интенсивный инновационный процесс оказывает также глубокое деструктивное психическое воздействие, которое К. Ясперс назвал «страхом перед жизнью»<sup>189</sup>. Вместе с безусловными феноменальными успехами в технической сфере и универсализацией порядка существования утверждается сознание катастрофы. К. Манхейм пишет следующее: «Хотя неуклонно растущее понимание истории сделало все в мире, так сказать, мобильным, т.е. показало, что ничто в нем, отмеченное печатью вечности, не остается неизменным и равным самому себе, а наоборот, все – точно так же, как формы политической жизни, искусство, религия, наука – подвержено постоянным изменениям, вера в вечную неизменность человеческой природы жила еще долго – именно она и ничто иное сделала возможным, например, существование статичной психологии. Но чем больше осознается историческая природа понятия культуры, тем активнее исторический способ рассмотрения и историзм проникают и в исследование внутреннего мира человека. Выясняется, что все, кажущееся нам нашей неотъемлемой сущностью, которая принадлежит исключительно нам, – мир наших эмоций, усилия нашей воли и порывы страстей, формы жизни, – все это принадлежит точно такой же чувственной сфере, как, например, и мир произведений»<sup>190</sup>.

Таким образом, историзм, историческое видение мира становится преобладающим. Это, можно сказать, общая тенденция первой половины XX в., того периода, когда были заложены основы интенсификации инновационных парадигм. Мироощущение в культуре отражало умонастроения в философии. Это наглядно проявилось в таком значимом философском направлении, как «философия жизни». Кредо философии жизни, которое соответствует общему динамическому видению жизни, у Риккерта есть жизнеощущение, выражающее новизну и спонтанность, оно достаточно радикально противостоит культуре как носителю традиционализма.

---

<sup>189</sup> Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. 2-е изд. М.: Республика, 1994. С. 295.

<sup>190</sup> Манхейм К. О специфике культурно-социологического познания // Манхейм К. Избранное: Социология культуры. М.: СПб.: Университетская книга, 2000. С. 242.

В схожей тональности звучат и мысли другого представителя «философии жизни» Г. Зиммеля, который также подчеркивал оппозиционность культурных форм – жизни как первичной реальности, до всяких разделений и детерминаций. Философия жизни представляет собой достаточно интересное явление в европейской культуре, в которой проявилась достаточно сильная воля к инновациям, т.е. к открытому, динамическому, витальному мировосприятию. Еще в XIX в. Ф. Ницше, оказавший значительное влияние на «философию жизни», полагал, что понятие «жизнь» необоснованно дискредитировано в метафизической философии, в то время как оно является живым источником всего великого в культуре, в том числе и метафизических идей. В этом смысле большой философский интерес вызывает концепция «вечного возвращения» самого Ницше, концепция, в которой самым причудливым и удивительным образом сочетается радикальный витализм самых иррациональных порывов души с метафизической статуарностью «великого полдня».

В конце XIX – начале XX в. усиливается иррационалистическое понимание культуры в границах «философии жизни». В. Дильтей предложил рассматривать жизнь как способ бытия человека и, соответственно, культуру – как реализацию этого способа в истории. Креационистский характер такого понимания жизни очевиден: как интуитивно постигаемая целостная реальность, жизнь не тождественна ни духу, ни материи, ни культуре. Методология философии жизни была успешно применена А. Бергсоном в его описании открытых и закрытых культур. Закрытые общества основываются на авторитете традиции, в то время как открытые исповедуют свободу и духовность, выходящие за рамки национальных ограничений. Тем самым соотношение традиций и инноваций в концепции Бергсона приобретает типологический характер, определяющий ту или иную культуру по типу «открытости» или «закрытости».

Многие философы осмысливали сущность интенсивных социокультурных процессов. Так, Й. Хейзинга в трактате «В тени завтрашнего дня» (1935), посвященном «диагнозу духовного недуга» современной ему эпохи,



формулирует некоторые универсальные теоретические посылки, ставшие фундаментальными для любой философии культуры, стремящейся осмыслить как основоположения культурного бытия, так и его духовно продуктивные перспективы. Так, предлагая критическую оценку современным ему культурным процессам, Хейзинга формулирует *закон отрицательной гносеологии*, описывающий ритмы культурного бытия, в которых неизбежная смена старого новым сопровождается радикальным незнанием сути нового: «В великих процессах природы и общества предсмертная агония и муки рождения часто сопутствуют друг другу. Ростки нового всегда зарождаются внутри старого. Но современник не знает, да и не может знать, что же является истинно новым, какой новый фактор возобладает»<sup>191</sup>. Эвристическая ценность подобного незнания нового, которое только *ретроспективно* осознается как новое, достаточно очевидна: творческое развитие культуры носит бытийно недетерминированный характер.

Это незнание нового является определенной культурной закономерностью, о которой Г. Клиффорд сказал так: «интерпретация культуры происходит *post facto*». Однако это незнание создает одновременно и плодотворную перспективность для будущего развития, и проблемность, связанную с неверной аксиологией либо прошлого, либо будущего, либо старого, либо нового. Это порождает социальный утопизм и социальное мифотворчество. Неумение находить меру и гармонию и создает не только проблемность, но и гораздо более опасные явления духовного кризиса культуры, чему и посвящает свое исследование Хейзинга.

Основная проблема современной эпохи заключается в том, что, по его словам, еще со времен Бэкона и Декарта захватившая европейское человечество мысль, что «только непрерывно двигаясь вперед, можно глубже проникнуть в неведомое», стала мощным импульсом, далеко не всегда ведущим к позитивным результатам в области культуротворчества. За этой идеей, полагает мыслитель, стоит незрелое желание неустанной погони за чем-то абсолютно новым и

---

<sup>191</sup> Хейзинга Й. *Homo Ludens*... С. 356.

отрицание старого лишь потому, что оно старое. Однако, как говорит Хейзинга, задавая тем самым некую идеальную норму для плодотворного творческого бытия культуры: «Здоровый дух не боится брать с собой в дорогу весомый груз ценностей прошлого»<sup>192</sup>.

Хейзинга уловил очень точно основную аксиологическую доминанту эпохи, заключающуюся в *предпочтении нового старому*, будущего прошлому. Это отражается и в методологических подходах к анализу культурных феноменов, что достаточно очевидно проявилось во взглядах многих философов и социологов. В качестве примера можно сослаться на характерную позицию А. Вебера, который, говоря о ритмике движения культуры, о следовании друг за другом периодов продуктивности и угасания, отмечал: «Периоды продуктивности культуры – всегда результат нового синтеза элементов жизни. И наоборот, когда это новое существование душевно оформлено или выражено, неизбежно наступает стагнация культуры, быть может, в течение некоторого времени маньеристское повторение выраженного прежде, и наконец остановка»<sup>193</sup>. А. Вебер имел в виду прежде всего динамический и инновационный характер европейской культуры.

Инновационный характер самой культуры появляется преимущественно в Новое время, которое Р. Гвардини описывает в работе «Конец Нового времени»<sup>194</sup>. Интересна трактовка постмодернизма: «Возникновение постмодернизма тесно связано с появлением обновленного варианта позднего информационно-потребительского или межэтнического капитализма. Его формальные и содержательные черты во многом отражают внутреннюю логику и запросы именно этой социальной системы. При ее господстве притупляется чувство истории, утрачивается способность помнить собственное прошлое, вырабатывается тенденция жить в бесконечном настоящем при максимальной изменчивости впечатлений, что, в свою очередь, приводит к забвению тех

<sup>192</sup> Хейзинга Й. Homo Ludens... С. 257.

<sup>193</sup> Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. СПб.: Университетская книга, 1999. С. 69.

<sup>194</sup> Гвардини Р. Конец Нового времени // Феномен человека: антология. М.: Высш. шк., 1993. С. 260.

жизнеобразующих традиций, которые все предыдущие формации вырабатывали, сохраняли и поддерживали»<sup>195</sup>.

Или такое характерное мнение: «"Хитрость" постмодернистского дискурса, которым вольно или невольно увлеклись сторонники всеобщей трансформации, – в заложенной в нем логике своеволия и дезинтеграции, служащей средством обеспечить господство одних за счет разделения и подчинения других. К ней прибегают как к демагогии и отбрасывают ее аргументы, когда цель разложения оказывается достигнутой»<sup>196</sup>.

Характерной чертой современного постмодернистского мышления в сфере социального является неспособность воспринимать и сохранять целое как целое. Н. Луман пишет по этому поводу следующее в работе «Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества»: «В сравнительно-историческом аспекте характерным признаком современного общества является утеря им естественной репрезентации или, если использовать для формулировки старое понятие, невозможность *representatio identitatis*. Целое, никогда не наличествующее всецело, не может быть представлено в наличии как целое»<sup>197</sup>.

Также постмодернистская радикально инновационная стратегия стремится к девальвации аксиологической иерархии, что приводит в реальности к утрате этических первопринципов. Д. Э. Гаспарян в книге «Социальность как негативность» размышляет на эту тему так: «У классического сознания не возникало сомнений, что именно понимать под негативным: это грех, преступление, аморальный поступок или нарушение обязательства, болезнь или смерть, одним словом – любое зло. Неклассическое мышление, настроенное генеалогически и археологически к вопросам "добра и зла", поставило мораль в положение апорийности: современному человеку остается лишь по-

<sup>195</sup> Там же. С. 37–38.

<sup>196</sup> Демидов А. И. Образовательная политика: между традицией и новацией // Вестник Поволжского института управления. 2016. № 6 (57). С. 95.

<sup>197</sup> Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // СОЦИОЛОГОС. М.: Прогресс, 1991, С. 196.

аристотелевски удивляться тому, как люди находят возможность поступать морально (т.е. в первом приближении хотя бы отличать добро от зла)»<sup>198</sup>.

Негативные проявления в постмодернистской культуре связаны с тем, что она основывается, по мнению исследователя В. А. Кутырева, на философии будущего – пост(транс)модернизме, «сутью которого является нигилизм, нигитология»<sup>199</sup>. В работе И. А. Василенко «Политическая глобалистика» даны обобщенные характеристики негативных современных процессов, которые представлены в виде трех положений. Во-первых, глобальное моделирование страдает механической экстраполяцией доминирующих экономических тенденций на международное развитие в целом (деление на центр и периферию при неизбежном отставании периферии); во-вторых, недооценка и третирование локальных процессов, которые практически исключаются из глобального моделирования; в-третьих, экономикоцентричные модели глобализации не способны объяснить культурно-историческое разнообразие мира, которое сохраняется в условиях экономической унификации<sup>200</sup>. В качестве реальной альтернативы постмодернистскому нигилизму можно привести пример «философии события» современного французского философа Алена Бадью. В работе «Манифест философии» он пытается вернуть философии исконные смыслы, представить универсальные принципы для совместного бытия политики, искусства, науки и любви<sup>201</sup>.

Здесь уместно будет снова сослаться на Н. С. Трубецкого, который, подчеркивая негативные следствия «закона национального дробления языков и культур», приводящие к национальной изоляции, в то же время указывал на пагубное последствие нивелировки культурного многообразия мира: «Попытка уничтожить национальное многообразие привела бы к культурному оскудению и гибели».

---

<sup>198</sup> Гаспарян Д. Э. Социальность как негативность. М.: КДУ, 2007. С. 225.

<sup>199</sup> Кутырев В. А. Философия постмодернизма. Нижний Новгород, 2006. С. 90.

<sup>200</sup> Василенко И. А. Политическая глобалистика. М.: Логос, 2000. С. 314.

<sup>201</sup> Бадью А. Манифест философии. СПб.: Machina, 2003.

Итак, подведем итог, сделав некоторые выводы относительно дисбаланса в процессе взаимодействия традиций и инноваций:

- объективный характер гипертрофии либо традиционного начала, либо инновационного начала связан с «законом национального дробления языков и культур» (Н. С. Трубецкой);
- западная культура по преимуществу имеет склонность к интенсификации инновационных процессов, что соответствует ее духовной матрице прометеевско-фаустовского типа;
- гипертрофирование формы традиционализма или инновационизма происходит в ситуации этической нечувствительности ни к универсальным, ни к локальным измерениям культуры;
- крайности абсолютизации традиций или инноваций приобретают болезненные формы выражения в виде национализма (игнорирующего универсальное измерение человеческого бытия) и глобализма (игнорирующего ценности национальной традиции);
- некоторые формы и тенденции постмодернистской культуры имеют псевдоинновационный характер, обусловленный стремлением во что бы то ни стало отойти от традиции, от традиционных ценностей (в том числе и рационалистической) культуры. На деле это оказывается непродуктивным «творчеством без основ», в основании которого лежит негативная онтология, имеющая лишь игровые и ироничные, но не субстанциональные формы деятельности.

При этом, необходимо отметить, что инновации имеют позитивное значение для развития незападных культур. «Исторически доминировавший Запад в настоящее время получил конкурента в лице стран и обществ большого и древнего Незапада, далеко не господствует в настоящее время. А незападные ценности не только не являются тормозом и преградой для инновационного социокультурного развития, но и, по крайней мере в своей синтетической

ипостаси, могут активно способствовать инновационному развитию стран Запада»<sup>202</sup>.

Раскрытие этического и метафизического смысла духовной традиции является надежной защитой от этих aberrаций, которые, увы, проявляют завидную регулярность в течении всей истории человечества.

#### 2.4. Утопизм как искажение диалектики традиций и инноваций

Исследование феномена утопии, несмотря на большую исследовательскую литературу, сохраняет высокую степень научного интереса<sup>203</sup>. Русский утопизм особенно важен для понимания глубинных механизмов функционирования духовного бытия. Среди исследований утопического сознания выделяются работы, в которых этот утопизм рассматривается во взаимодействии с эсхатологией: «Многие исследователи русского национального характера указывают на то, что он обязательно включает в себя утопический компонент, разворачивающийся в направлении эсхатологии, социальной утопии, интеллектуализма (рационализма), религиозного мистицизма»<sup>204</sup>; «Утопическое мышление рождается из склонности «эвклидова ума» к упрощению религиозно-метафизической картины мира... Утопические построения социальных реформаторов опираются на характерные для всех времен и народов мечты о сытости и довольстве, о праздности и защищенности от сил природы, о вечной молодости и бессмертии»<sup>205</sup>.

Часто утопическое мышление относят к наиболее существенным особенностям отечественной ментальности. Р. А. Гальцева отмечает следующее:

<sup>202</sup> Атаян В. В. Западные и западные ценности как векторы инновационного развития // Инновационная наука. 2022. № 4-1. С. 34.

<sup>203</sup> Гранин Р. С. Русская религиозно-философская традиция: от утопизма к тоталитаризму (2016); Хренов Н. А. Культура и утопия: средневековый комплекс утопизма в российской истории (2016); Смирнов С. В. Проектирование будущего: от утопизма и антиутопизма, к футуронормализму (2016); Михайлова С. А. Утопический проект как подлинная утопия (2017).

<sup>204</sup> Волошина М. А. Утопичность как важнейшая характеристика русского космизма // Вопросы философии. 2014. № 9. С. 42.

<sup>205</sup> Казнина О. А. Критика социального утопизма в русском религиозном персонализме // Утопия и эсхатология в культуре русского модернизма. М.: Индрик, 2016. С. 141.

«Утопического мыслителя воодушевляют по большей части не визуальные образы будущего, но прежде всего экстаз отталкивания от настоящего и даже готовность встать на место распорядителя космических стихий. Поэтому взамен разработки путей движения и детализации картины грядущего акцентируется сам внутренний духовный порыв, волевой акт и тайновидческое знание, отчего связь между целью и ее достижением лишается какой-либо видимости»<sup>206</sup>. Несмотря на отрицательную характеристику утопизма в целом, в этом определении уловлен такой важный его элемент как «экстаз отталкивания от настоящего», который переводит это явление из области чисто фантазийной в моральную плоскость. Это важно при анализе русского утопизма, который появился в недрах этикоцентричной ментальности.

При исследовании этого феномена важно понятийное разграничение между двумя формами этого явления, а именно *утопизмом* и *утопичностью*. Если первое явление характеризует некую аберрацию сознания, возникающую из-за недооценки, непонимания реальности, то второе скорее позитивная особенность сознания (ума, воли, души), суть которой в стремлении к духовным горизонтам. Это одновременно и этическая, и антропологическая характеристика человека как человека, отличающая его от животного. На языке философии это называют «актом трансцендирования», то есть соотношением своей сущности к тому, что лежит за ее пределами.

Рассмотрим некоторые механизмы действия утопического мышления. Исследователь пишет: «Утопия отличается тремя основными признаками: критикой настоящего, внутренней логикой и всеобщей применимостью. Наоборот, утопизм – склад ума, склоняющийся к утопии, т.е. пытающийся удержать отсутствие коммунитаризма или спровоцировать его (отсутствие); он может быть источником явлений другого жанра и принимает дискурсивные формы других жанров. Потеря равновесия между цивилизацией и коммунитаризмом является источником утопии и утопизма. В таких рамках

---

<sup>206</sup> Гальцева Р. А. Утопическое в русской философской мысли XX века // Знаки эпохи. Философская полемика. М., 2008. С. 11.

проблема коммунитаризма решается полным отчуждением человека от самого себя, но в силу коллективного характера общественного быта коммунитарные законы легче действуют на людей и превращают новое общество в реализацию того, что избегалось»<sup>207</sup>. Есть и такое понимание этого феномена: «Утопия означает «завершение» в смысле окончательного осуществления идеала или цели истории»<sup>208</sup>.

В этих определениях очевиден уход от традиционных ценностей, что приводит к идеализации человека, то есть искажению его облика: «Всякая идеализация природы человека, непонимание противоречивости работающих в ней побуждений и начал, недооценка разрушительных, иррациональных сил ведет к утопическому прекраснодушию, больно отзывающемуся на человечестве»<sup>209</sup>. В этих трактовках утопизм предстает как негативная характеристика человека, его свойство исказить природу истинных ценностей и подменять своими, одномерными и произвольными представлениями.

Искажение природы добра, подмена его психологическими состояниями и социально-политическими идеологемами – предмет особого внимания русских религиозных философов. Современный исследователь отмечает: «В работах С. Л. Франка, Н. А. Бердяева, Г. В. Флоровского, С. Н. Булгакова и других утопия была подвергнута критике с позиций христианского мирозерцания, была показана несовместимость утопизма и христианства, несмотря на многие внешние сходства между ними, обусловленные заимствованием утопистами у христианства многих своих идей, таких как проблема смысла истории и ее цели, идея греховности мира, его грядущего конца и суда над ним и др.»<sup>210</sup>.

Конечно, в первом ряду В. С. Соловьев. «Мы знаем, – пишет он, – что те исторические образы Добра, которые нам даны, не представляют такого *единства*, при котором нам оставалось бы только или все принять, или все

<sup>207</sup> Thibonnier L. Утопия и утопизм // Образ рая: от мифа к утопии. Сер. «Symposium». Вып. 31. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 193–194.

<sup>208</sup> Веллмер А. Модели свободы в современном мире // СОЦИО-ЛОГОС. М.: Прогресс, 1991. С. 37.

<sup>209</sup> Семенова С. Г. Преодоление трагедии. М.: Советский писатель, 1989. С. 134.

<sup>210</sup> Волошина М. А. Утопичность как важнейшая характеристика русского космизма. С. 43.



отвергнуть; кроме того, мы знаем, что эти жизненные устои и образования не упали разом с неба в готовом виде, что они слагались во времени и на земле; а, зная, что они *становились*, мы не имеем никакого разумного основания утверждать, что они *стали* окончательно и во всех отношениях, что данное нам в эту минуту есть всецело законченное»<sup>211</sup>. В этих словах раскрыта онтологически и этически несовершенная природа действительности, которая требует не моментального революционного «усовершенствования», но медленного и вдумчивого преобразования и духовного преображения. Такова позиция многих русских философов, следовавших за В. Соловьевым.

Считается, что наивысшей социальной утопией была *коммунистическая утопия*, достигшая в советский период максимальной степени. Особенно в этом настойчивы западные авторы, исследующие советскую литературу, например, творчество А. П. Платонова<sup>212</sup>. Действительно, была поставлена задача создать «советскую общность» – принципиально новый тип человека и социального устройства, основанный на идеалах справедливости, которые были изложены в моральном кодексе строителя коммунизма. Такой человек должен был быть абсолютно предан коммунистическим идеалам, свято верить в наступление «светлого будущего», и быть готовым пожертвовать всем, в том числе и своей жизнью, для достижения этих идеалов.

С одной стороны, это наивная вера, основанная на слабых идеалистических принципах и не знающая реальной природы человека. Столкновение с «суровой» действительностью приводит к разочарованию в социалистических идеалах, как в случае с Ф. М. Достоевским, прошедшим через утопический социализм, и с А. П. Платоновым, выразившем в своих произведениях, прежде всего в повести «Котлован» и в романе «Чевенгур», глубокое разочарование в юношеских коммунистических идеалах. Здесь можно назвать имена не только этих видных писателей, но и многие знаменитые фамилии русской культуры.

---

<sup>211</sup> Соловьев В. С. Оправдание добра. М., 1988. С. 90.

<sup>212</sup> Гюнтер Х. По обе стороны от утопии. Контексты творчества А. Платонова. М.: Новое литературное обозрение, 2012.

При этом нужно очень внимательно отнестись к тому расколу среди русской интеллигенции Серебряного века, который произошел после революции 1917-го г., и о котором обстоятельно говорит В. Ф. Асмус в своей книге о русском символизме<sup>213</sup>. Почему одни, например Д. Мережковский, категорически не приняли социалистическую революцию, а другие, такие как А. Белый, А. Блок, М. Волошин, В. Брюсов не только приняли и радостно ее поддержали, но и приняли активное участие в строительстве нового строя и новой жизни. Они восприняли ее как событие всемирно-исторического значения, и в этом конечно сказался русский мессианизм и максимализм. Но важно и то, что коммунистический идеал, как всякий идеал, отражал в себе те характеристики, которые присущи русскому национальному менталитету, а именно, – устремленность к идеальному, совершенному, должному, то есть к нравственному<sup>214</sup>. Можно смело сказать, что коммунистический идеал – это секуляризованный нравственный идеал, но в котором сохраняются чувства правды и справедливости.

Вообще, природа идеала такова, что без него немислима человеческая жизнь. Как «реляция к Абсолюту» (Б. П. Вышеславцев) он присущ человеку, является его антропологическим свойством и этическим горизонтом<sup>215</sup>. Об огромной *значимости идеалов* для русской философии очень хорошо сказал А. А. Ермичев: «Основанием русской философии всегда был идеализм, вера в спасительную силу идеала и, даже более того, убеждение в его объективном и даже сверхэмпирическом существовании. Русские идеалы предстают в самом различном виде – соборности, хилиастическим Царством Божиим на земле, социализмом, «роевой жизнью» народа и так далее, но всегда их антиподом

---

<sup>213</sup> Асмус В. В. Философия и эстетика русского символизма. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2018. С. 3.

<sup>214</sup> См.: Фетисов В. П. Нравственно-религиозное содержание коммунистической идеи // Россия на перепутье: социализм или капитализм? Воронеж, 2000.

<sup>215</sup> Иванов В. Г. Еще раз об идеале // Этическое и эстетическое: 40 лет спустя. СПб., 2000. С. 66–68.

выступали мещанство, душевная узость, торгашество или героизм во имя прибыли»<sup>216</sup>.

Это бесспорно, что моральная чистота социализма в иерархии абсолютных ценностей выше капиталистического практицизма, предполагающего жажду наживы, «торгашество», нечестный бизнес и т.д. Однако такая устремленность к нравственному идеалу имеет и отрицательные стороны, поскольку всегда существует соблазн абсолютизации. И когда это происходит, то место идеала занимает утопия. Ее не всегда легко отличать от идеала, так как есть некоторые внешние признаки, делающие их схожими. Идеал в некоторой степени утопичен, а утопия идеалистична, не идеальна, а именно идеалистична. И в силу духовной природы человека устремленность к идеальному, к стремлению нравственно улучшить наличное бытие всегда имеет место. Необходима поэтому философская аналитика, чтобы совершить эту работу по различению идеала и утопии.

Утопическая *абсолютизация идеала*, желание его реализации, приводит к подмене идеала идолом<sup>217</sup>. Идолу поклоняются – идеалу служат; перед идолом раболепствуют – идеалом вдохновляются; идол предполагает культ; идеал – духовную культуру. Таковы самые общие отличия этих схожих понятий. В. С. Соловьев противопоставляет «христианский идеал всеобщей солидарности» разным идопоклонническим направлениям (сословным, народническим). Но не только в христианстве обнаруживается подобное противопоставление. Э. В. Ильенков посвятил этому вопросу книгу «Об идолах и идеалах», в которой затрагивал моральные аспекты проблемы<sup>218</sup>.

Общее, что объединяет два этих слова – это идея. Это одно из самых мощных метафизических понятий, идущих от Платона. Оно имеет очень широкий диапазон значений, иногда совпадая с понятием духовности. Стремление к идеальному состоянию, к идее есть проявление человеческой

<sup>216</sup> Ермичев А. А. Имена и сюжеты русской философии. С. 704.

<sup>217</sup> Трунов А. А. Как идеи модерна становятся идеологией? // Научные ведомости БелГУ. 2017. № 3 (252). Вып. 39. С. 67.

<sup>218</sup> Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах. М., 2006. 312 с.

духовности. Но опасность в том, что на пути к идее всегда возникает идол, подменяющий и извращающий суть идеи. Идея – не достижима, но в движении к ней проявляется человеческая сущность. Идол тоже не достижим, но не потому, что он «идеален», а потому что он фальшив, его не существует на самом деле, это ложное и карикатурное отражение действительности.

Русская мысль традиционно ориентирована на «высшее и предельное», если говорить словами М. Хайдеггера, получившее название «проклятых вопросов». Это такое горизонт трансцендентной чистоты, в котором исчезает всяческое идолопоклонство. На фоне трансцендентного идеала блекнет эмпирический идол. И этот вектор пронизывает и социальную сферу, о чем убедительно говорит П. И. Новгородцев в книге «Об общественном идеале»: «Всеобщий идеал, который всегда один и тот же, и стремление к которому составляет правду и смысл общественной жизни»<sup>219</sup>. В этом заключено радикальное отличие идола от идеала, которое можно резюмировать так: идеал – это беспредельное нравственное совершенствование, в то время как идол – это предел морального падения, обожествление конечного, несовершенного, частного и относительного.

В одной тональности звучат и слова С. Л. Франка, когда он выявляет утопическую, а значит нигилистическую сущность морализма, присущего беспочвенной интеллигенции: «Нигилизм и морализм, безверие и фанатическая суровость нравственных требований, беспринципность в метафизическом смысле – ибо нигилизм и есть отрицание принципиальных оценок, объективного различия между добром и злом – и жесточайшая добросовестность в соблюдении эмпирических принципов, т.е., по существу, условных и непринципиальных требований – это своеобразное, рационально непостижимое и вместе с тем жизненно-крепкое слияние антагонистических мотивов в могучую психическую силу и есть то умонастроение, которое мы называем нигилистическим морализмом»<sup>220</sup>.

---

<sup>219</sup> Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991.

<sup>220</sup> Франк С. Л. Этика нигилизма. С. 88.

Морализм, или как его еще называют морализаторство – своего рода болезнь нравственного сознания. В нем отсутствуют такие нравственные свойства как вдумчивое и сочувственное отношение к несовершенной действительности, стремление понять причины зла и несправедливости, пытаться найти позитивное разрешение, прежде всего, через личное нравственное совершенствование. И вместо всего этого – деструктивная интенция «до основания все разрушить», попытаться найти исключительно силовое решение проблемы. Иначе, нигилизм в прямом значении слова – отрицание действительности, превращение ее в онтологическое ничто.

Всем этим нигилистическим и моралистическим тенденциям может быть противопоставлена сила духовной традиции, одно из главных свойств которой – антиутопичность. Это достаточно сложное задание – сохранить устремленность к идеальному, и в то же время не поддаться искушению впасть в идолопоклонство, преклониться какому-нибудь идолу (политическому, экономическому, культурному, научному, религиозному). Можно вывести такое соотношение между духом и утопией: духовность вне утопии, а утопия вне духа. Поэтому духовность стремится к вечности, утопия – к конечному. В проекции на социальную реальность утопия приводит к социальным катастрофам, в то время как духовный идеал в политике способствует стабильному (насколько это возможно в земных условиях) существованию государства, общества и культуры.

При этом необходимо не строить иллюзий относительно религиозного идеала, возможности его воплощения в реальность. Нужно помнить трезвые слова С. С. Аверинцева, о том, что христианская чистота «не раз замутнялась и продолжает замутняться, в том числе утопической эйфорией, также не чуждой истории христианства, а в секуляризованной переработке легшей в основу идеологической веры в абсолютную благодать так называемого *прогресса*»<sup>221</sup>. Идея прогресса является секулярным продолжением религиозных холистических

---

<sup>221</sup> Аверинцев С. С. Различение знаков времени: христианское отношение к истории // Личность и традиция: Аверинцевские чтения. Киев: Дух і літера, 2005. С. 390.

еретических представлений, обладавших утопическим потенциалом. «Христианская концепция хилиазма способствовала становлению ряда утопических идеологий: протестантских, коммунистических, национал-социалистических. В современном обществе, взбудораженном террористическими актами, экологическими катастрофами, распространением неизлечимых болезней, растут эсхатологические ожидания, приводящие к возникновению новых алармистских или утопических, религиозных и внерелигиозных идеологий»<sup>222</sup>.

Секуляризм в своей основе – глубоко западное явление, его итог в том, что его действия отражаются не только на религиозной, но и нравственной сфере, которая отрывается от своего экзистенциального начала. «Экзистенциальное и нравственное совпадают лишь частично, а в XX в. под влиянием социокультурных перемен происходит определенный отрыв жизненно-экзистенциального от морали и противостояние по отношению к ней. Этому способствовала секуляризация, низвергнувшая трансцендентное, служившее основанием морали»<sup>223</sup>.

Ретроспективный обзор политической, социальной, культурной истории России прошедшего столетия позволяет увидеть последовательную смену двух утопий – политической и экономической. В основе политической утопии был утопический коммунистический идол достижения в земных (грешных) условиях идеального (безгрешного) строя. В основе посткоммунистической экономической утопии – либеральный идол свободного рынка, калькированного с западных моделей и ввергнувшего страну в глубокий экономический кризис. При всей противоположности коммунистического и рыночного идолов – общее у них в том, что они не учитывают онтологических свойств социальной земной реальности, ее фундаментальной поврежденности, которую не исправить

---

<sup>222</sup> Образ рая: от мифа к утопии. Сер. «Symposium». Вып. 31. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 7.

<sup>223</sup> Золотухина-Аболина Е. В., Лысиков А. А. О двух экзистенциально-нравственных трендах в философии XX века // Этическая мысль. 2021. Т. 21. № 1. С. 50.

современными научными и техническими способами. Нужно учитывать этот фактор при построении идеологий.

Господствующая либеральная идеология постсоветского периода сделала еще один заметный шаг в сторону утопии. Это *иммортологическая утопия* достижения идеального здоровья, долголетия, вечной молодости, и в идеале – бессмертия в земных условиях. Современные биотехнологии, достигнув определенных успехов, например, в трансплантологии, породили иллюзию, более оторванную от реальности, нежели коммунистическая, но не менее вредную. Сегодня человек озабочен по преимуществу удовлетворением своих нарциссических сверхпотребностей, который выходят за рамки здравого смысла и здорового образа жизни. Это состояние современного мира, который спрогрессировал в постчеловеческую фазу, и в ней произошла утрата традиционного этического и метафизического образа человека.

Подводя итог, необходимо сказать, что подлинно духовный идеал и основанная на нем идеология – не есть утопизм, ведущий к авторитаризму, как это следует из логики либерализма. Утопизм как раз обратное – жизнь без идеи. Поскольку человек существо духовное, то *идеология деидеологизации* приводит к другой идеологии – *идеологии постчеловека*. Но это не просто утопия, это абсурд, никогда не воплотимый в реальность. Идея заменить человека биоконструктом более чудовищна, чем всё же более гуманная коммунистическая идея создать справедливое общество. Спасти от этого, даже от самого намерения, может только опора на национальную традицию, о чем недавно сказал поэт Ю. Кублановский: «Либеральный консерватизм – вот та идеология, которой я придерживаюсь: свобода, твердо ограниченная культурной и национальной традицией. Таким я вижу завтрашний день России. И нынешней западной «трансгендерной» цивилизации нас не съест»<sup>224</sup>.

Много лет назад поэт Д. Веневитинов сказал, что России нужна философия. В первой трети XIX в. России должна была ответить на вызов

---

<sup>224</sup> Поэт Юрий Кублановский: «Цветные революции мне омерзительны» // Московский комсомолец. 2022. № 28775 от 29.04.2022.

западной культуры. Для этого она должна была сформировать свое национальное самосознание, и она сделала это с помощью философии. Все богатство отечественной духовной культуры было актуализировано философией, и не только лишь одним славянофильским направлением, но и всей совокупностью философских сил. И сейчас, по мысли Д. К. Богатырева, философия «необходима России для сохранения своей цивилизационной идентичности». Философия не как интеллектуальное упражнение, и не как исследование истории философии, но «в качестве живой традиции»<sup>225</sup>.

Что и как продолжать – вопрос большой и открытый, требующий самого серьезного исследовательского внимания. Нам представляется важной точка зрения современного историка русской философии И. И. Евлампиева, который, проанализировав критику западной либеральной цивилизации русской дореволюционной философией, сделал такой вывод: «Она особенно актуальна в нашу эпоху, когда самые мрачные исторические пророчества русских мыслителей начинают сбываться. Мы должны внимательно прислушиваться к их голосам, чтобы помочь нашей стране сделать правильный выбор на важном историческом переломе, в результате которого она вполне может стать лидером новой, пост-либеральной цивилизации и направить человечество в благое будущее»<sup>226</sup>.

Значимыми являются слова известного историка и популяризатора русской философии в мире М. А. Маслина. В своей книге «Разноликость и единство русской философии» он пишет: «Автор книги глубоко убежден в том, что тяга к духовной культуре России, в том числе к философии, будет развиваться и далее, выполняя роль мягкой силы против внешней и внутренней русофобии. Наглядное подтверждение этой тяги автор многократно видел за рубежом. Вот почему на историков русской мысли внутри самой России лежит особая

---

<sup>225</sup> Богатырев К. Д. Русская философия в России. С. 25–26.

<sup>226</sup> Евлампиев И. И. Русская философия о либеральной цивилизации // Русская философия. 2021. Вып. 1. СПб.: Изд-во РХГА, 2021. С. 76.



ответственность за правдивое и непредвзятое освещение отечественной интеллектуальной истории»<sup>227</sup>.

Исходя из проделанной нами работы, мы полагаем, что сейчас существует насущная потребность в философском анализе по следующим направлениям:

1) этическая оценка существующих социально-политических и экономических проектов;

2) определение степени утопичности и реалистичности этих проектов, т.е. своего рода «философская экспертиза»;

3) реабилитация духовной традиции с ее антиутопическим потенциалом;

4) создание сбалансированной теории равновесного сосуществования традиций и инноваций в целостной социокультурной реальности;

5) создание положительного идеала, базирующегося на духовной ценности традиции, включающий не только богословскую, но и религиозно-философскую мысль.

Завершить главу и всю работу в целом хотелось бы словами А. А. Ермичева, которые придают нашему исследованию смысл и оправдание: «Историю философии, равно как гражданскую историю, изучают не для того, чтобы указывать на ошибки предков, а для того, чтобы в прошлом найти образцы твердости духа и веры, совестливости и интеллектуальной трезвости. Только опираясь на значительность нашего прошлого, мы можем без робости входить в современность и противостоять ее тревогам. С этой целью мы и припадаем к истории философии в России»<sup>228</sup>.

---

<sup>227</sup> Маслин М. А. Разноликость и единство русской философии. СПб.: РХГА, 2017. С. 12.

<sup>228</sup> Ермичев А. А. Имена и сюжеты русской философии. С. 708.

## ВЫВОДЫ ПО ВТОРОЙ ГЛАВЕ

Рассмотрев диалектику традиций и инноваций в отечественной духовной культуре, мы пришли к следующим выводам.

1. В контексте новоевропейской философии актуализируется теоретическое осмысление глубинных процессов культуры, которая осознается как единство традиций и инноваций, что обеспечивает поступательное развитие социума. Нормальное бытие культуры определяется наличием в ней и инновационного, и традиционного слоя, что является залогом ее успешного развития. Проблема взаимоотношения традиций и инноваций вписана в более широкий и глубокий философский контекст, в котором она осознается как онтологическая проблема соотношения прошлого, настоящего и будущего.

2. В контексте отечественной духовной традиции формируется иное, отличное от западного понимание взаимодействия традиций и инноваций, в основе которого – этические ценности, накопленные предшествующими поколениями и сохраненные потомками. Поэтому здесь важнейшую роль играет память как нравственное начало, с одной стороны, сохраняющее духовную связь между поколениями, а с другой, – открытое ко всем вызовам, идущим со стороны инновационных процессов.

3. В реальности идеальный баланс между традициями и инновациями постоянно нарушается либо в сторону гипертрофированных форм традиционализма, либо в сторону гипертрофированных инновационных форм. Гипертрофированные формы традиционализма проявляются в таких политико-идеологических феноменах, как тоталитаризм, национал-большевизм, национализм, этнократизм, шовинизм. В этих политико-идеологических формах имеет место явная недооценка универсальных этических ценностей, утрата чувства новизны, открытости, диалогичности, проявляется склонность к изоляционизму, ксенофобии. Соответственно гипертрофированные формы инноваций приводят либо к крайностям интернационализма (более свойственного социалистической идеологии), либо к радикальным формам универсализма, присущим в большей степени капиталистической ментальности, в целом

постмодернистской культуре. Этим формам свойственна недооценка нравственных ценностей, имеет место склонность к технократическому утопизму.

4. Этический дисбаланс между традициями и инновациями приводит в конечном счете к появлению утопии. Ослабление философского понимания природы реальности и ослабление этического мировосприятия способствует стремлению заменить реальность утопическим конструктом либо в сторону традиционалистского элемента, либо в обратную – в сторону инноваций. Доминирование традиций не менее пагубно, чем доминирование инноваций. В одном случае, консервация и блокировка социальной мобильности, что приводит в итоге к стагнации всего социального организма. В другом случае, нигилистическая практика критики и отрицания существующего, что также оказывает деструктивное действие на все социальные институты. Только лишь в рамках духовной культуры, с опорой на наследие религиозно-философской мысли, можно говорить о позитивном сосуществовании между традициями и инновациями.

5. Неутопичность духовной модели способствует построению стабильного социума во всех отношениях, соответственно утопия постоянно подрывает устойчивость социокультурного бытия. Необходима философская работа, так как именно она является тем теоретическим источником, который способен напитать практику реальными и серьезными идеями и идеалами. Существующая практика исключения философии из политики не способствует продуктивной работе по созданию стабильной социальной реальности.

6. Особенно важна традиция русской религиозной философии, которая в силу присущей ей этикоцентричности, способствует трезвому взгляду на условия человеческого существования со всеми его «взлетами» и «падениями», «вершинами» и «низинами», что, в конечном счете, обеспечивает человеку возможность подлинного существования. В этом контексте особенно значима роль образования, основанного на традициях русской философии. Важно не столько преподавание русской философии в системе вузовского образования, сколько пронизанность этическими идеями русской философии всех уровней образовательного процесса, включая и школьный уровень.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

1. В результате этико-философской реконструкции исходных понятий (традиции и инновации) было определено, что данные понятия являются инвариантным механизмом функционирования культуры в ее и универсальном, и локальном измерениях. Тем самым раскрыта фундаментальная связь между нравственностью и духовными основами культуры. Вопрос о традициях и инновациях в форме вопроса о старом и новом, прошлом и будущем был поставлен античными философами. Однако именно в новоевропейской философии появляется теоретическое осмысление значимости традиционных и инновационных механизмов. Большое место занимает русская нравственная философия, которая дает принципиально новый этический анализ традиций и инноваций в контексте идиологов и идеалов.

2. Философский анализ этического дискурса культуры показывает, что баланс инновационного и традиционного слоя обеспечивает залог ее продуктивного развития. Но это возможно, если работает механизм этической диалектики традиций и инноваций. В этическом контексте культура определяется как единство преемственности и обновления, традиций и инноваций, предполагающее использование ценностей культуры, накопленных предшествующими поколениями и сохраненных потомками, а также трансформацию существующих традиций и неприятие того, что больше не соответствует культурному коду. В этом контексте традицию можно определить как субстанцию культуры, в то время как инновацию – как функцию культуры.

3. Пространство повседневности является той структурой, где осуществляется непосредственное взаимодействие традиций и инноваций в процессе жизнедеятельности, в котором определяющую роль играют нормы народной этики. Повседневность играет значительную роль в структурировании непосредственного жизненного мира человека и обретения нравственного опыта, в котором, часто на бессознательном уровне, переплетаются глубинные взаимодействия старого и нового, образуя динамику живой реальности.

4. Этическая диалектика традиций и инноваций имеет бытийный аспект взаимоотношений «старого» и «нового», определяющего духовно-темпоральную структуру человеческой экзистенции. В этом смысле проблема социального бытия, формулирующаяся как взаимодействие духовно-нравственных традиций и инноваций, вписывается в структуру изначального философского вопрошания о Времени и Бытии. В этом контексте важнейшую роль играет традиция, которая является основой духовного бытия культуры, концентратом нравственных ценностей, поскольку представляет собой универсальный рецептивный и регуляционный механизм, осуществляющий отбор, обработку и закрепление извне поступающей информации с целью ее интеграции в органическое социальное целое.

5. Этический анализ раскрывает антиномический характер социокультурной динамики, показывающий, что в реальности идеальный баланс между традициями и инновациями постоянно нарушается либо в сторону гипертрофированных форм традиционализма, либо в сторону гипертрофированных инновационных форм. Крайности абсолютизации традиций или инноваций приобретают болезненные формы выражения в виде национализма (игнорирующего универсальное измерение человеческой культуры) и универсализма (игнорирующего ценности национальной традиции). Объективный характер гипертрофии либо традиционного, либо инновационного начала связан с реальным действием «закона национального дробления языков и культур», который провоцирует абсолютизацию либо локального, либо универсального, нарушая сбалансированный характер социокультурной динамики.

6. Этическая диалектика традиций и инноваций в контексте отечественной духовной культуры носит достаточно жесткий антиномичный характер, выражающийся в абсолютизации одного начала. *Абсолютизация традиционализма* проявляется в таких политико-идеологических феноменах, как тоталитаризм, национализм, шовинизм. В этих политико-идеологических формах имеет место явная недооценка универсальных этических ценностей, утрата чувства новизны, открытости, диалогичности, проявляется склонность к

изоляция. *Абсолютизация новизны* приводит либо к крайностям интернационализма (более свойственного социалистической идеологии), либо к радикальным формам универсализма (присущих в большей степени посткапиталистическому глобализму и постгуманистическим технологиям). Абсолютизация в любом случае возникает в результате недостаточной нравственной рефлексии над духовными ценностями.

7. Рассмотрение этической диалектики традиций и инноваций в контексте этической теории выявляет новые эвристические возможности традиционного теоретического инструментария за счет введения базовой оппозиции «культура и взрыв», позволяющей исследовать глубинные механизмы социокультурной реальности. Применение этой методологии к анализу социокультурной динамики России раскрывает наличие в ней бинарных структур, которые являются типологической характеристикой отечественной культуры. Это открывает перспективы для создания адекватной методологии исследования отечественной культуры в рамках нравственных традиций.

8. Этико-философский анализ актуализует вопрос об образовании как феномене культуры, в котором механизм взаимодействия традиций и инноваций проявлен в максимальной степени. Дискуссии в обществе относительно взаимодействия традиций и инноваций реализуются прежде всего в сфере образования. Институт образования в своей онтологической сущности и содержит сбалансированную стратегию, призванную компенсировать гипертрофированные формы доминирования либо традиций, либо инноваций, тем самым способствовать обеспечению гармонического и устойчивого развития социального целого.

9. Наиболее зримые негативные последствия нарушения этической диалектики между традициями и инновациями проявляются в создании утопических социальных конструктов. Этому способствуют нигилизм и морализм, направленные на забвение традиций, в результате чего устанавливается связь между нигилизмом, морализмом и утопизмом. Этому противостоит духовность, которая не моралистична, не нигилистична и не утопична.

10. Вопрос о национальной идентичности в русской культуре во многом возникает в период реформ Петра I. Эти реформы одновременно и провоцируют расщепление культурного ядра, являясь в тоже время показателем антиномичности русской культуры. Одним из наиболее ярких проявлений противоречивости отечественной культуры является старообрядческий раскол, который выходит за рамки строго церковной жизни, являясь показателем глубокой этикоцентричности национальной ментальности.

11. Утопические проекты по радикальному улучшению «несовершенной» действительности и созданию идеального общественно-политического строя (например, «советская общность») основываются на негативных этических чертах отечественной ментальности, прежде всего, на нигилистическом отношении к традиционным ценностям и непонимании метафизической природы добра, которое не может найти идеального воплощения в социальной реальности без искажения этой реальности. Русские философы, понимая драматический характер добра, стремились к его оправданию и разрабатывали антиутопический нравственный идеал. В итоге формировалась оппозиция между недуховностью утопии и неутопичностью духовности. Исходя из этого, сущность традиции заключается в культивировании этического неутопического идеала о духовной природе человека во всей полноте его «темных» и «светлых» сторон.

12. Антиномичный характер отечественной духовной культуры, с одной стороны, генерирует этически отрицательные качества, тормозящие социокультурную динамику, с другой стороны, отражает глубинные характеристики национального характера, которые являются знаком ее культурного своеобразия. Такие свойства, как утопизм, нигилизм, отсутствие срединного слоя, присущие русскому национальному характеру, в этом контексте можно рассматривать как антитезу потребительской ментальности и соответственно альтернативу современным глобалистским проектам, представляющим реальную угрозу для будущего человечества.

13. Важным итогом проделанной работы является тезис о том, что идеал основывается на принципах духовной трезвости и нравственной вменяемости, в

то время как утопические проекты, как правило, исходят из идеализированных представлений об этической природе человека, не соответствующих действительности. Опыт русской философии как раз учит духовной трезвости и нравственной ответственности не только в плане индивидуальной этики, но также в плане социального конструирования. Духовность вне утопии, а утопия вне духовности – таков вывод, сделанный на основе этического анализа утопического мышления в традициях русской религиозной философии. В ситуации радикальной релятивизации нравственных принципов современной культуры корневой этикоцентризм отечественной традиции представляет собой шанс для духовно-нравственного оздоровления общества и культуры. И в этом процессе важнейшая роль принадлежит образованию, чья нравственная сущность заключается в том, чтобы формировать личность сообразно этическим канонам духовной культуры.

14. На основании проделанной работы наше собственное определение отечественной духовной культуры выглядит так: это социальный механизм, ядром которого являются нравственные ценности, являющийся, тем самым, основой национальной идентичности и обеспечивающий преемственность и целостность институтов культуры и жизненных практик, которые институализируются в ходе этической диалектики традиций и инноваций. При всей значимости религиозного элемента духовные ценности – это не только религиозные ценности, а духовная культура не сводится только к православной культуре, известному феномену в традиции русской философско-богословской мысли. Духовные ценности – это интегральная всеохватывающая целостность этического характера, в которой посредством религии, философии, морали и метафизики реализуется человеческое бытие в его стремлении к нравственной чистоте и экзистенциальной подлинности. Духовная культура призвана синтезировать традиции и инновации на этической основе, избегая крайностей абсолютизации.



**БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК**

1. Аверинцев С. С. Русское подвижничество и русская культура // Аверинцев С. С. Связь времен. М., 2005. С. 195.
2. Аверинцев С. С., Давыдов Ю. Н., Турбин В. Н. и др. М. М. Бахтин как философ: сб. ст. / Рос. академия наук, Институт философии. М.: Наука, 1992. С. 111–115.
3. Азимов Ф., Меньшикова Г. А. Верность традициям как условие сохранения стабильности в обществе // Традиционная народная культура как действенное средство патриотического воспитания и формирования межнациональных отношений. Барнаул, 2017. С. 143–145.
4. Аитова Г. Ш. Историсофский взгляд на проблему справедливости: российская специфика // Вопросы философии. 2016. № 5. С. 15–26.
5. Антипин Н. А. Мировоззренческие и методологические проблемы разработки философии образования для XXI века // Инновации и образование. Сборник материалов конференции / отв. ред. К. С. Пигров. Сер. «Symposium». Вып. 29. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 15–27.
6. Асеев В. А. Оптимизация методов образования и их инноваций // Инновации и образование: сб. материалов конференции / отв. ред. К. С. Пигров. Сер. «Symposium». Вып. 29. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 31–38.
7. Асмус В. В. Философия и эстетика русского символизма. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2018. 88 с.
8. Астафьев П. Е. Национальность и общечеловеческие задачи (к русской народной психологии) // Вопросы философии. 1996. № 12. С. 80–95.
9. Атаян В. В. Западные и незападные ценности как векторы инновационного развития // Инновационная наука. 2022. № 4-1. С. 33–34.
10. Баграмов Э. А. Национальная проблематика: в поисках новых концептуальных подходов // Вопросы философии. 2011. № 2. С. 34–52.
11. Бадью А. Манифест философии / сост. и пер. с франц. В. Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2003. 184 с.

12. Беловинский Л. В. Культура русской повседневности. М.: Академический проект, 2020. 716 с.
13. Бельский В. Ю., Золкин А. Л. Современное образование: новации и традиции // Вестник Московского университета МВД России. 2020. № 1. С. 247–250.
14. Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры, искусства. М.: Искусство, 1994. Т. 2. С. 7–151.
15. Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М.: Наука, 1990. С. 101–235.
16. Бибахин В. В. Новый ренессанс. М.: Наука: Прогресс-Традиция, 1998. 496 с.
17. Биркан Р. И. Преодоление нигилизма: Хайдеггер и Достоевский. СПб.: СПбГУКИ, 2007. 456 с.
18. Богатырев К.Д. Русская философия в России // Русская философия. 2021. Вып. 1. СПб.: Изд-во РХГА, 2021. С. 9–27.
19. Буркова Е.И. Религиозная идентичность как фактор политического развития России // Научный журнал «Дискурс-Пи». 2021. № 1 (42). С. 91–113.
20. Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада. М.: АСТ, 2003. 444 с.
21. Валицкая А. П. Образ России в контексте национального самосознания // Образ России: сб. науч. ст. СПб.: Пневма, 2009.
22. Валицкий А. По поводу «русской идеи» в русской философии // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 68–73.
23. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // СОЦИО-ЛОГОС. М.: Прогресс, 1991. С. 39–50.
24. Варава В. В. Единство и многообразие русской философии // Вопросы философии. 2009. № 2. С. 167–171.
25. Варава В. В. Неведомый Бог философии. М.: Летний сад, 2013. 256 с.
26. Варава В. В. Седьмой день Сизифа (Эссе о смысле человеческого существования). М.: Родина, 2020. 320 с.
27. Василенко И. А. Политическая глобалистика. М.: Логос, 2000. 360 с.

28. Васильев А. Государственно-правовой идеал славянофилов. М.: Ин-т рус. цивилизации, 2010. 218 с.
29. Васильева Г. М., Харченкова Л. И. Духовные и ценностные приоритеты населения России // Бюллетень научной программы Фонда модернизации и развития «Общество». 2007. Вып. 2. С. 300–331.
30. Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. СПб.: Университетская книга, 1999. 347 с.
31. Вебер М. Основные социологические понятия // Западноевропейская социология XIX – начала XX веков. М., 1996. С. 455–459.
32. Веллмер А. Модели свободы в современном мире // СОЦИО-ЛОГОС. М.: Прогресс, 1991. С. 37.
33. Виндельбанд В. Прелюдии. М.: Гиперборея, 2007.
34. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. М.: Киев, 1994. 379 с.
35. Волошина М. А. Утопичность как важнейшая характеристика русского космизма // Вопросы философии. 2014. № 9. С. 42–51.
36. Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1955. 297 с.
37. Вольтман Л. Политическая антропология. Исследование о влиянии эволюционной теории на учение о политическом развитии народов. М.: Белые альвы, 2005. 448 с.
38. Гаврюшин Н. К. Вехи русской религиозной эстетики // Философия русского религиозного искусства XVI-XX вв. Антология М.: Прогресс, 1993. С. 7–34.
39. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 535 с.
40. Гадамер Г.-Г. Философия и поэзия // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 116–126.
41. Гаевская Н. З. Изучение начального русского юродства в трудах отечественных ученых // История России, русской культуры и русской церкви в IX-XVIII столетиях. М., 2022. С. 75–85.

42. Гальцева Р. А. Утопическое в русской философской мысли XX века // Знаки эпохи. Философская полемика. М.: Летний сад, 2008. С. 9–118.
43. Гаспарян Д. Э. Социальность как негативность. М.: КДУ, 2007. 229 с.
44. Гачева А. Г. «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» (Достоевский и Тютчев). М.: ИМЛИ РАН, 2004. 560 с.
45. Гачева А. Г. Идея христианской политики в философском и художественном ракурсе // Русская философия. 2021. Вып. 2. Декабрь. СПб.: Изд-во РХГА, 2021. С. 57–78.
46. Гвардини Р. Конец Нового времени // Феномен человека: антология. М.: Высш. шк., 1993. 349 с.
47. Геворкян А. Р. Социализм как воплощение идей византизма // Философские науки. 2007. № 2. С. 92–109.
48. Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. 524 с.
49. Геллер Л. Утопия в России = Histoire de l'utopie en Russie. СПб.: Гиперион, 2003. 310 с.
50. Геллер М. Я., Некрич А. Утопия у власти. М.: МИК, 2000. 855 с.
51. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977.
52. Голик Н. В. Этическое в культуре. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 256–269.
53. Голованева Е. В. Региональная идентичность и идентичность региона // Известия Уральского федерального университета. Сер. 3: Общественные науки. 2017. Т. 167. № 12 (3). С. 182–189.
54. Голубева А. Р. Совесть в философско-этическом и дидактическом измерениях // Мир науки, культуры, образования. 2022. № 1 (92). С. 151–154.
55. Голубинская А. В. От индивидуума к дивидууму: к вопросу о множественных идентичностях в виртуально-информационной среде // Studia Humanitatis. 2017. № 2. С. 24–32.
56. Гончарова В. А. Принцип построения идеала в антропологии современного образования // Философия образования. 2022. № 1. Т. 22. С. 28–58.

57. Горшков М. К. О сущности и особенностях формирования российской идентичности // Горшков М.К. «Есть такая профессия – общество изучать». Избранные статьи, интервью, биографические откровения. М.: Весь мир, 2020. С. 145–163.
58. Гранин Р. С. Русская религиозно-философская традиция: от утопизма к тоталитаризму // Россия и современный мир. 2016. № 4. С. 215–224.
59. Грачев В. И. Ценность традиции или традиция ценности в коммуникативном пространстве культуры // Философия коммуникации: Университетское образование в социокультурной динамике информационного общества / под ред. С. В. Клягина, О. Д. Шипуновой. СПб., 2015. С. 180–186.
60. Громов М. Н. Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 54–61.
61. Гюнтер Х. По обе стороны от утопии. Контексты творчества А. Платонова. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 209 с.
62. Давыдов Ю. Н. Этика любви и метафизика своеволия: Проблемы нравственной философии. М.: Мол. гвардия, 1989. 317 с.
63. Данилкова М. П. Этика и современность. Новосибирск: Новосибирский государственный технический университет, 2011. 55 с.
64. Даренский В. Ю. Парадигма преображения человека в русской философии XXвека. СПб.: Алетейя, 2018. 328 с.
65. Демидов А. И. Образовательная политика: между традицией и новацией // Вестник Поволжского института управления. 2016. № 6 (57). С. 86–95.
66. Денисов А. П., Ютанов Н. Ю. Возможности долгосрочного прогноза // Россия и мир. Новая эпоха. 12 лет, которые могут все изменить. М.: АСТ: Русь-Олимп, 2008. С. 13–42.
67. Дерендяева А. Д. Ключевые концепты государственных гимнов на постсоветском пространстве: историческая преемственность или новая идентичность? // Постсоветские исследования. 2022. Т. 5. № 2. С. 170–180.
68. Достоевский Ф. М. Возвращение человека. М.: Советская Россия, 1989. 560 с.

69. Достоевский Ф. М. Собр. соч.: в 9 т. М.: Астрель, 2007. Т. 9: в 2 кн. Кн. 2.: Дневник писателя. 523 с.
70. Дробижева Л. М. Российская идентичность: поиски определения и динамика распространения // Социологические исследования. 2020. № 8. С. 37–50.
71. Дряева Э. Д., Дубровский Д. И. Социокультурная идентичность в условиях современных коммуникаций и базовая идентичность индивида // Философские науки. 2017. № 8. С. 63–75.
72. Дубко Е. Л., Титов В. А. Идеал, справедливость, счастье. М.: Изд-во МГУ, 1989. 188 с.
73. Дугин А. Г. Проект «Евразия». М.: Эксмо, 2004. 512 с.
74. Дьюи Д. Реконструкция в философии. Проблемы человека. М.: Республика, 2003. 494 с.
75. Елистратова А. Лоренс Стерн // Стерн Л. Жизнь и мнения Тристама Шенди, джентльмена. Сентиментальное путешествие по Франции и Италии. М.: Худ. лит., 1968. С. 5–25.
76. Жижек С. Терпимость как идеологическая категория // Философские науки. 2007. № 4. С. 5–36.
77. Звейрде, ван дер Э. Взгляд со стороны на историю русской и советской философии. СПб.: Алетейя, 2017. 556 с.
78. Зеньковский В. В. История русской философии. Т. I. Ч. 1. Л.: ЭГО, 1991.
79. Зеньковский С. А. Русское старообрядчество. М.: Институт ДИ-ДИК, Квадрига, 2009. 688 с.
80. Золкин А. Л. Цивилизационный поворот в философии образования и когнитивный социум // Известия ТулГУ. Гуманитарные науки. 2022. Вып. 1. С. 189–196.
81. Золкин А. Л. Цивилизационный суверенитет, культурная идентичность и этическая позиция. М.: Ижевск: Шелест, 2021. 308 с.

82. Золотухина-Аболина Е. В., Лысиков А. А. О двух экзистенциально-нравственных трендах в философии XX века // Этическая мысль. 2021. Т. 21. № 1. С. 50–58.
83. Евлампиев И. И. Русская философия в европейском контексте. СПб.: Изд-во РХГА. 2017. 468 с.
84. Евлампиев И. И. Русская философия о либеральной цивилизации // Русская философия. 2021. Вып. 1. СПб.: Изд-во РХГА, 2021. С. 60–78.
85. Ермичев А. А. Имена и сюжеты русской философии. СПб.: Наука, 2014. 711 с.
86. Иванов В. Г. ...Еще раз об идеале // Этическое и эстетическое: 40 лет спустя. СПб., 2000. С. 66–68.
87. Идеал, утопия и критическая рефлексия / РАН. Ин-т философии; отв. ред. В. А. Лекторский. М.: РОССПЭН, 1996. 302 с.
88. Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах. М., 2006. 312 с.
89. Инновации и образование: сб. материалов конференции / отв. ред. К. С. Пигров. Сер. «Symposium». Вып. 29. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. 528 с.
90. Инновационные процессы в педагогической практике и образовании / под ред. Г. И. Прокументовой. Барнаул: Томск, 1997. 128 с.
91. Инновационное обучение: стратегия и практика: материалы первого научно-практического семинара психологов и организаторов школьного образования (Сочи, 3–10 октября, 1993 г.) / под ред. В. Я. Ляудис. М., 1994. 203 с.
92. Иоанновские научные чтения «Язык христианской традиции и современная культура». М.: Летний сад, 2017. 356 с.
93. Исупов К. Г. Образ России в словарном освящении // Образ России: сб. науч. ст. СПб.: Пневма, 2009. С. 23–70.
94. Казин А. Л. Белое, красное и желтое: метафизика русского спора // Русская философия. 2021. Вып. 2. Декабрь. СПб.: Изд-во РХГА, 2021. С. 31–38.

95. Казнина О. А. Критика социального утопизма в русском религиозном персонализме // Утопия и эсхатология в культуре русского модернизма. М.: Индрик, 2016. С. 138–160.
96. Кайль А. П. Русская идея в трудах русских философов // Академическая публицистика. 2021. № 10-1. С. 70–73.
97. Караганов С. А. Новая эпоха // Россия и мир. Новая эпоха. 12 лет, которые могут все изменить. М.: АСТ: Русь-Олимп, 2008. С. 42–67.
98. Киселева М. С. Древнерусские книжники и власть // Вопросы философии. 1998. № 7. С. 127–135.
99. Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России XIX в. М.: Наука, 1978. 342 с.
100. Клименко Т. К. Взаимосвязь традиций и инноваций в системе педагогической подготовки // Традиции и инновации в системе образования: материалы науч.-практ. конференции. Ч. 1. Чита: Изд-во ЗабГПУ, 1997. С. 38–43.
101. Клименко Н. С., Зберовский А. В. Гендерная идентичность и национальная идентичность в современной духовной культуре // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2017. № 39. С. 49–53.
102. Кожевников В. А. О задачах русской живописи // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология. М.: Прогресс, 1993. С. 164–173.
103. Кожин В. В. Немецкая классическая эстетика и русская литература // О русском национальном сознании. М.: Эксмо, 2004. С. 137–146.
104. Козлов А. Ю. Утопия как методология и форма современной социальной критики: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.1. Воронеж, 2001. 23 с.
105. Кон Х. Идея национализма // Ab Imperio: Теория и история национальностей и национализма в постсоветском пространстве. 2001. № 3. С. 419.
106. Кондаков И. В. Введение в историю русской культуры. М.: Аспект Пресс, 1997. 687 с.
107. Концевич И. М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. М.: Посад, 1993. 230 с.



108. Концевич И. М. Оптина Пустынь и ее время. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра; Издательский отдел Владимирской епархии, 1995. 607 с.
109. Корольков А. А. Русская духовная философия. СПб.: Изд-во РХГИ, 1998. 576 с.
110. Корольков А. А. Духовная антропология // Корольков А. А. Духовный смысл русской культуры. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2006. С. 7–205.
111. Корольков А. А. Духовно-нравственный потенциал русской философии // Русская философия сегодня (идеи и направления). Воронеж: ВГУ, 2009. С. 9–15.
112. Костикова М. Н. Инновационные процессы в развитии педагогического образования // Традиции и инновации в системе образования: Гуманитаризация образования: материалы науч.-практ. конференции. Ч. 1. Чита: Изд-во ЗабГПУ, 1998. С. 36–41.
113. Краснухина Е. К. Традиции и новации как формы образования социального // Инновации и образование: сб. материалов конференции / отв. ред. К. С. Пигров. Сер. «Symposium». Вып. 29. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 119–125.
114. Кукатис Ч. Либеральный архипелаг. Теория разнообразия и свободы. М.: Мысль, 2011. 482 с.
115. Кутырев В. А. Философия постмодернизма. Нижний Новгород, 2006. 99 с.
116. Летягин Л. Н. Русский мир: феномены сопредельности // Образ России: сб. науч. ст. СПб.: Пневма, 2009. С. 77–94.
117. Лифшиц Мих. Очерки русской культуры. М.: Академический проект; Культура, 2020. 751 с.
118. Лихачев Д. С. Раздумья. М.: Дет. лит., 1991. 250 с.
119. Лосский Н. О. Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа. М.: Политиздат, 1991. 368 с.
120. Лотман Ю. М. Культура и взрыв // Семиосфера. СПб.: Искусство, 2004. С. 12–150.
121. Лотман Ю. М. Память культуры // Там же. С. 614–622.
122. Лотман Ю. М. О динамике культуры // Там же. С. 647–664.

123. Лотман Ю. М. Память в культурологическом освещении // Там же. С. 673–676.
124. Лотман Ю. М. Культура как коллективный интеллект и проблемы искусственного разума // Там же. С. 557–568.
125. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // СОЦИО-ЛОГОС. М.: Прогресс, 1991. С. 194–218.
126. Лыгина М. А. Социокультурная детерминация воспитания: традиция и инновация: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 22.00.06 – социология духовной жизни. М., 1998. 12 с.
127. Любомирова Н. В. Магия русской хандры // Этическая мысль: науч.-публицист. чтения. 1991. М.: Республика, 1992. С. 114–142.
128. Ляхов А. В. «Служение добру» (к вопросу об этической доминанте русской религиозной мысли) // Иоанновские научные чтения «Язык христианской традиции и современная культура». М.: Летний сад, 2017. С. 106–111.
129. Ляхов А. В. Этика contra идеология: опыт советской философии // Научные ведомости БелГУ. 2015. № 20 (217). Вып. 34. С. 166–170.
130. Ляхов А. В. Идеал и утопия в отечественной философии и культуре // Научные ведомости БелГУ. 2017. № 3 (252). Вып. 39. С. 120–125.
131. Ляхов А. В. Противоречивый характер отечественной духовной культуры // Известия ТулГУ. Гуманитарные науки. Вып. 4. Тула: Изд-во ТулГУ, 2017. С. 152–160.
132. Ляхов А. В. Нравственные основания культурного бытия (на материале русской философии) // Вестник МГУКИ. 2021 № 3 (101). С. 82–89.
133. Ляхов А. В. Истоки отечественной духовной культуры и философии // Культурология: пересечение научных сфер: сб. ст. Воронеж: Типография-издательство им. Е. А. Болховитинова, 2010. Вып. 5. С. 161–165.
134. Ляхов А. В. Утопия как искажение духовных традиций // Собор. Альманах религиоведения. Вып. 9. Елец: ЕГУ им. И. А. Бунина, 2011. С. 130–135.

135. Ляхов А. В. Утопия как искажение духовных традиций в контексте отечественной культуры // *Культурология: пересечение научных сфер*: сб. ст. Воронеж: типография Воронежского ЦНТИ, 2012. Вып. 7. С. 158–162.
136. Ляхов А. В. Взаимодействие традиций и инноваций в контексте семиотической теории // *Вестник научной сессии факультета философии и психологии ВГУ*. Вып. 14. 2013. С. 123–129.
137. Ляхов А. В. Этизация современного российского образования // *Философия отечественного образования: история и современность*: сб. ст. X Всероссийской научно-практической конференции / МНИЦ ПГСХА. Пенза: РИО ПГСХА, 2013. С. 57–61.
138. Ляхов А. В. Истоки отечественной духовной культуры и философии // *Известия Воронежского государственного педагогического университета*. № 1 (260). Сер. «Педагогические науки», «Гуманитарные науки», «Естественные науки». Воронеж, 2013. С. 75–78.
139. Ляхов А. В. Советский народ как «новая историческая общность» (нравственные итоги одного исторического эксперимента) // *Запад – Россия – Восток: Археология. История. Философия. Юриспруденция*. № 1–2. Елец, 2013. С. 100–104.
140. Ляхов А. В. Искание абсолюта как нравственная целостность русской философии [Электронный ресурс] // Тамбов. [http://actualresearch.ru/nn/2015\\_1/Article/philosophy/lyahov2015\\_1.htm](http://actualresearch.ru/nn/2015_1/Article/philosophy/lyahov2015_1.htm) 2015.
141. Ляхов А. В. Нравственная ценность русской философии: опыт типологического анализа // *Культурология: пересечение научных сфер*. Воронеж: ВГУ, 2015. Вып. 11. С. 93–99.
142. Ляхов А. В. Нравственное понимание истины в русской философской культуре // *Поиск истины как аксиологическая парадигма гуманитарного знания: прошлое, настоящее, будущее*: материалы по итогам VII Иоанновских научных чтений. М.: Летний сад, 2018. С. 276–287.
143. Малахов В. С. Неудобства с идентичностью // *Вопросы философии*. 1998. № 2. С. 43–54.

144. Маликов М. Э. Вклад христианского учения в формирование права и поведения людей // Закон и право. 2022. № 1. С. 30–31.
145. Мальцева Л. Д. Духовно-нравственное воспитание детей через приобщение к православным традициям и культуре // Журнал Института наследия. 2017. № 1 (8). С. 5–9.
146. Манн Ю. В. Русская философская эстетика (1820–1830-е гг.). М.: Искусство, 1969. 265 с.
147. Манхейм К. О специфике культурно-социологического познания // Манхейм К. Избранное: Социология культуры. М.: СПб.: Университетская книга, 2000. С. 234–333.
148. Марков Б. В. Реквием сексуальному // Бодрийар Ж. Забыть Фуко. СПб.: Владимир Даль, 2000. С. 5–34.
149. Маслин М. А. Разноликость и единство русской философии. СПб.: РХГА, 2017. 526 с.
150. Маховиков А. Е. О правовом нигилизме в российском правосознании: философско-правовой аспект // Ценности и смыслы. 2015. № 1 (35). С. 19–31.
151. Межуев В. М. Философия как идеология // Философия и идеология: от Маркса до постмодерна. М.: Прогресс-Традиция, 2018. С. 85–98.
152. Мелешко Е. Д. Христианская этика Л. Н. Толстого. М.: Наука, 2006. 309 с.
153. Мид М. Культура и мир детства. М., 1983.
154. Мильнер-Иринин Я. А. Категория «чистота» в науке этики // Этическая мысль. 2015. Т. 15. № 2. С. 131–160.
155. Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры: в 3 т. М.: Прогресс-Культура, 1994. Т. 2. Ч. 1. 416 с.
156. Михайлова С. А. Утопический проект как подлинная утопия // Современные исследования социальных проблем. 2017. Т. 9. № 3–2. С. 113–122.
157. Михайлович Д. М., Володихин Д. М. Московское царство. Процессы колонизации XV–XVII вв. М.: Центрполиграф, 2021. 190 с.
158. Мор Т. Утопия; Эпиграммы; История Ричарда III / подгот. М. Л. Гаспарова и др.; отв. ред. И. Н. Осинский. М.: Ладомир: Наука, 1998. 463 с.

159. Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов). М.: Республика, 2007. 467 с.
160. Назаров В. Н. История русской этики. М.: Гардарики, 2006. 319 с.
161. Назаров В. Н. Данте: Восхождение к небесам Рая. Морально-эстетическая символика «Рая» в «Божественной Комедии». Тула: Аквариус, 2020. 484 с.
162. Натуральнова Н. Н. Социальная утопия как моделирование коллективной идентичности: социально-философский анализ (на примере трактатов русских просветителей конца XVIII – начала XIX вв.): автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11; Екатеринбург, 2003. 19 с.
163. Никитин В. А. Русская идея и вселенское христианство в умозрениях русской религиозно-философской мысли XX века // Иоанновские научные чтения «Язык христианской традиции и современная культура»: сб. М.: Летний сад, 2017. С. 28–41.
164. Никифорова А. А. Новая концепция пространства: виртуальная Россия // Образ России: сб. науч. ст. СПб.: Пневма, 2009. С. 94–106.
165. Нижников С. А. Метафизика веры в русской философии. М.: ИНФРА-М, 2012. 313 с.
166. Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991.
167. Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Русская философия истории. М.: Аспект Пресс, 1999. 399 с.
168. Новейший философский словарь. Минск, 1999. 877 с.
169. Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008. 422 с.
170. Нурманбетова Д. Н. Архитектоника человеческой идентичности // Вопросы философии. 2016. № 5. С. 39–50.
171. Нурмухамедова Е. О. Эволюция утопических взглядов английских писателей XX века: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.01.03 / Моск. гос. обл. ун-т. М., 2009. 32 с.
172. Образ рая: от мифа к утопии. Сер. «Symposium». Вып. 31. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. 256 с.

173. Овчинникова Е. А. Русская этика в поисках целостности личности // *Miscellanea humanitaria philosophiae: Очерки по философии и культуре*. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество. 2001. С. 145–149.
174. О преподавании русской философии в Америке: интервью с профессором Джорджем Клейном // *Вопросы философии*. 2003. № 9. С. 129–139.
175. Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003. С. 4.
176. Панов А. И. Глобализация и/или колонизация (социально-экономический аспект) [Электронный ресурс] // *Вестник Московской международной высшей школы бизнеса (МИРБИС)*. 2017. № 3 (11). С. 14–19. –URL:[http://cs.journal-mirbis.ru/-/Eoyws\\_z-wdcQKCLLfHLSw/sv/document/0f/fc/17/521295/176/14-19](http://cs.journal-mirbis.ru/-/Eoyws_z-wdcQKCLLfHLSw/sv/document/0f/fc/17/521295/176/14-19) (дата обращения: 29.12.2017).
177. Панченко А. М. О русской истории и культуре. СПб.: Азбука, 2000. 464 с.
178. Перов Ю. В. Стратегии философского осмысления социального общения // *Коммуникация и образование: сб. ст. / под ред. С. И. Дудника*. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2004. С. 9–32.
179. Пигров К. С. Будем новаторами! // *Традиции и новации в современных философских дискурсах: материалы круглого стола 8 июня 2001 г.* Санкт-Петербург. Сер. «Symposium». Вып. 14. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 125–127.
180. Пигров К. С. Диалектика инноваций и образования // *Инновации и образование: сб. материалов конференции / отв. ред. К. С. Пигров*. Сер. «Symposium». Вып. 29. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 11–15.
181. Пигров К. С. Пространственный образ России: дом, остров, океан // *Образ России: сб. науч. ст.* СПб.: Пневма, 2009. С. 70–77.
182. Платон. Законы / Платон. Соч.: в 3 т. М.: Мысль, 1972. Т. 3. Ч. 2. С. 83–470.
183. Плеханов Е. А. О метафизическом и практическом в педагогике общего дела // *Философия общего дела: Материалы международных научных чтений памяти Н. Ф. Федорова*. М.: ГБУК г. Москвы «ЦБС ЮЗАО», 2022. С. 134–145.

184. Попов Е. А. Контрасты русской культуры XX столетия в традициях и инновациях // *Философия и культура*. 2011. № 8. С. 102–111.
185. Поэт Юрий Кублановский: «Цветные революции мне омерзительны» // *Московский комсомолец*. 2022. № 28775. 29.04.2022.
186. Право и национальные традиции: материалы «круглого стола» // *Вопросы философии*. 2016. № 12. С. 5–41.
187. Разин А. В. Исторические формы морали // *Проблемы этики: философско-этический альманах*. Вып. III. М.: Алькор Паблишерс, 2012. С. 4–22.
188. Рахимжанова С. К., Мустафина Т. В. Традиция – философское понятие, роль традиции в жизни человечества // *Актуальные научные исследования в современном мире*. 2017. № 2–8 (22). С. 87–90.
189. Рикер П. Конфликт интерпретации. Очерки о герменевтике. М.: Academia-Центр, 1995. 416 с.
190. Риккерт Г. *Философия жизни*. Киев: Ника-Центр, 1998.
191. Рождественская Е. Трансмедиаальный сторителлинг в поисках «Национальной идеи России» // *Логос*. 2015. Т. 25. № 3 (105). С. 197–224.
192. Розанов В. В. *Собр. соч. В темных религиозных лучах*. М., 1994. С. 95.
193. Розанов В. В. *Психология русского раскола* // *Розанов В. В. Религия и культура*. М.: Правда, 1990. Т. 1. С. 47–82.
194. Ростова Н. *Человек обратной перспективы (Опыт философского осмысления феномена юродства Христа ради)*. М.: МГИУ, 2010. 140 с.
195. *Русский узел евразийства. Восток в русской мысли. Сборник трудов евразийцев*. М.: Беловодье, 1997. 521 с.
196. Руссо Ж.-Ж. *Рассуждение о науках и искусствах* // *Руссо Ж.-Ж. Избранное*. М., 1996. С. 137–170.
197. Осипов Г. В. *Социология и социальное мифотворчество*. М.: Норма: ИНФРА-М, 2002. 569 с.
198. Сабиров В. Ш., Соина О. С. Иван и Дмитрий Карамазовы: два типа русского философствования // *Русская философия*. Вып. 1. СПб.: Изд-во РХГА, 2021. С. 27–48.

199. Савчук В. В. Судьба нигилизма в России // Бюллетень научной программы Фонда модернизации и развития «Общество». 2007. Вып. 2. С. 444–461.
200. Садикова О. Г. Этический антропокосмизм Н. Г. Холодного // Проблемы этики: философско-этический альманах / Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова. М.: Издатель Воробьев А.В., 2015. Вып. V. Ч. II. С. 103–127.
201. Семенова С. Г. Преодоление трагедии. М.: Советский писатель, 1989. 440 с.
202. Сечкарев Вс. Влияние Шеллинга в русской литературе 20-х и 30-х годов XIX столетия // Исследования по истории русской мысли. Вып. 13. Ежегодник за 2016–2017 годы. М.: Модест Колеров, 2017. С. 320–453.
203. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М.: Прогресс, 1993. 656 с.
204. Сиземская И. Н., Новикова Л. И. Идеи воспитания в русской философии XIX – начала XX веков. М.: РОССПЭН, 2004. 279 с.
205. Скворцов А. А. Родина и мир. М.: МАКС Пресс, 2006. 228 с.
206. Слостенин В. А., Подымова Л. С. Педагогика: инновационная деятельность. М.: Магистр, 1997. 224 с.
207. Смирнов С. В. Проектирование будущего: от утопизма и антиутопизма, к футуронормализму // Экономика и социум. 2016. № 12-3 (31). С. 264–266.
208. Соловьев А. П. Русская религиозная философия XIX – первой половины XX вв. в контексте истории религии: от религиозной конверсии к культур-критике и конфессионализации // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 1 (13). С. 118–134.
209. Соловьев В. С. Оправдание добра. М., 1988.
210. Соловьев Э. Ю. Идеология как объект философской критики // Философия и идеология: от Маркса до постмодерна. М.: Прогресс-Традиция, 2018. С. 73–85.
211. Солонин Ю. Н. Понятие культуры: методологические и онтологические проблемы ее сущности // Введение в культурологию: курс лекций / под ред. Ю. Н. Солониной, Е. Г. Соколова. СПб., 2003. С. 14–33.



212. Сорокин П. А. Социокультурная динамика и эволюционизм // Американская социологическая мысль. М., 1996. С. 372–392.
213. Степун Ф. А. Дух, лицо и стиль русской культуры // Степун Ф. А. Соч. М.: РОССПЭН, 2000. 610 с.
214. Стерн Л. Жизнь и мнения Тристама Шенди, джентльмена. Сентиментальное путешествие по Франции и Италии. М.: Худ. лит., 1968. 688 с.
215. Столович Л. Н. С. Мудрость. Ценность. Память. Статьи. Эссе. Воспоминания. 1999–2008. Tartu: Tallinn: InGri, 2009. 384 с.
216. Стругова Е. В. О правовом нигилизме в России // Актуальные проблемы развития конституционализма. Рязань: Московский университет Министерства внутренних дел Российской Федерации им. В. Я. Кикотя, Рязанский филиал, 2016. С. 22–27.
217. Суханова М. А. Традиции и инновации в культуре // Инновации и образование: сб. материалов конференции Сер. «Symposium». Вып. 29. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 443–446.
218. Сысоев Г. Д. Соотношение утопии и антиутопии в утопической традиции: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. Воронеж: 1997. 177 с.
219. Тарасов Б. Н. Человек и история в русской религиозной философии и классической литературе. М.: Кругъ, 2007. 936 с.
220. Теплых Н. В. Специфика идеи традиционализма «русского мира» в социальной философии России // Гуманитарные и политико-правовые исследования. 2022. № 1 (16). С. 60–67.
221. Толстой Л. Н. Путь жизни. М.: Республика, 1993. 431 с.
222. Тоффлер Э. Метаморфозы власти: пер. с англ. М.: АСТ, 2003. 669 с.
223. Традиции и новации в современных философских дискурсах: Материалы круглого стола 8 июня 2001 г. Санкт-Петербург. Сер. «Symposium». Вып. 14. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. 156 с.
224. Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология М.: Прогресс, 1993. С. 195–220.

225. Трубецкой Е. Н. «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке // Трубецкой Е. Н. Избранное. М.: Канон, 1995. 480 с.
226. Трунов А. А. Как идеи модерна становятся идеологией? // Научные ведомости БелГУ. 2017. № 3 (252). Вып. 39. С. 62–71.
227. Труфанова Е. О. Человек в лабиринте идентичностей // Вопросы философии. 2011. № 2. С. 13–23.
228. Уолтз Дж. Золотое правило. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2016. 346 с.
229. Успенский Б. А. Раскол и культурный конфликт XVII века // Этюды о русской истории. СПб.: Азбука, 2002. С. 313–361.
230. Утопия и эсхатология в культуре русского модернизма. М.: Индрик, 2016. 712 с.
231. Федоров Н. Ф. Соч.: в 4 т. Т. I. М.: Прогресс, 1995. 518 с.
232. Фетисов В. П. Нравственно-религиозное содержание коммунистической идеи // Россия на перепутье: социализм или капитализм? Материалы межвуз. науч. конф. Воронеж, ВГЛТА, 2000.
233. Фетисов В. П. О философичности русского человека и сердечности русской философии // Русская философия сегодня (идеи и направления). Воронеж: ИППЦ, 2009. С. 4–9.
234. Философия и идеология: от Маркса до постмодерна. М.: Прогресс-Традиция, 2018. 464 с.
235. Философия общего дела: Материалы международных научных чтений памяти Н. Ф. Федорова. М.: ГБУК г. Москвы «ЦБС ЮЗАО», 2022. 768 с.
236. Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология / Сост., общ. ред. и предисл. Н. К. Гаврюшина. М.: Прогресс, 1993. 400 с.
237. Флиер А. Я. Исследования культуры как инструмент познания общества // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2017. № 4 (78). С. 10–16.
238. Франк С. Л. Этика нигилизма // Франк С. Л. Соч. М.: Правда, 1990. С. 77–113.

239. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.: АСТ: Ермак, 2004. 488 с.
240. Хайдеггер М. Разъяснение к поэзии Гельдерлина. СПб.: Академический проект, 2003. 150 с.
241. Хейзинга Й. В тени завтрашнего дня // Хейзинга Й. Homo Ludens: В тени завтрашнего дня. М.: Прогресс, 1992. 464 с.
242. Хейзинга Й. Homo Ludens: Статьи по истории культуры / коммент. Д. Э. Харитоновича. М.: Прогресс-Традиция, 1997. 416 с.
243. Хохлов А. М. Бунт по правилам: теория политического действия Альбера Камю между теодицеей и нигилизмом // Вестник РГГУ. Сер. Психология. Педагогика. Образование. 2017. № 2 (8). С. 110–117.
244. Хренов Н. А. Культура и утопия: средневековый комплекс утопизма в российской истории // Культура культуры. 2016. № 2, 3.
245. Цимбурский В. Л. Идентичность цивилизационная // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М.: Мысль, 2010. Т. II. С. 80–81.
246. Цион И. Нигилисты и нигилизм. М.: Университетская типография (М. Катков), 1886. 139 с.
247. Чернавский М. Ю. Религиозно-философские основы консерватизма в России. М.: 2004. 188 с.
248. Чистов К. В. Русская народная утопия. (Генезис и функции социально-утопических легенд) / Рос. акад. наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. 538 с.
249. Чумакова Т. В., Овчинникова Е. А. Учебная литература в России XVII–XVIII вв. как источник по истории этических понятий // Этическая мысль. 2021. Т. 21. № 1. С. 122–134.
250. Шарина С. И. Понятие «диалог культур» и образовательный процесс // Инновации и образование: сб. материалов конференции / отв. ред. К. С. Пигров. Сер. «Symposium». Вып. 29. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 511–514.

251. Швыдко А. А. Сотрудничество университетов как фактор инновационных стратегий развития образовательного пространства // Инновации и образование образование: сб. материалов конференции / отв. ред. К. С. Пигров. Сер. «Symposium». Вып. 29. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 514–521.
252. Шестаков В. П. Эсхатология и утопия: Очерки русской философии и культуры). М.: ВЛАДОС, 1995. 205 с.
253. Шibaева М. М. Этический релятивизм как «камень преткновения» в ценностно-смысловом пространстве современной культуры // Иоанновские научные чтения «Язык христианской традиции и современная культура»: сб. М.: Летний сад, 2017. С. 20–27.
254. Шишулькин С. А. Онтологические и гносеологические основания социальной утопии: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Магнитогор. гос. ун-т. Магнитогорск, 2004. 21 с.
255. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. 592 с.
256. Экономцев И. Православие, Византия, Россия. М., 1992. С. 193.
257. Язык и идентичность: язык, литература и славянские идентичности в XVIII–XXI веках. Белград, Мн., 2020. 330 с.
258. Яковенко Б. В. История русской философии. М.: Республика, 2003. 520 с.
259. Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. 2-е изд. М.: Республика, 1994. С. 287–418.
260. Boas F. Some Problems of Methodology in the Social Sciences // The New Social Science. Ed.: White Leonard B. University of Chicago, 1930. P. 84–98.
261. Calhoun C. Nationalism and ethnicity // Annu. Rev. Sociol. 1993. Vol. 19. P. 211.
262. Geertz C. The Interpretation of Culture. N. Y., 1973. 160 p.
263. Thibonnier L. Утопия и утопизм // Образ рая: от мифа к утопии. Сер. «Symposium». Вып. 31. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 190–194.

264. Sidney D. Theoretical Anthropology. N. Y.: L., 1953. P. 23–53.
265. White L. A. Culturological and psychological interpretations of human behavior // American Sociological Review. 1947. 250 p.
266. Weber A. Detschland und die europaische Kulturise // Weber A. Deutschland und die europaische Kulturkrise. B., 1924. 58 S.