

Центр научной политической мысли и идеологии
Институт законодательства и нормативно-правовых
разработок

И.Н. Тяпин

**Нравственное государство
как национальная идея
современной России**

Москва
Наука и политика
2015

УДК 323.1
ББК 66.2 и 87.7

Т 99

Тяпин И.Н.

Т 99 Нравственное государство как национальная идея современной России. Монография. М.: Наука и политика, 2015. 128 с.

Рецензент: И.Д. Осипов доктор философских наук, профессор, и.о. зав. кафедрой истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

ISBN 978-5-906673-07-7

В монографии отражены фундаментальные и прикладные вопросы нравственного императива государственной эволюции в контексте проблемы кризиса политических и духовных институтов цивилизации постмодерна, в который вовлечена современная Россия. Духовно-нравственная эволюция человечества представлена в работе как борьба морали и антиморали в единстве с политической эволюцией, борьбой государства и сверхгосударства. Традиционная государственность в рамках нравственной парадигмы предстает как способ воплощения и защиты непреходящих ценностей, фундаментальных прав человека.

Монография может быть использована в преподавании ряда социально-гуманитарных дисциплин и представляет интерес для исследователей политической идеологии и этики, а также всех, кто интересуется проблематикой социальной философии, наследием Русской идеи, озабочен судьбой Отечества.

УДК 323.1
ББК 66.2 и 87.7

ISBN 978-5-906673-07-7

© И.Н. Тяпин, 2015

© Центр научной политической мысли
и идеологии, 2015

Содержание

Введение	4
1. Проблема нравственного государства в философской мысли России: история и современность	8
2. Абсолютная мораль, антимораль и сверхгосударство: проблема взаимосвязи.....	43
3. Либертарно-юридическая доктрина как идеологический антипод концепции нравственного государства	69
4. Идеологические доктрины и социокультурная политика российской власти сквозь призму национальной идеи	93
Заключение	118
Литература.....	122

Введение

Транзитивное состояние современного общества содержит в себе значительный по своим масштабам деструктивный потенциал, вызванный как противоречиями и последствиями капиталистической системы отношений и техногенной цивилизации, так и остротой социально-гуманитарных проблем. Современный мир столкнулся со множеством новых проблем, многие из которых представляют реальную угрозу самому человеческому существованию. Сегодня необходимо признать, что угрожающим фактором для существования человека и человечества становится разразившийся духовный кризис. Его проявление непосредственно связано с резким обострением социально-психологической обстановки, падением нравов, расшатыванием национальных традиционных устоев, утратой смысло-жизненных ориентаций человека, что, в конце концов, ведет к деградации личности, дегуманизации социальных отношений, распространению асоциальных явлений.

Всему мировому сообществу, включая Россию, в качестве универсального образца устройства государства и человека навязывается аксиологический стандарт, сущность которого заключается в приоритете материальных интересов над нравственными ценностями, а также над суверенитетом государств и патриотическими чувствами. Установка совместного труда агрессивно вытесняется развитием эгоистической личности; воздержание, самоограничение — вседозволенностью; любовь и самопожертвование — психологией самоутверждения.

Среди множества проблем, порожденных распространением ценностных установок, деструктивных и разрушительных с точки зрения развития личности, семьи и государства, существует и проблема национально-культурной идентичности. Даже экономические проблемы отходят на второй план в сравнении с невозможностью для представителей основных социальных групп найти приемлемый для себя ответ на во-

прос: «Кто мы такие?». Массовым явлением стала деформация личности, исчезновение ее самостоятельности, отчуждение от трансцендирующих истин, мысли искусства, эстетики жизни, иными словами, отрыв сущности человека от его существования. В рамках деструкции самоидентификации индивид перестает идентифицировать себя с цивилизацией, с культурой нации, с «малой Родиной», с исторической эпохой, что приводит к дестабилизации общественной системы, росту социальной напряженности, внешней и внутренней уязвимости, конфликтогенности, а это, в свою очередь, не способствует сохранению суверенитета и территориальной целостности стран.

Исключительная важность морали как ядра мировоззрения, тем не менее, не делает ее существование полностью автономной от основных социальных институтов, в том числе государства. Особенно это справедливо в ситуации разрушения системы ценностных установок. Попытка обойтись в социальных отношениях без помощи государства, выстроить человеческое общество исключительно на отвлеченных социально-этических началах в условиях несовершенной исторической действительности обернулась моральным разложением и несправедливостью. В этих условиях именно государство остается главной (хотя, естественно, не единственной) реальной силой, способной влиять на эволюцию общественной морали как напрямую — путем пропаганды, так и в ходе управления прочими социальными институтами — экономическими, культурными и т. д.

Однако государство в большей степени должно осознаваться как *ценностно-смысловая* система, а не исключительно политико-правовое образование, существующее ради права и самого себя. С этой точки зрения государство не может стоять над человеком и над обществом: оно находится с ними рядом. В этом состоит ценность самого государства, но в этом кроется и его возможность влиять на построение разнообразных ценностно-смысловых систем, причем не только как механической совокупности норм и известных постулатов справедливости, долженствования и других, но и в качестве

социокультурного кода, зашифровавшего в себе многие смыслы бытия.

В условиях негативных или, по меньшей мере, противоречивых последствий эволюции общества и личности в ходе реализации моделей правового, либерал-социального и социалистического государства **Нравственное государство** мыслится как сила, утверждающая Добро и борющаяся со Злом, как оболочка, которая хранит, воспроизводит и развивает среду, где человек может духовно возвышаться и самореализовываться.

Детальная разработка модели нравственного государства выступает стратегической темой исследований для весьма значительного круга философов и представителей всего спектра социально-гуманитарных наук. Что же касается **цели данного исследования**, не претендующего на законченность и академизм, то она состоит в *определении*, в контексте осмысления и уточнения связанных прямо или косвенно с концепцией нравственного государства понятий, установок и постулатов, *места концепции нравственного государства в структуре теоретического уровня общественного сознания (как национального российского, так и глобального, как научно-философского, так и идеологического), ее роли и значения в мировой борьбе за будущее России и человечества.*

Методология исследования заключается в органичном соединении фундаментального, прикладного и проектного аспектов проблемы. Избранный методологический подход обусловлен необходимостью поиска путей выхода из кризиса, переживаемого постсоветской Россией, формирования адекватной сегодняшним реалиям Национальной идеи, стратегической программы развития, в условиях определенной противоречивости государственной социально-экономической и культурной политики.

Судьбы России и человечества взаимосвязаны, и каждый элемент этой связки одновременно выступает и субъектом и объектом цивилизационной эволюции. Следовательно, России нужен серьезный толчок к обретению настоящего нравственного самосознания, нравственного чувства, которое

потом должно перейти в нравственную идею государства. Идею эту без преувеличения необходимо осмыслить сегодня как одну из приоритетных в деле обеспечения национальной безопасности страны. И если Россия первой из мировых держав официально объявит нравственную идею идеей государственной, это уже будет историческим достижением хотя бы потому, что ее политика обретет стратегическую основательность, станет идеологически выигрышной и притягательной для мирового сообщества.

1. Проблема нравственного государства в философской мысли России: история и современность

Проблемы государственности всегда были в центре внимания философов разных школ и направлений. Однако способы обращения к ним в западной и русской философии принципиально отличались. В философии Европы осмысление проблем государства в основном обуславливается рационалистической парадигмой и системой либеральных ценностей. Конечно, в рационалистической философии Нового времени встречались попытки сформулировать политический идеал справедливого государства, адаптированного к условиям конкурентной рыночной экономики (И. Кант, Г. Гегель). Позднее представители Марбургской школы неокантианства (Г. Коген, П. Наторп, Ф. Ланге, Р. Штаммлер) развили концепцию этического социализма в качестве нравственной социально-гуманистической программы, в которой требование справедливого государства связывалось с коренным преобразованием существующих общественных нравов и социально-экономической структуры. Проблемы становления и развития этического государства исследовались представителями персоналистского социализма, особенно во Франции (Ш. Пеги, П. Тейяр де Шарден, Ж. Маритен, Э. Мунье и др.). Однако именно в русской философской традиции, с ее, как писал С.Л. Франк, стремлением «не только понять мир и жизнь, а... постичь главный нравственно-религиозный принцип мироздания, чтобы преобразить мир, очиститься и спастись» [71, с. 85], вопросы о сущности и формах государства были обусловлены историческим и религиозно-нравственным контекстом. Можно согласиться с мнением о том, что русская философия исконно, органически развивалась в духе платонизма, т. е. была проникнута началами общей истины, в то время как в основе западной философии находилась рациональная система общегодных требований. Поэтому, если западная мысль

органично воспринимала власть как явление, обусловленное формами человеческой деятельности и сознания, применяла к ней общегодные требования и воспринимала ее чисто функционально, то русская мысль так же органично воспринимала власть как явление (верное или искажающее) самой реальности, т. е. воспринимала ее субстанционально и искала в ней не общегодности, а истины [70, с. 8].

В русской мысли, государство никогда не выступало лишь политическим институтом и юридической категорией. Для того чтобы не превратиться в Левиафана, государство должно быть «деятельно нравственным», подчинить себя религиозному началу. Политика перестает быть изолированной от духовной жизни общества областью при условии, что в основе политики будет идея не внешнего устройства общества, а внутреннего совершенствования человека, и политика будет подчинена идее воспитания.

На становление проблематики нравственного государства в нарождающейся философии Древней Руси сильнейшее влияние оказали идеологемы Константинопольского патриархата и соседних восточно-христианских государств, откуда Русь перенимает также представления о сущности, происхождении и пределах государственной власти. Целостная теория «*симфонии властей*», основной смысл которой сводился к тому, что в отношении Церкви императорская власть должна проводить политику покровительства, предохранять ее от расколов, развивать законодательно и в конечном счете привести в гармонию с государственным порядком, встречается уже в первом религиозно-философском произведении Древней Руси — «Слово о законе и благодати» митрополита **Илариона**. Иларион одним из первых в истории философско-правовой мысли утвердил определенную политико-юридическую традицию, заложил тот общефилософский фундамент, на котором будет строиться вся дальнейшая древнерусская общественно-политическая мысль. Божественная благодать для Илариона предполагает духовную свободу личности, принимающей этот дар и стремящейся к истине. Благодать «живит» ум, а ум

познает истину, писал религиозный мыслитель. Согласно его христианской историософии, центральным событием мировой истории является смена эпохи закона, установленного Богом, эрой благодати (Новый Завет). Но и духовная свобода, связанная с христианством, и истина, обретенная через благодать, требуют немалых усилий для их утверждения и защиты. Для этого, по Илариону, необходимы как нравственно-интеллектуальные усилия, предполагающие «благие помыслы и остроумие», так и государственно-политические: надо, чтобы «благочестие» «сопряжено было с властью» (подобно, к примеру, правлению Георгия — Ярослава Мудрого) [25, с. 91–101]. В сочинении киевского митрополита уже вполне ясно выражен идеал государства, имевший огромное значение для русского религиозно-нравственного сознания.

В XII в. к теме нравственного смысла власти обращается князь **Владимир Мономах**. Центральную роль в его знаменитом «Поучении» играет идея правды. Правда, по Мономаху, — это то, что составляет основу законности власти, и в этом смысле есть закон, правосудие. Но нравственный смысл этого понятия в «Поучении» гораздо шире: правда требует от властителя стать на защиту слабых («не вдавайте сильным погубити человека») и даже не допускать смертной казни. Власть не выводит того, кто ею наделен, из моральной сферы, а, напротив, лишь усиливает его нравственную ответственность, необходимость жить по правде. То, что Мономах явно не был сторонником обожествления земной власти, связано с его пониманием человека как уникальной, неповторимой личности («Если и всех людей собрать, не у всех один облик, но каждый имеет свой облик лица, по божьей мудрости» [45, с. 399]). Оценивая концепцию власти Мономаха, его нравственные и религиозно-антропологические идеи, можно сделать вывод, что уже на раннем этапе русской мысли мы встречаемся с вполне последовательным неприятием того типа идеологии, которая санкционирует высшее право одних манипулировать судьбами других людей и народов.

В Московской Руси в сознание общества постепенно все более внедряется имперская доктрина, формируется и укреп-

ляется идеология самодержавия как единственно истинного богоустановленного института власти. Христианская теократия развивается не в русле превосходства духовной власти над светской, как это было в странах Запада, а в русле присвоения государственной властью священной миссии. **Иосифом Волоцким** был сформулирован идеал теократической власти московских государей, т. е. власти, поставленной и освященной самим Богом и распространяющейся и на Церковь. В посланиях старца **Филофея** сливаются проект идеальной модели христианского государства и апологии православия, примат самодержавной власти и церковные эсхатологические мотивы. Происходит радикальное переосмысление самого института государственной власти, суть которого выразил **И.С. Пересветов**: «Государство без грозы, что конь без узды».

И все-таки идея нравственного стержня высшей власти сохранялась, в том числе благодаря знакомству некоторой части интеллектуальной и политической элиты с раннепросветительскими доктринами. **Иван Тимофеев** в своем «Временнике» уделяет значительное внимание проблемам происхождения и сущности власти, обосновывает вывод о сословно-представительном правлении как лучшей форме организации государственной власти, размышляет о причинах беззаконий во времена Ивана Грозного, развивает идею сопротивления народа произволу властей. **Юрий Крижанич** среди большого круга проблем, рассмотренных в работе «Политика», напротив, подчеркивает угрозы для общества, таящиеся в ослаблении власти. Поэтому, с одной стороны, он отрицает право народа на восстание, за которым следует хаос, ослабление власти и угроза утраты государства, с другой же — разрабатывает совокупность гарантий от тирании, обращая особое внимание на роль законов в этой системе гарантий [34, с. 592–595].

XVIII столетие в русской политической мысли проходило под знаком идеи абсолютизма, при этом внимание российских авторов концентрировалось на концепции «просвещенного абсолютизма», со своеобразной трактовкой таких понятий европейского Просвещения, как «общественный договор»,

«естественное право», «разделение властей». В указанном направлении развивали свои взгляды **И.Т. Посошков, Ф. Прокопович, В.Н. Татищев, М.В. Ломоносов**, отчасти **М.М. Щербатов** и др., рассматривавшие государство в качестве гаранта общего блага, как силу, способную обеспечить «общенародную пользу» и внимать разуму подданных.

Век, наиболее характеризующий общественное сознание в России, — век XIX, когда русский народ, по словам Н.А. Бердяева, «высказал себя в слове и мысли». В XIX и начале XX в. вопросы государственного устройства занимали одно из основных мест в работах русских философов. Теоретики различных течений либерализма, консерватизма, революционного радикализма по-разному осмысливали центральные проблемы и темы политологии: власти и государственного устройства, свободы личности, «права и прав», оптимальных для России форм правления и демократии, разрабатывали оригинальные концепции правового государства. ***Вся русская социально-философская и политическая мысль билась над тем, как утвердить в обществе личностное начало, одновременно сохранив в нем начало национальное и государственное.***

Даже *радикально-революционное* направление отечественной политико-правовой мысли, представители которого (**Н.Г. Чернышевский, Н.А. Добролюбов, М.А. Бакунин, П.Л. Лавров, П.Н. Ткачев, Г.В. Плеханов, В.И. Ленин**) исходили из тезиса о классовой сущности государства, морали и права и признавали естественность насильственных форм смены социального устройства, тем не менее содержало в своих программах учение о демократической модели социалистического государства как переходной стадии к идеальному сообществу свободных общин.

Несомненно, стоит отдать должное *либеральной* политико-правовой мысли дореволюционной России. Воззрения **К.Д. Кавелина, Б.Н. Чичерина, Г.Ф. Шершеневича, Н.М. Коркунова, Б.А. Кистяковского, П.И. Новгородцева** и др. основывались на признании тесной взаимосвязи государства, права и нравственности, содержали значительную духовно-нравственную

составляющую, выразившуюся в идеях свободы, прав человека, законности и справедливости, первостепенной важности нравственных начал государства и права, необходимости эволюционного характера социальной трансформации. Однако все построения упомянутых философов и правоведов, «грешившие» несколько отвлеченным и однобоким подходом к осмыслению исторического опыта как Запада, так и России, не вышли за рамки либерального варианта концепции правового государства.

Концептуальный тупик, в котором оказалось данное направление в начале XX в., иллюстрируют рассуждения **С.А. Котляревского**. Будучи безусловным сторонником модели правового государства, он признал, что ее реализация полностью не достижима, к тому же сопряжена с насилием и повсеместно ведет к кризису правосознания. Государство неразрывно связано с принуждением и насилием, которые вытекают из стихии силы, составляющей его основное ядро; оно в самых высших своих формах все же рассчитано на глубокие несовершенства человеческой природы. Это значение силы для государства, по мнению правоведа, определяет и роль права в нем. Он считает, что «право никогда не может служить самоцелью, никогда оно также не может вытеснить основной стихии государства — силы». По мнению мыслителя, «оно (государство. — *И.Т.*) глубокими корнями связано со стихией насилия и эгоизма, лишь в известных пределах может в нем воплотиться верховенство права, в меньших — господство справедливости, а в еще меньших — справедливости высшей, расширенной до благости» [32, с. 404]. Совершающийся в правовом государстве процесс «взаимопроникновения права и силы» никогда не может привести к их полному слиянию. С точки зрения Котляревского, «единственное, о чем здесь можно говорить, это об их взаимном сближении, их устанавливающейся относительной гармонии, одной стороной которой являются и столь разнообразные на протяжении веков разрешения проблемы правового государства». Однако правовое государство, по его мнению, никогда не перестанет быть организацией силы, оно

лишь «все явственнее оказывается не только организацией силы, но и организацией права».

По-настоящему оригинально и вместе с тем глубоко и основательно подойти к решению поставленной проблемы удалось лишь тем, кто восстановил идейную связь с концептуальным наследием допетровской Руси, синтезировал православный и западный духовный опыт и сформулировал **Русскую идею**, поместив либерально-просветительские доктрины естественного права, правового государства, а также классические философские системы (Канта, Гегеля и др.) в ее контекст, переведя их из области отвлеченной логики в область человеческой истории.

С одной стороны, Национальная идея (американская, китайская, русская и т. д.), т. е. систематизированное обобщение национального самосознания, определение смысла существования того или иного народа, общего для его подавляющего большинства комплекса стремлений, обладает некоторыми чертами социального мифа. Но отнюдь не каждый социальный миф фальшив по существу. **Национальная идея имеет объективную основу в бытии народа, формируется исторически, являясь необходимым результатом развития общественного сознания.** Она объединяет в себе философское, художественно-образное и научное понимание социальной действительности, факты, логику и ценности, выступая важнейшим показателем духовной зрелости общества, способности национально-государственного организма бороться за выживание в мировых катаклизмах. Органическая взаимосвязь всех сторон общественного бытия обуславливает необходимость признания прямой зависимости экономического роста и социального благополучия от духовного состояния общества, т. е. его ценностей и идеалов, уровня исторического самосознания, мировоззренческого единства и ясного понимания стратегических задач.

Целесообразно привести мнение А.П. Андреева и А.И. Селиванова, полагающих, что «Русская идея»... есть комплексное понятие для обозначения характера русской традиции и ее

состояний. Она представляет собой целостность, которая включает в себя *идею-дух (идею-смысл) и идею-цель*» [3, с. 112]. Русская идея как дух и смысл метафизична и по-разному реализуется в различные эпохи, обретает конкретные земные формы (идеи-цели). Причем всякая идея-цель определяется идеей-смыслом, принципами организации духа (традицией) и жизнеспособна лишь в том случае, если отвечает ему. Таким образом, концепция нравственного государства может выступать как исторический вариант идеи-цели.

В трудах *славянофилов* тема связи нравственности и государственности рассматривается в контексте идеи уникальности исторического пути России, общемирового значения традиций русской религиозной и народной жизни. Славянофилы противопоставляют российское «просвещение» западному через категории «цельность» и «раздвоенность». «Цельность» представляет собой совершенное единство нравственно-религиозных и социально-политических начал исторического бытия.

А.С. Хомяков утверждал, что законы государства (позитивное право) сами по себе не обладают высшей ценностью. Они производны от нравственных законов, укорененных в религиозно-метафизических началах народного бытия: «Участь... общества гражданского зависит от того, какой духовный закон признается его членами и как высока нравственная область, из которой они черпают уроки для своей жизни в отношении к праву положительному» [74, с. 240]. Таким образом, высота определяемого религией нравственного закона открывает возможность позитивного исторического развития народов. Следовательно, государственные, правовые и религиозные институты, согласно славянофильской доктрине, должны представлять собой конкретно-историческое воплощение принципов христианской духовности. Построенное на таких началах общество, считает Хомяков, действует «как живое цельное лицо».

Русская история, по мнению философа, сочетает в себе начала «цельности» — нравственное и онтологическое совер-

шенство Православной Церкви, согласующееся с характерными чертами славянской ментальности, общинным бытом, и «раздвоенности» — историческое несовершенство социальных и политических институтов. Недостаточно полное воплощение принципа «цельности» в русской жизни он объясняет слабостью веры, что привело к разрыву между обществом и государством. При этом Хомяков приходит к мысли, что «раздвоение» в сфере государственных и общественных начал имело следствием противоречивость развития Руси. С одной стороны, в ее прошлом «...ничего доброго, достойного... Везде... безграмотность, неправосудие, разбой, крамолы, угнетение, бедность». С другой же — согласие сословий, смирение власти, «свобода чистой и просвещенной Церкви» [73, с. 457–458].

Однако все пороки исторического развития Руси кажутся мыслителю преодолимыми; нравственные недостатки являются не исконным злом, а неполным развитием сил добра в общественном бытии. История же Запада, по его мнению, в отличие от истории Руси, представляет пример «раздвоения коренного», поскольку оно охватило не только сферу государственной, но и религиозной жизни. Обращаясь к своей истории, западные народы видят в ней лишь «раздвоение и борьбу», и чем дальше вглядываются они в прошлое, тем худшие картины предстают их взору.

Таким образом, А.С. Хомяков утверждает нравственную возможность преображения исторического бытия и развития государства, в результате которого возродившаяся Россия долго будет находиться в центре мирового развития.

В философии **Вл.С. Соловьева**, в рамках парадигмы **бого-человечества**, государство как форма организации человеческого общества подпадает под действие тех же нравственных норм, что и общество, а до него отдельный человек. Однако у нравственного содержания государства есть и особенности: государство, по Соловьеву, есть «собираательно-организованная жалость», ибо основным смыслом существования государства есть защита слабых и обиженных (защита мирных граждан от преступников и воинственных соседей, помощь людям во

время различных бедствий и т. п.). В целях обеспечения этой защиты государство может, а часто просто обязано, прибегать к определенной мере насилия. Пока нравственный идеал окончательно не овладел сердцами людей, государство необходимо как внешний предел человеческой свободы.

Соловьев выделяет две основные задачи государства. Первая, *консервативная*, заключается в том, чтобы охранять основы общежития, без которых человечество не могло бы существовать, мешая ему вновь вернуться к первобытной дикости. Вторая, *прогрессивная*, налагает на государство обязанность улучшать условия человеческого существования и содействовать свободному развитию всех человеческих сил и возможностей, без чего невозможно наступление более совершенного состояния.

Хотя императив жалости проявляется еще в государствах Древнего мира, по-настоящему воплотиться идеал нравственного государства, по мнению Соловьева, может только в государстве христианском. Отличие христианского государства от языческого состоит в том, что язычники ошибочно полагали, будто нравственное значение государства заключено в нем самом; в действительности же, государство, как и любое другое тело, индивидуальное или собирательное, «не имеет своей жизни от себя, а получает ее от живущего в нем духа... Совершенное же тело есть то, в котором живет Дух Божий. Поэтому христианство требует от нас не того, чтобы мы отрицали или ограничивали полновластность государства, а чтобы мы вполне признавали то начало, которое может дать государству действительную полноту его значения, — нравственную его солидарность с делом царства Божия на земле, при внутреннем подчинении всех мирских целей единому Духу Христову» [59, с. 531]. Кроме того, христианское государство должно находиться в теснейшей связи с другой, высшей, частью организации собирательного человека — с Церковью.

Церковь и государство суть части одной и той же богочеловеческой организации. Но в Церкви божественное полностью преобладает над человеческим, и человек выступает, по большей

части, как пассивный объект божественного воздействия; та же человеческая деятельность, которая существует, в основном направлена на внутренние, духовные сферы. Наоборот, государство есть сфера, где преобладает человеческое начало, по преимуществу направленное на внешние объекты. Между Церковью и государством существует своего рода разделение труда: Церковь занимается духовной сферой человеческой жизни, а государство создает нормальные условия для его физического существования и обеспечивает безопасность и комфортную среду для свободного развития всех и каждого. По Соловьеву, «нормальное отношение между Церковью и государством состоит в том, что государство признает за вселенской Церковью принадлежащий ей высший духовный авторитет, обозначающий общее направление доброй воли человечества и окончательную цель ее исторического действия, а Церковь предоставляет государству всю полноту власти для соглашения законных мирских интересов с этой высшей волей и для сообразования политических отношений и дел с требованиями этой окончательной цели, так чтобы у Церкви не было никакой принудительной власти, а принудительная власть государства не имела никакого соприкосновения с областью религии» [59, с. 532].

Таким образом, задача государства в теории В.С. Соловьева заключается в том, чтобы удерживать силы зла в известных пределах до тех пор, пока человеческая воля не созреет для решительного выбора между абсолютным добром и безусловным злом. Однако такое принудительное действие государства должно ограничиваться вполне конкретными пределами: государство не должно подавлять ту свободу самоопределения человеческой воли, которая служит необходимым условием истинного «богочеловеческого» единения. Мыслитель писал: «Правило истинного прогресса состоит в том, чтобы государство как можно менее стесняло внутренний нравственный мир человека, предоставляя его свободному духовному действию церкви, и вместе с тем как можно вернее и шире обеспечивало внешние условия для достойного существования и совершенствования людей» [59, с. 533].

Поиски гармонии интересов общества и свободы личности, сущности демократии, нравственной политики продолжил **Н.А. Бердяев**.

Главная тема работ Бердяева — свобода личности, которой противостоит враждебное родовое начало (в образе Великого Инквизитора), проявляющееся в истории церкви, сжигающей еретиков; в тоталитарном государстве; в цивилизации, разрушающей духовность и культуру; в «безбожном», «централизованном» социализме, экзальтирующем революционную волю и «коллективирующем совесть и сознание». Его отношение к государству менялось, но в целом он отрицал государство как «царство Кесаря», символами которого во все времена были равная для всех похлебка, политический макиавеллизм, полиция, шпион и палач.

Бердяевская концепция государства как элитарной демократии построена на принципе иерархизма и не приемлет ни самодержавия, ни буржуазной демократии с ее «формальным абсолютизмом народовластия». Для него демократия как «большинство голосов, или механика количеств» ведет не к царству лучших, а к власти неуправляемой и безответственной толпы. Демократия — это прежде всего власть над собой, самодисциплина и самовоспитание личности, а в общественном аспекте — избрание во власть лучших, т. е. личностей, осознающих свою великую ответственность и возлагающих на себя великие обязанности. Эта власть лучших должна быть порождена из самых недр народной жизни, должна быть имманентна народу, выступать его собственной потенцией, а не чем-то навязанным ему извне, поставленным над ним. Сила демократии не может быть абсолютной, неограниченной властью, она ограничивается ею самой выдвинутыми качествами. Идею демократии нужно противопоставить идею самоуправляющейся нации [9, с. 226–232].

Итоговым результатом политического философствования *консервативно-охранительного* направления стали в начале XX в. работы **Л.А. Тихомирова**, который предпринял попытку синтезировать самодержавие с религиозно-нравственными

идеями соборного общества. Он разработал концепцию **консервативного персонализма**, поскольку только в способности власти оценить личность человека, ее самобытность, ее естественное право проявляется степень этичности государства, его способности к гуманитарному, культурному творчеству.

Тихомиров стремился установить связь между формой Верховной власти и нравственно-религиозным состоянием нации. Мыслитель считал, что возникновение различных форм политической власти зависит от того, какой силе доверяет нация. Если нация отдает предпочтение силе количественной, то неизбежно в государстве господствующей становится демократия. Если силе качественной, разумной, то возникает аристократическая форма правления. А если нация наиболее доверяет нравственной силе, обусловленной всеобщим идеалом, то верховной властью становится монархия. В отличие от деспотии истинная монархия (самодержавие) связана с верховенством нравственного идеала, что возможно при свободном союзе государства с церковью и законосовещательным народным представительством: «В нашем идеале не разделение, а союз: союз людей с Богом, государства с Церковью и братский союз людей между собой, когда мы все сознательно работаем на устройство нашей общей великой семьи — Святой Руси, заботясь о справедливости в нашей жизни и о том, чтобы все могли развиваться и восходить по мере сил к совершенству, взаимно помогая в этом друг другу» [67, с. 14].

Соединение идей консервативного направления с юридическим подходом было осуществлено в учении **И.А. Ильина**.

Исходным пунктом философии Ильина является религиозно-нравственная основа индивида; вопросы природы человека, его происхождения и назначения, места в мире занимают ведущее положение. Мыслитель убежден, что духовное развитие личности предопределяет духовное развитие социально-политической сферы. Первым олицетворением нравственности является сама личность, а государство выступает как средство, с помощью которого личность обретает полноту духовного бытия. Притом что Ильин никогда не умалял роли права в го-

сударстве, его политическая философия, скорее, представляет учение не о правовом государстве, как у Гегеля, а именно о нравственном государстве, в котором главным признаком и основанием существования государства является духовное единство народа. Для него не право определяет нравственность, как у Гегеля, а нравственность человека в отдельности и общества в целом определяет право.

Для Ильина нравственность неотделима от духовной сущности человека, и в установлении моральных норм единственным авторитетом является голос совести, живущий в глубине каждой души. Но веление совести не имеет разумно-логического характера. Поэтому моральные нормы представляют собой указания совести не сами по себе, а выраженные в форме грамматических предложений и логических суждений.

Начальным элементом любой формы социальной общности, по Ильину, является нравственный человек, который относится к окружающей его социальной действительности с позиции естественного права. Исходной точкой в естественно-правовой концепции стало признание того, что основные права граждан не даруются кем бы то ни было, а изначально принадлежат каждому и вытекают из самого понятия личности, наделенной достоинством, свободой и сопричастностью высшему началу жизни. Личность с ее неотъемлемыми правами и свободами является для государственной власти той границей, за которой начинается самостоятельная сфера ее деятельности, неподвластная государственному вмешательству. Государство распоряжается лишь теми полномочиями, которые ему доверили его граждане.

Примечательно, что, исследуя политические режимы, И.А. Ильин признавал в то же время авторитарный режим наиболее предпочтительным, т. к. он не претендует на тотальное государственное регулирование. В.А. Гусев справедливо отмечает, что Ильин усматривает смысл авторитаризма «не в насилии, а в воспитании граждан, в укреплении роли права и хозяйственной самостоятельности человека. Его главный аргумент — авторитет, а не сила» [14, с. 125]. «Формальная»

демократия для Ильина совершенно неприемлема. Русский мыслитель пишет о «творческой» демократии, сущность которой выражается в наличии «искусства свободы» у народа, высоком уровне правосознания, хозяйственной самостоятельности граждан, сформированности их личных качеств, таких как преданность Родине, ответственность, гражданское мужество, лояльность, наличие минимального уровня образования и политического опыта, т. е. участник политического строя рассматривается как свободная творческая личность, занимающая стойкую гражданскую позицию и участвующая в судьбе своей нации и своего государства.

В учении И.А. Ильина важнейшую роль играет категория правового сознания, понимаемого как особого рода инстинктивное правочувствие, в котором человек утверждает свою собственную духовность и признает духовность других людей. Основные аксиомы правосознания: чувство собственного духовного достоинства, способность к самообязыванию и самоуправлению, взаимное уважение и доверие людей друг к другу. Эти аксиомы учат человека самостоятельности, свободе и солидарности, духовной воле. Через правосознание в государстве соединяются правовое и духовное начало: государственное правосознание связано с нравственным развитием личности, подчиняется доброй воле. Значение правосознания для жизни государства раскрывается следующим образом: право и государство создаются для внутреннего мира и осуществляются через правосознание, в государстве соединяются правовое и духовное.

При этом «правильное» государство не может реализоваться в каком-то одном-единственном варианте и не учитывать традиции, социокультурный опыт конкретного национально-государственного организма. Оно может мыслиться не как отвлеченный идеал, а как соответствие государственности форме развития правосознания конкретного народа. Как идеал, «наиболее совершенна та политическая форма, которая, согласно Ильину, соответствует основным и неизменным аксиомам правосознания и обращается в душах граждан именно к этим

аксиоматическим основам гражданской жизни». Государственная форма есть не отвлеченное понятие и не «политическая схема», безразличные к жизни народов, а строй жизни и живая организация народа. Именно «живое правосознание народа, — подчеркивает мыслитель, — дает государственной форме осуществление, жизнь, силу; так, что государственная форма зависит прежде всего от уровня народного правосознания, от исторического нажитого народом политического опыта, от силы его воли и от его национального характера» [26, с. 27].

Движение **евразийства**, сформировавшееся в кругу молодых эмигрантов под воздействием войны и революции, олицетворяет собой выход на новый уровень в понимании нравственной сущности государства. В той исторической обстановке, которая сложилась в России в 1920–30-х гг., когда традиционные правые идеологии уже не выдерживали натиска современности, евразийцы выстраивают свой проект новой России — Евразии, охватывающий все общественные, идеологические, социальные и экономические уровни. Евразийцы полагали, что век коммунистического режима не долговечен, и, когда он падет, на смену абстрактной коммунистической идеологии должна прийти идеология истинная, «принципиально иная, сознательно религиозная, православная и не отвлеченно-интернациональная, а евразийско-русская» [55, с. 59]. В основании постсоветской России должны лежать религиозные и нравственные принципы, находящие свое выражение в силе любви, солидарности, жертвенности, служении и подвиге. Мораль и нравственность, с точки зрения евразийских теоретиков, являются основополагающим моментом для устойчивого и стабильного государственного устройства. Сильное государство — это государство, в котором право подчинено морали и религии, его надежным фундаментом выступает твердый нравственный стержень такой личности, для которой приоритет соборного целого стоит на первом месте. Евразийцы мыслили будущее идеальное государство «государством Общего Дела», где каждый гражданин способен пожертвовать собой во благо государства, а оно, в свою

очередь, создает для него условия для полного духовного совершенствования.

В основу евразийского проекта легла теория государственно-правовых отношений Н.Н. Алексеева, одним из основополагающих моментов которой является вопрос о расстановке приоритетов между правом, религией и нравственностью как социальными регуляторами. Отрицая концепцию «естественного права» в силу того, что она культивирует образец западного права, которая для русского сознания всегда оставалась нераскрытой, Алексеев заменяет ее концепцией «правообязанностей». Государство обязано служить своим гражданам, заботясь об их благополучии, и граждане, в свою очередь, должны служить своему государству, осуществляя, таким образом, все вместе «общее дело». В таком государстве все служит всему, осуществляя роль, заданную целым. Служение же и жертвенность есть понятия нравственные и религиозные. Поэтому и государство — явление по идее своей более нравственное, нежели правовое. «Служить можно и должно не только по праву, но и, главным образом, по глубоким духовным эмоциям, по чувству долга и по любви» [1, с. 532].

Образ нового государства ассоциируется у евразийцев с идеей государства **гарантийного**. Противопоставляя гарантийное государство государству релятивистическому, евразийцы мыслят его как учреждение, обеспечивающее осуществление некоторых постоянных целей и задач. Это государство исключительно с положительной миссией. Государство гарантийное не должно руководствоваться стремящимися к совершенной цельности философским или религиозным мирозерцанием, не должно силой внушать это мирозерцание гражданам и принуждать их к исповеданию строго определенной системы идей любыми доступными ему средствами. То есть гарантийное государство не является государством доктринальным. В нем обеспечивается проведение в жизнь некоторых положительных социальных принципов, некоторой стабильной социально-политической программы, которая рассчитывает на всеобщее признание со стороны людей весьма различных философских,

религиозных и научных убеждений. Формируя у своих граждан не мирозерцание, но «общественное мнение», государство гарантийное построено на «внешней правде», на «общественном признании», а не на «исповедании». Иными словами, согласно евразийской концепции, государство гарантийное является государством правовым, где право имеет новое, вложенное в него евразийцами значение. Права граждан в таком государстве должны быть гарантированы обязанностями государственного целого.

Главным признаком гарантийного государства является его *демотичность*. Подробно анализируя смысл термина «демократия», Алексеев выделяет два его значения. В широком, социальном смысле, описанным еще в древности Периклом, демократическое государство характеризуется следующими принципами: постоянным стремлением к благу наибольшего количества своих граждан; провозглашением равенства всех перед законом; оказанием человеку почести для того, чтобы вознаградить добродетель, а не для создания привилегии. Эти характеристики раскрывают «абсолют» демократической идеи. Более узкий смысл понятия «демократия» заключается в самоуправлении народа. Ключевой принцип здесь — политическое равенство, равенство главным образом в управлении государством. Это плебисцитарное значение демократии. Определяющим здесь является способность и желание голосовать. То есть самоуправление, голосование, выборы — все это лишь средства, при помощи которых государство осуществляет свои цели. Таким образом, первое понятие термина «демократия» должно называться демотией, поскольку в нем речь идет «о социальном содержании государства, о его истинно «народном» характере» [1, с. 383]. Второе понятие концентрирует в себе соответствующий филологическому содержанию слова смысл: демократия, по сути, есть народоправство. Постулаты, лежащие в основе первого смыслового содержания, отражают, по мнению евразийцев, истинное значение гарантийного государства, государства, построенного по принципу социальной справедливости. Демотия — это цель государственного устройства, основной

«гарантией» демотического государства является нравственность, нравственное чувство народа, «демократия есть только средство для упрочения демотического порядка».

Гарантийное государство — это государство, служащее определенной идее, поэтому его также можно назвать *идеократическим*. Соответственно, режим, главенствующий в гарантийном государстве, евразийские мыслители называют демотической идеократией либо идеократической демотией, что констатирует сочетание статического и динамического моментов, постоянного и подвижного. Постоянство олицетворяют собой постоянная цель, выраженная в утвержденной в конституции идее, и принципы государственной деятельности, а народ, а точнее, его изменяющиеся потребности, интересы и вкусы, олицетворяет собой момент движения и развития. «Принцип и народ в известном смысле нераздельны — идея нема без народа, народ слеп без идеи» [1, с. 384].

Правящий слой в гарантийном государстве должен состоять исключительно из людей, свободных от себялюбия и любого проявления эгоизма. Это не бюрократическая организация, а воплощение «принципов высшего духовного общения», «не-что вроде духовного ордена, который призван водить морально, а не насильственно» [1, с. 589]. Характерная черта ведущего слоя — способность жертвовать собой ради идеи. Такую «идею-правительницу» Алексеев называет «эйдос», и, по его замыслу, она должна отражать не субъективную убежденность в истине, а быть истиной объективной. По словам мыслителя, «эйдос, в отличие от психологически окрашенного слова «идея», не есть одно из возможных многочисленных понятий о существующем, но необходимый, цельный, созерцательно и умственно осязаемый смысловой лик мира» [1, с. 592]. Ведущий слой должен обладать знанием высшего эйдоса, ему должна быть открыта высшая религиозно-философская истина, которой он призван служить и которая не может не объединять его в одно целое. Идея-правительница совершенного государства должна быть такова, что ради нее правящий слой должен быть готов пожертвовать собой, и жертва эта приносится только

лишь во благо какого-то общего дела, во благо всего общества, утверждая тем самым господство нравственных начал.

В СССР, в условиях искусственной политической однородности и идеологической замкнутости, официального характера парадоксальной идеи отмирания государства при коммунизме через тотальное расширение функций и полномочий социалистического государства, особых условий для свободного дискурса по проблематике нравственной сущности государства объективно не было. Тем не менее, «переварив» крайности революционно-классового подхода, советский режим сформировал систему нравственных норм и императивов, в целом соответствующих гуманистическим идеалам и отчасти воплотившихся в практике общественного бытия. За почти три четверти века существования СССР в нем сложилась особая коллективистско-социалистическая советская ментальность, которая странным образом соединила в себе архетипы русской общинности и православной нравственности с марксистским экономоцентризмом, рабочим коллективизмом и «моральным кодексом строителя коммунизма». По словам В.Е. Семенова, «тезис» почти тысячелетнего развития православной Руси-России, столкнувшись с «антитезисом» почти вековой стремительной трансформации Советской России-СССР, в принципе смог дать некий позитивный «синтез» [56, с. 92]. И лишь растущее господство догматизма не позволило СССР эволюционировать в направлении формирования более органичной социальным потребностям и ожиданиям модели социально-политического устройства.

Разрушение Советского Союза и последовавший за тем системный —экономический, политический и духовно-нравственный — кризис страны вследствие квазилиберальных «реформ» вновь поставил проблему построения теории взаимоотношений государства, права и нравственности.

Проблемы власти и права, правового государства, сущность и назначение нравственности в человеческом обществе получили рассмотрение в рамках философских, теоретико-правовых, этико-правовых, историко-правовых, социологических, культу-

рологических, политологических и исторических исследований таких авторов, как Н.И. Азаров, С.С. Алексеев, И.А. Гобозов, А.А. Гусейнов, Г.В. Мальцев, А.С. Панарин, В.И. Приленский, В.И. Шамшури и др. За последние два с половиной десятилетия было глубоко осмыслено и актуализировано идейно-теоретическое наследие выдающихся представителей русской общественно-политической и правовой мысли XIX — начала XX в.

В рамках столь значительного междисциплинарного направления исследований сложился круг ученых — историков, социологов, философов, — которые восприняли идею нравственного государства в качестве четко определенного базового концепта и разрабатывают проблемы его конструирования, видя в нравственном государстве историческую неизбежность и путь выхода России и мира из глобального кризиса.

В начале XXI столетия, в переломный момент широкого осознания российским интеллектуальным сообществом тупиковости выбранной модели реформирования и потери всяких либеральных иллюзий, вышла в свет работа **В.А. Шемшука**, контекстом которой стала мысль о том, что восстановить веру российского человека, с которой тысячелетиями жила Россия, устранить противоречие между старым и новым, положить конец обнищанию народа и разграблению государства может помочь только внедрение этических принципов, вытекающих из народной философии и национальной морали. Шемшук устанавливает прямую связь между содержанием морали, его соответствием, во-первых, национальной традиции, а во-вторых, идеалу всесторонне развитой личности и жизнеспособностью общества и государства. Он отмечает, что человеческие отношения «организуют общество, если строятся на живой морали (способствующей выживанию), или дезорганизуют его, если подчинены другой морали. Чем выше моральные принципы во взаимоотношениях людей, тем больше возможностей у члена общества реализовать себя, тем богаче становится государство» [78, с. 8]. Общество и государство, в основе отношений которого лежит мораль, имеет

обратные связи, всегда адекватно реагирует на изменение внешних условий, и потому живо, в то время как государство, строящееся на формальных отношениях, обратных связей не имеет, и поэтому мертво.

Шемшук выделяет семь основных моральных принципов, способствующих укреплению жизнеспособности социального организма:

- 1) *терпимость* (в значении отрицания бессмысленной агрессивности);
- 2) *уважение* (в том числе властью — общества, достижений науки, искусства);
- 3) *культурная преемственность*, связь поколений;
- 4) *соответствие*, т. е. ответственность каждого, в том числе представителя власти за собственные действия, разумность изменений;
- 5) *соизмеримость*, т. е. адекватное реагирование на возникающие проблемные ситуации;
- 6) *открытость*, не ухудшающая параметры общества;
- 7) *сотрудничество*, согласование сознаний отдельных людей.

По его мнению, «претворение этих семи принципов морали в законотворчество и в жизнь оживит и одухотворит государство. Эти принципы способствуют его выживанию в экстремальных условиях и являются источником внутренней силы в эволюционных преобразованиях человека» [78, с. 31]. Неудачи же попыток создания этического государства в истории (Древняя Спарта, иезуитское государство в Парагвае, исламские государства, социалистическое государство) он объясняет тем, что в основу жизнедеятельности закладывались лишь конкретные моральные предписания, которые, в отличие от моральных принципов, не соответствуют признакам жизни и поэтому не могут в полной мере обеспечить человеку соблюдение всех его прав и свобод.

Основным организующим центром дискуссий по указанной проблематике выступает в последние годы Центр проблемного анализа и государственно-управленческого проектирования, возглавляемый **С.С. Сулакшиным**.

Согласно концепции С.С. Сулакшина, вектор социальной эволюции выстраивается от животного императива существования к осознанному, а затем и к нравственному (духовному). Соответственно этой эволюции, исторически меняются формы организации общежития человеческих сообществ, в частности государства.

История эволюции государственности выглядит следующим образом.

I. *Протогосударство* (семья, род, племя).

II. *Правовое государство* 1-го (традиционного, деспотического) и 2-го (либерального) типов, когда основные общественные отношения подчиняются правовым предписаниям, зафиксированным обязательными нормативно-правовыми правилами. Это подчинение поддерживается насилием и объективно выражает интересы меньшинства. Даже в своем либеральном варианте правовое государство направлено в исторический тупик, поскольку оно индивидуализированно и принципиально нарушает социализированность сообщества, поведения и результатов деятельности человека.

III. *Социальное государство*, стремящееся учитывать интересы большинства, но главным образом интересы материальные.

IV. *Нравственное государство*, цель которого — достичь такого состояния, при котором общественные отношения строились бы на основе нравственных ценностей-мотиваторов.

По мнению Сулакшина, абсолютная нравственность как социальность, социализированность, требует определенного состояния институтов, права, механизмов, порядков, процедур в деятельности государства. Так у государства возникает повестка для строительства этих самых институтов. Прежде всего, этот подход должен быть закреплен, запрограммирован в главном документе страны — в ее Конституции, которая программирует развитие государства и сообщества в направлении нравственности или, наоборот, безнравственности (последнее, утверждает Сулакшин, происходит сегодня ввиду неолиберальной действующей Конституции) [63, с. 102]. Ре-

формированная Конституция должна содержать уже в своей преамбуле понятия «нравственное государство», «Народ России» как союз русского народа и всех братских российских народов, «жизнеспособность России», «высшие ценности России», а в основной части — статьи о публичной общественной оценке государственных органов и должностных лиц, единстве прав и обязанностей граждан, обязанности государства свести к минимуму неравенство в социальных условиях и возможностях отдельных лиц и социальных групп, регулировании государством массового информационного воздействия в целях обеспечения общественной нравственности, ограничении ренты и ростовщичества, запрете пропаганды нездорового и безнравственного образа жизни, единстве образования и воспитания, воспитании личности в духе патриотизма, трудолюбия, коллективности, взаимоподдержки, милосердия, развитии цивилизационно-идентичного сознания личности и формирования ее как свободного и ответственного гражданина, обеспечении доступности учреждений культуры.

С.С. Сулакшин отмечает, что в вопросе о путях реализации модели нравственного государства особое значение имеет цивилизационная идентичность: «Для России это особенно важно. Здесь заложен провокативный момент, который связан с саморефлексией русских людей, с рефлексией российского сообщества в мировом масштабе: что нас отличает от других народов, что дает нам право на установление целеполаганий для мира на собственном примере, чтобы мир шел к очеловечиванию, а не к деградации по либеральным или социалдарвинистским теориям? Важно понимать, что Россия — это именно Россия, отдельная страна, с собственным кодом успешности, с собственными потенциалами и ценностями» [64]. По его мнению, «неухоженная», «пьянствующая» современная Россия имеет право на призыв о нравственном государстве, о нравственном мире, исходя из собственной планетарной исторической судьбы. В свое время особые климатические и геополитические условия сформировали в Европе и России две разные этические системы, которые легли в основу госу-

дарственности. Этическая система Запада — индивидуализм: общество противостоит государству, давит и требует от него. Чужих в этой системе нет, но нет и своих: каждый сам по себе, каждый против другого. Этическая система, характерная для России, — это коллективизм, мир, общество, которое порождает государство, а государство при этом заботится, формирует, форматирует общество. Но для того чтобы быть провозвестником, глашатаем будущего, нравственного будущего человечества, современная Россия должна сама стать примером и образом, а может быть, даже и образцом. Поэтому сегодня она должна думать не только о себе, но и о мире — таково ее назначение, смысл и суть. «Мегасудьба человечества и мегасудьба России сегодня корреспондируют. И так оно и будет, несмотря на сегодняшнее российское временничество» [49].

По инициативе Центра в мае 2011 г. в Москве была проведена Всероссийская научная конференция «Нравственное государство как императив государственной эволюции», участники которой затрагивали не только фундаментальные вопросы развития государства, но и актуальные социально-экономические, политико-правовые и духовные проблемы его современной эволюции; по ее итогам был выпущен сборник статей. Дальнейшее освещение и развитие теория нравственного государства получили в рамках коллективной монографии под общей ред. С.С. Сулакшина «Национальная идея России: «Моя страна должна быть, и должна быть всегда!», или О том, что должны делать власть и общество, чтобы это было так» (Т. 6, гл. 19) [47] и в работе С.С. Сулакшина «Фундаментальный контекст концепта нравственного государства» [65].

Среди прочих материалов, напрямую посвященных проблематике нравственного государства, на наш взгляд, стоит остановиться на идеях нескольких авторов.

В.Э. Багдасарян в рамках антропологического подхода соотносит выделенные типы государственности (либеральное, социальное, нравственное) с измерениями человека, аспектами его бытия. Либеральная модель относит к функциям государства только защиту биологического уровня бытия: жизни

и биологических потребностей человека. Это «государственно-намордник», для которого человек есть политическое животное, и не более того. Вторая модель государства исходит из того, что человек — существо общественное, и защищаться должен уже социальный уровень бытия. Эта модель регулирует социальные скрепы. Духовный же пласт бытия связан с нравственным государством, которое должно развивать духовные потенциалы человека.

Отвергая миф общественного договора, не имеющий исторических прецедентов, Багдасарян характеризует государство как активную силу, создающую общество и пытающееся реализовать некий общественный проект. При этом он отмечает, что традиционная модель миростроительства состояла в том, что геополитический центр одновременно был и духовным центром. Он выступал как транслятор нравственных идеалов (чаще всего связываемых с определенным религиозным учением). Модель же либерального государства, реализованная в нынешнем геополитическом центре мира, по его словам, «... выступает в большей степени как транслятор пороков. И само приобщение к этой модели миростроительства неизбежно подрывает нравственные потенциалы интегрируемой страны. Поэтому выход для России видится в формировании особого духовного пространства, не связанного с этой миростроительской моделью» [6, с. 83].

Отвергая модель либерального государства как утопию и исторический тупик для человечества вообще и России в частности, Багдасарян иллюстрирует это с помощью обширной статистики (показатели коэффициента преступности, самоубийств, алкоголизма и наркомании, рождаемости и др.). Ситуация по всем этим показателям в экономически развитых идеократических странах (таких, как Китай, Индия, Турция, Иран) выглядит гораздо более благополучное, нежели в странах, отказавшихся от различения добра и зла.

С.С. Ивановым осуществлен сжатый обзор библиографии проблемы в европейской философской мысли, начиная от Античности и заканчивая философией XX в. По его

мнению, основными сущностными признаками этического государства являются социальный характер государственности, осуществляющей публично-правовое регулирование экономики с целью обеспечения общественного благосостояния и социальной справедливости, а также оптимизация церковно-государственных отношений, регулируемых на основе принципа «симфонии властей». Утверждая концептуальную порожденность ее прежде всего христианскими теориями государственности, данный автор отмечает, что «справедливое (этическое) государство есть государство персоналистское, социальное, правовое, светское (курсив наш. — И.Т.) и федеративное, способное к формированию достойной политической элиты общества и в то же время к постоянному повышению правовой культуры общества посредством осуществления демократии участия — широкого привлечения граждан к делам общественного, производственного и государственного управления». Средством обеспечения этического характера государства может стать формирование системы органов этической власти, сформированных на основе представительства научного сообщества, верующих и атеистов» [24].

Особенно важной представляется мысль Иванова о том, что немаловажную роль в процессе нравственного преобразования сущности государства может сыграть выработка направлений государственной политики, ориентированной на морально-политическую консолидацию общества посредством содействия формированию *общенациональной идеи* (курсив наш. — И.Т.) как своеобразного способа идеологической легитимации государственной власти, разновидности интегративной правовой идеологии, который представляет собой единство определенных духовно-нравственных и социальных ценностей, признанных обществом и положенных в основу права.

Л.И. Кондрашова рассматривает проблему нравственного государства в контексте теории институциональных матриц (К. Поланьи, Д. Норт), порожденных различными способами взаимосвязи государства и рынка как двух регуляторов общественной жизни. Так называемая «X-матрица»

свойственна экономикам с институтами условной верховной собственности и преобладанием вертикальных связей, направленных к Центру и от Центра и имеющих преимущественно административно-принудительный характер. К числу экономических институтов «У-матрицы» относятся институты частной собственности, обмена, наемного труда, конкуренции, эффективности, т. е. получения прибыли за счет конкурентных преимуществ на рынке. Это породило социокультурные альтернативы, обобщенно именуемые Запад — Восток и капитализм — социализм. История показала, что несмотря на провозглашение равноценности и параллелизма двух путей общественного развития, их конвергенция маловероятна, если не исключена. Завершается эпоха насильственной унификации мира методами прямой агрессии, колонизации и пропаганды. Соответственно доктрина нравственного государства выглядит как проект нового общественного устройства, отличного от идеи реформ по либеральному сценарию. Ни о каком механическом сложении демократического государства, социального государства и правового государства не может быть и речи, ибо это предполагает сохранение прежней траектории капиталистического развития. Такого рода «сложение» — шаг вперед (по сравнению с современным общественным устройством), но в том же направлении (остается рыночная матрица с господством культа «золотого тельца» и «потребительского общества»).

По мнению исследовательницы, нравственное государство как цель общественного развития должно включать как минимум три главных компонента:

- В экономическом плане — создание смешанной экономики при государственном контроле над сферой распределения с общей нацеленностью на ликвидацию эксплуатации и всех форм принуждения к труду.
- В политическом плане — переход к подлинной демократии, предполагающей:

- 1) выборный характер формирования правительственных органов и их подотчетность избирателям;

- 2) открытый характер включения в управленческую элиту через систему выборов и экзаменов;
 - 3) отделение власти от собственности и запрет на совмещение административных должностей с предпринимательской деятельностью;
 - 4) ротация управляющих по результатам их деятельности.
- Пропаганда высоких нравственных норм и здорового образа жизни, отступление от идеалов «потребительского общества» и хищнической погони за прибылью в ущерб интересам народа и сохранению природной среды [31, с. 93].

В.И. Спиридонова в своих размышлениях акцентирует внимание на выделенной еще античной философией ценности общего блага как главного ориентира оценки моделей государства. Она отмечает, что современная либеральная доктрина фактически отказалась от идеи общего блага как системообразующей для государства. В европейском сознании метафизическая интерпретация общего блага как высшего предельного понятия заменяется материальным понятием публичных благ (уже во множественном числе). Сам статус государства в современном мире пошатнулся в связи с двумя «главными трендами», отрицающими идею общего блага: логикой развития политического либерализма и глобализацией. Политический либерализм (с его идеей мнимой автономии личности) подрывает государство «снизу», глобализация наступает на государство «сверху».

В истории русской мысли, отмечает исследовательница, напротив, устойчива традиция возвышения общего блага, желание придать ему смысл абсолютного, верховного качества. В отсутствие утилитарного правового механизма его компенсировал такой специфический российский социальный феномен, как служение. А это явление высокоидейного, духовного, этического свойства. В России все еще сохранился потенциал обращения к высшим ценностям, и прежде всего к общему благу как самоценности, как системообразующему принципу

существования государства [62, с. 77]. Еще возможен и необходим возврат категории «общего блага» в научный дискурс и, что еще более важно, — в дискуссионное поле общества. Только идея «общего блага» поможет разрешить проблему нравственного бытия государства.

И.Д. Потапов, исходя из убеждения в абсолютном, внеисторическом характере базовых моральных норм и их врожденности, видит в них средство замены официальной идеологии. Проблема для него состоит не в содержании нравственности, а в том, что в истории человечества, как бы ни вели себя правители, как бы ни воспринимал их народ, *государство само по себе не становилось нравственнее*. Отдельные государственные деятели, участники социально-политического процесса, могли менять государство к лучшему через свое личное присутствие. Но стоило этим монархам и политикам сойти с исторической дистанции — их усилия шли прахом, происходил срыв. Движение к нравственному государству останавливалось, власть вырождалась, коррумпировалась, теряла легитимность. Избыток же формальной законности способен лишь частично замаскировать хронический недостаток легитимности властных институтов (что отчетливо видно в современной России).

Истоки этой проблемы видятся данному автору в том, что над самим государством не было той инстанции или института, которые позволили бы ему поддерживать необходимый уровень нравственности. Именно поэтому никакие индивидуальные усилия, никакие классовые и социальные движения не вели к искомой цели, даже если видели свою миссию в утверждении какой-нибудь общественной морали, например социалистической, или если стремились превратить страну в «сосуд истинной веры», как предполагалось в период действия концепции «Москва — Третий Рим». Будучи достигнутым на короткий момент, нравственный уровень государства и общества не мог поддерживаться сам по себе.

Решение вопроса о путях и средствах помещения государственной политики в строгие этические рамки, по мнению Потапова, возможно через общественное осознание того, что

техническая сложность достижения этой цели не отменяет ее самой (ведь ту же самую претензию можно предъявить и «священным» теориям правового и социального государства), а главное — в создании в рамках системы разделения властей еще одного института. Новая инстанция должна возвышаться над тремя уже существующими, которые надлежит контролировать с позиций нравственности. Отличительная черта нового, *блюстительног*, института (который в современном мире не могут заменить церковные организации, хотя представители церкви могут входить в его состав) должна состоять в том, что он не должен принимать собственные решения и законы, но должен недвусмысленно оценивать решения власти всех уровней. И разумеется, обладать правом вето по отношению к любой властной инициативе с условием, что вето может быть наложено только и исключительно по нравственным основаниям. Он должен следить за соответствием содержания новых законов и их исполнения нравственным критериям; ставить рамки властным функциям, проектам и управлению; вписывать их в нравственную парадигму.

И.Д. Потапов подчеркивает, что идея нравственного государства — отнюдь не дань национально-патриотическим комплексам. Она касается всего мирового сообщества. Без нравственного преображения современное государство не выйдет из тупика, в котором оказалось. Задача России — принять этот тренд и предложить его остальному миру. В этом случае наша страна займет лидирующие позиции в процессе неизбежного исторического перехода к новому типу государства [53, с. 152].

Критика концепции нравственного государства в современном российском обществоведении реализуется главным образом представителями ультралиберальных кругов и сводится, по сути, к двум более чем сомнительным постулатам.

Первый из них состоит в отрицании возможности общенационального понимания моральных норм и ценностей. Мораль низводится до классово-корпоративных интересов или сугубо личностного толкования (дискурса). Признается реальность

либо отдельной автономной личности и локальных социальных групп, либо всего человечества. Напротив, общество, нация, цивилизация (в значении исторического или регионального типа культуры) безапелляционно объявляются чем-то отмирающим, преходящим и условным.

Второй постулат связан с демагогическими методиками негативного ассоциирования. В данном случае понятие «нравственной пропаганды» навязчиво увязывается с тоталитарным опытом. Еще мессия глобализма К. Поппер в работе «Открытое общество и его враги» надежно позаботился о том, чтобы «нравственное» направление государственной мысли в сознании читателя было накрепко сцеплено с советским коммунизмом и сразу же связывалось с преступлениями коммунистического режима. Таким образом, сама постановка вопроса о нравственном государстве оказывается табуирована.

Использование этих постулатов наглядно иллюстрируют рассуждения специалиста в области теоретической политологии **А.И. Соловьева**, заявляющего, что «если мысль о необходимости наращивания этического содержания взаимодействия государства и общества вызывает безусловную поддержку, то в сугубо аналитическом плане надо констатировать, что пока она не дотягивает до статуса теоретической модели, а в прикладном смысле (как руководство для формирования государственных политик) и вовсе оборачивается теневой стороной» [57, с. 104].

По мнению данного автора, «групповой и дихотомический характер нравственных убеждений» показывает конфликтно-генную основу сосуществования различных этических систем. И если в поле политики элементарный прагматизм способен снизить противостояние групповых интересов, то в сфере морали и нравственности многие конфликты являются по большей части непримиримыми. В государстве конфликтность морально-этических оппозиций якобы только возрастает. Поэтому единственным инструментом сближения разнородных морально-этических норм в государстве (в части ценностной универсализации гражданского поведения и в том числе

аппарата управления) выступает право, применяющее единые стандарты для всех членов общества.

Однако если бы эти представления о морали и праве соответствовали реальному положению вещей, то ни одно государство и общество не могло бы просуществовать сколько-нибудь долго, распавшись на микрогруппы. Позитивное право, как известно, вытекает, с одной стороны, из господствующей морали, а с другой — несет на себе глубокий отпечаток классовых, клановых интересов и т. п. Заменить собой мораль законодательство не способно, а попытки этой замены являются одновременно и источником и показателем глубокого кризиса общества и государства.

Соловьев противоречит сам себе, сначала заявляя, что «в рационально организованных демократиях люди и власти думают над тем, чтобы правовые нормы были более справедливыми и гуманистическими», а чуть ниже утверждая, будто «призывать бюрократию и правящий класс к соблюдению этических норм бесполезно». Так что же заставляет власти гуманизировать правовые нормы? Какая такая абстрактная рациональность, никак не связанная с моралью? Сам политолог пишет о том, что «в демократиях — по общему правилу — только гражданский контроль делает из велеречивых политиков ответственных общественных деятелей». Но чем может идеологически руководствоваться общество для осуществления такого контроля? Только моралью! Что может объединить различные социальные слои для осуществления такого контроля? Только исторически сложившиеся в таком обществе традиционные представления о нравственном и безнравственном.

Анализ подобных рассуждений убеждает в их неустранимой внутренней противоречивости, фактической ложности и политической ангажированности (об это говорит постоянное взывание к якобы положительному опыту «демократических» — читай западных — государств), которые не скрыть никаким внешним наукообразием.

Заканчивает Соловьев сентенциями о том, что за прекраснотушными мечтаниями маячит «тоталитарная идея отождест-

вления судеб человека и государства», которая «...будет работать лишь на интересы административно-бюрократической братии, желающей взять под контроль гражданские инициативы не только формально, но и морально-политически. И тогда перед обществом опять замаячит пресловутое «морально-политическое единство советского народа», которое так хорошо обслуживала всесильная политическая полиция» [57, с. 106–107].

Не вдаваясь пока в подробности того, что политическая полиция существует во всех странах мира, а наиболее сложной и разветвленной контрольно-репрессивная структура является именно в странах Запада, узурпировавших право быть главным судьей в делах о свободе и демократии, необходимо заметить, что понятие связи человека и государства (которую нелепо отрицать) здесь демагогически смешивается с их отождествлением, а нравственность, по сути, объявляется продуктом тоталитарного режима. ***Тоталитаризм возникает тогда, когда закон, выражающий волю государства, ставится выше общественной морали, когда последняя официально низводится до роли дополнительного неформального регулятора сугубо частных отношений.*** Напротив, торжество морали в общественном сознании смягчает политический режим. И основную угрозу торжества тоталитаризма в современном мире человечеству сегодня несет Запад как глобальное агрессивное сверхобщество (подробнее см. п. 2 и 3).

Таким образом, к настоящему времени исследователями в общих чертах решены такие вопросы, как принципы существования и социальные функции нравственного государства, его базовые характеристики и особенности по сравнению с правовым и социальным государством, историческая связь с последними, осуществлено обоснование настоятельной необходимости реализации данной модели в рамках российского геополитического пространства, а в перспективе — во всемирном масштабе. Вместе с тем недостаточно разработаны вопросы институциональной организации нравственного государства, способов и методик его взаимодействия с гражданским обще-

ством, наконец, путей практической реализации данной политической модели. Кроме того, необходимо более подробно раскрыть, конкретизировать, с одной стороны, содержание абсолютной морали, с другой — содержание внешней и внутренней (социальной) политики нравственного государства. Обращение к некоторым из указанных вопросов и станет предметом следующих разделов монографии.

2. Абсолютная мораль, антимораль и сверхгосударство: проблема взаимосвязи

Большая часть авторов, связанных с исследованием теории нравственного государства, связывает его потенциальное бытие с ориентацией на принципы абсолютной морали и выполнением абсолютного морального долга.

Под абсолютной моралью принято понимать некую «всеобщую», универсальную и безусловную, не зависящую от времени и обстоятельств, нравственную норму. Если есть абсолютные закономерности, одинаковые для всех людей, то должны ли быть и абсолютные правила поведения для человека, чтобы люди могли сосуществовать в гармонии и любви (или что-то в этом роде).

Также уместно вспомнить термин «абсолютная этика», введенный Г. Спенсером для характеристики абстрактной системы совершенных нравственных норм, регулирующих поведение «идеального» человека в «идеальном» обществе и выступающих в качестве мерила для оценки действия реальных людей в реальных условиях [61, с. 323–327].

Какими качествами должна обладать мораль, претендующая на звание абсолютной?

Главное из них — **безусловность**. Абсолютная мораль не зависит от внешних обстоятельств, ее применение не должно оговариваться какими-либо условиями места и времени.

Другое важнейшее свойство абсолютной морали — **всеобщность**. Эта мораль адресуется всем людям без исключения, поскольку любое избирательное применение нравственных норм сводится в конечном счете к различным «частным этикам», т. е., по существу, к какой-то разновидности «готтентотской морали».

Еще одно свойство абсолютной морали — **высшая приоритетность**, т. е. ее верховенство над всеми другими групповыми, партийными, корпоративными установками и т. д.

Далее, абсолютная мораль предполагает **взаимность**. То, что, опираясь на эту мораль, человек может потребовать от других людей, он должен требовать и от себя самого.

И наконец, важным свойством абсолютной морали является **универсальность**. Принцип абсолютной морали должен как бы заключать в себе все общепризнанные гуманные нравственные нормы, регулирующие конкретные действия человека (т. е. любая такая норма окажется лишь частным случаем этого всеобъемлющего принципа).

Абсолютный моральный долг является:

- а) *объективной* (не субъективной) нравственной обязанностью — обязанностью для всех людей;
- б) *вечной* (не временной) обязанностью — обязанностью во все времена;
- в) *вездесущей* (не локальной) обязанностью — обязанностью, действительной везде.

В истории философской этики диапазон позиций по вопросу об абсолютной морали колеблется от апологии морального абсолютизма до его радикального отрицания.

Первый подход был обоснован еще в философии Древности. Всего лишь за два века на огромном пространстве — от Китая до Греции представители совершенно разных культур совершили удивительный прорыв в этике, открыв сходные моральные принципы, послужившие основой дальнейшего развития этической мысли.

Так, **Пифагор Самосский** создал учение, согласно которому основой нравственной жизни являются просветленность сознания, гармоничность и мера в чувствах и поступках. **Пифагор** полагал, что человек должен чаще прислушиваться к голосу своей совести, должен сам воспитать в себе целомудрие, сдержанность, широту души и уважение к чужим мнениям.

Будда главными принципами морали считал духовное совершенствование, отрицание крайностей в поведении (поиск «срединного пути») и самоограничение. Провозгласив любовь ко всему сущему, индуизм и буддизм предвосхитили космическую этику: «Человек, достигший совершенства, не делает

различия между душою и всемирной природой, между собою и другим человеком». **Конфуций** провозгласил высшей ценностью земное существование, а основными добродетелями — человеколюбие, великодушие, просвещенность и следование определенным правилам (этикет). Всему этому человек должен учиться сам — и не из религиозных побуждений, а по доброй воле. Конфуций утверждал, что общественное благо и процветание государства прямо зависят от моральных качеств: «Каждый из нас, от императора до простолюдина, прежде всего должен заботиться о нравственном самосовершенствовании, т. к. это есть источник всеобщего блага».

Сократ выдвинул новую для античной цивилизации идею всеобщности и абсолютности нравственных законов. Мораль создается не только Богом, но также и людьми, вера должна контролироваться разумом, который является мерилom нравственности. Общественная полезность действий человека представлялась ему одним из важнейших моральных критериев. **Платон** полагал, что каждый человек в своей жизни призван стремиться к единой и вечной идее Добра, постигая ее «умственным зрением» своей бессмертной души. Подобно Конфуцию, он верил в зависимость состояния общества от моральных качеств людей, и надеялся, что прогресс нравственности приведет к созданию идеального государства. Он считал, что лучше самому испытать несправедливость, чем причинить ее другим, что «заботясь о счастье других, мы находим свое собственное» и что «человек любящий божественнее человека любимого». **Аристотель** утверждал, что человек, следуя своему природному общественному инстинкту и разуму, сможет понять, что только общее благо может привести его к истинному счастью, что несправедливое отношение к другим людям — это первопричина всех зол.

Раннее христианство выдвинуло на первый план общечеловеческие заповеди милосердия, любви и свободы, и благодаря христианству эти заповеди стали известны многим народам Азии и Европы (а впоследствии и других континентов). Как заметил Н.А. Бердяев, «до Христа мир не знал вселенской ре-

лигии; все религии были национальными и ограниченными» [8, с. 149]. Христианство же, по словам Вл.С. Соловьева, поставило перед человеком его абсолютный идеал, дало ему окончательную задачу для его собственной работы.

В классической европейской этике представление о морали как абсолютной точке отсчета, задающей координаты осмысленного человеческого поведения, было додумано до конца и получило концептуальное завершение в учении **И. Канта** о моральном законе как законе чистого практического разума, обладающем абсолютной необходимостью. Кант создал концепцию морального долга и всеобщей морали — так называемый категорический императив: «Если бы все поступали таким образом, чтобы их поведение совпадало со всеобщей целью человечества, то этим уже было бы достигнуто наивысшее совершенство» [28, с. 321]. Кантовские определения морали, отождествляющие ее с доброй волей, безусловным долгом, категорическим императивом, автономией воли, имеют аналитическую природу и являются развертыванием этой исходной, основополагающей идеи об абсолютном моральном законе.

Критикуя Канта, многие философы отмечали, что он не смог указать, как определить эту «всеобщую цель человечества» и почему следует повиноваться его категорическому императиву, если только он не представляет изъявления воли верховного существа. Это привело к смягчению кантовского ригоризма, достигаемого за счет того, что мораль включается в контекст культуры (например, в неокантианстве Г. Риккерта), помещается в теологическую перспективу (феноменология М. Шелера или русская религиозная философия) либо, наконец, сводится к коммуникативной рациональности (в этике дискурса К.-О. Апеля и Ю. Хабермаса).

Разнообразные школы философского авангарда отрицали моральный абсолютизм, однако в своих рассуждениях их представители приходили к признанию неких абсолютных начал.

Так, основатель утилитаризма **И. Бентам** главным моральным критерием считал «полезность поступка». Он полагал, что

разумное удовлетворение частного интереса (эгоизм) приводит в конечном счете к альтруизму и к достижению *«наибольшего счастья наибольшего числа людей»*. Основоположник позитивизма французский философ **О. Конт** считал, что разум, в конце концов, заставит людей осознать тесную зависимость их личной жизни от мирового порядка. **Дж.Ст. Милль** в развитие идеи утилитаризма утверждал, что, перестроившись на новых этических началах, общество должно обеспечить максимальную свободу своим членам, ограничивая ее лишь таким образом, чтобы действия одних не наносили вреда другим и служили общим интересам (впрочем, критики утилитаризма отмечали, что определение «общих интересов» является задачей колоссальной трудности, что *этика социологического утилитаризма вооружает человека весьма относительными нормами, подверженными влиянию времени и социальных условий; к тому же такая этика не исчерпывает всех проблем индивидуальной, личной морали человека*).

Согласно материалистической, в частности марксистской, точке зрения, моральные критерии являются результатом развития общественного сознания. Человек никогда не жил в одиночестве, и уже первобытное сообщество нуждалось в регулировании поведения своих членов (как нуждается в этом и стадо животных, обладающих, согласно Дарвину, «общественным инстинктом»). Признание марксизмом относительного характера морали, ее классовой обусловленности не исключает, а предполагает выработку в процессе исторического развития объективных норм нравственности, тех общеобязательных «элементарных, веками известных, тысячелетиями повторявшихся во всех прописях, правил общежития», которые в коммунистическом обществе будут соблюдаться «без насилия, без принуждения, без подчинения» [40, с. 434] и превратятся в привычку поведения.

Таким образом, ***и религиозные, и материалистические воззрения приводят к мысли о возможности существования всеобщей, абсолютной морали***. Первый подход предполагает, что эта мораль известна Богу и через него сообщена человеку,

второй — что человечество способно самостоятельно прийти к ней в ходе своего исторического развития.

Даже если придерживаться второго подхода, то можно с уверенностью утверждать, что осмысление культурно-исторического опыта человечества, начиная с первобытности и заканчивая эпохой модерна (постмодерн — период особый), вполне отчетливо выявляет эти заповеди и установки. Сюда входят: поддержание жизни собственного сообщества, честность в отношениях с близкими, труд, приносящий социальную пользу, забота о родственниках, обеспечение безопасности сообщества, стремление к благу, красоте, истине, почитание героизма. Нормы и ценности абсолютной морали находят выражение в таких концептах, как «сопереживание», «дружба», «свобода», «справедливость», «вера», «любовь», «грех», «стыд» и др.

А.А. Гусейнов выделяет три основных возражения, направленных против идеи абсолютной морали [15, с. 4–5].

Первое. Абсолютная мораль не может быть эксплицирована, ибо это предполагало бы наличие абсолютного субъекта. Известен парадокс совершенства, в силу которого святой, считающий себя святым, святым не является. Поэтому если даже предположить существование безусловного закона, то возникает вопрос: кто может нам сказать, в чем он состоит и кто может обосновано предъявить его к исполнению?

Второе. Абсолютная мораль, как и все абсолютное, обречена на то, чтобы оставаться в мире мысли, да и там она может находиться постольку, поскольку, говоря словами Л. Витгенштейна, она не умещается в пределы языка. В любом случае она не может воплотиться в адекватных поступках, т. к. поступок всегда привязан к конкретному индивиду и конкретным обстоятельствам, он не только единичен, он еще и единственен. Как ни важны в поступке лежащие в его основании общие правила, намного важнее частные обстоятельства, которые формируют его особый вид. Моральная личность не ограничивается желанием быть моральной, она действительно обнаруживает это желание; ей мало знать, что есть долг вообще, долг перед человечеством, ей надо еще уметь определять, что есть ее долг и что есть ее долг

в том месте, которое она занимает, по отношению к тем конкретным людям, которые находятся рядом с ней. Исключив из своего содержания поступки, абсолютная мораль оказывается отвлеченной, безжизненной, бессмысленной.

Третье. Так как абсолютная мораль не имеет адекватных форм обнаружения, то реальные формы, в которых она себя «обнаруживает», всегда оказываются неадекватными. «Левая» социология рассматривает практикуемые в опыте общественного сознания апелляции к абсолютной морали как способ сокрытия воли господствующего класса, нищепанская психология — как бессильную злобу слабых, аналитическая гносеология — как неверифицируемые и потому безответственные суждения.

Признавая некоторую обоснованность этих тезисов, тем не менее можно утверждать, что *выдвинутые против идеи абсолютной морали возражения можно аргументированно снять.*

Начнем с того, что тотальный релятивизм неадекватен в принципе. Он не может быть относителен относительно. Измерение невозможно без абсолютов. Даже приверженцы морального релятивизма высказывают такие утверждения, как «мир становится лучше (или хуже)». Но ведь невозможно узнать, что он становится «лучше», если мы не знаем, что есть «Лучшее». Нечто, не вполне совершенное, измеримо только по сравнению с Совершенством. Поэтому все объективные этические суждения подразумевают существование абсолютного этического эталона, выступающего для них мерилom. Моральные абсолюты неизбежны. Тотальный моральный релятивизм сводится к таким предписаниям, как: «никогда не говори “никогда”», «всегда строй фразу без слова “всегда”» и «ты должен абсолютно не верить в моральные абсолюты». Утверждения вида «должен» — это этические утверждения, а утверждения вида «никогда не должен» — это утверждения о моральных абсолютых. Таким образом, невозможно исключить моральные абсолюты, не утверждая при этом моральные абсолюты. Законченный моральный релятивизм внутренне противоречив.

Кроме того, необходимо видеть различие между фактами («есть») и ценностями («должно быть»), что релятивисты упускают. То, что люди делают, подвержено изменениям, но то, что они должны делать, в главном — неизменно. Сходная ошибка встречается в связи с различием между неизменными нравственными ценностями и изменяющимся пониманием этих ценностей. К этому также можно добавить путаницу между абсолютными нравственными ценностями и изменяющимися позициями в вопросе, соответствуют ли конкретные действия этим ценностям.

Далее, приверженцы морального релятивизма ошибочно отождествляют цели (сами ценности) и средства достижения этих целей. Так, и либеральные, и консервативные политики согласны между собой в том, что нужно стремиться к справедливости (цель); расходятся они только в том, чья программа станет лучшим средством для достижения этой цели. Как милитаристы, так и пацифисты хотят мира (это цель); они просто спорят, нужна ли, как гарантия мира, сильная армия.

Наконец, еще одно важное различие, зачастую упускаемое из виду приверженцами морального релятивизма, — это различие между абсолютной нравственной заповедью и теми относительными способами, которыми она может проявляться в культуре.

Иными словами, нравственные ценности абсолютны, даже если этого нельзя сказать о конкретном понимании их или обстоятельств, в которых они должны конкретизироваться.

Тот же А.А. Гусейнов отмечает, что моральная оценка есть идеальная процедура, касающаяся не действительности, а возможности, не реальных мотивов, в силу которых совершаются поступки, а возможных мотивов, в силу которых они могли бы быть совершены. Дать моральную оценку чему-то — значит помыслить это как то, что может иметь место в идеальном царстве, и она может получить адекватное языковое выражение [15, с. 7].

Также важна мысль философа о том, что мораль в своих абсолютных притязаниях приобретает практическую действен-

ность через запреты и запрещенные (негативные) поступки. Этот вывод имеет также высокую степень исторической достоверности. Запреты были и остаются основной и самой действенной формой реально практиковавшихся в истории категорических моральных требований.

К этому хочется добавить мысль о том, что частные запреты восходят к двум общим взаимосвязанным принципам, существующим в активной форме — принципу отрицания зла и принципу утверждения добра.

Принцип отрицания зла — необходимая составляющая абсолютной морали, но он недостаточен, поскольку не требует от человека каких-либо позитивных действий, ведущих к добру. Если следовать одному только этому принципу, то логически можно прийти к мысли о том, что лучше не делать вообще ничего. **Принцип утверждения добра:** предполагается, что человек желает себе только хорошего, и он должен поступать (т. е. — делать) так, чтобы и другим было хорошо. Мы имеем здесь уже самую общую программу позитивных действий. *Логическое единство рассмотренных выше двух принципов способно образовать непротиворечивое моральное кредо.*

Но можно ли целиком согласиться с другим постулатом А.А. Гусейнова о том, что абсолютная мораль приобретает субъектность только в голове (мысленно) и в сослагательной модальности; она обнаруживает свою абсолютность, категоричность только по отношению к тому индивиду, в голове которого она существует? С тем, что, как утверждает философ, «абсолютная мораль — не то, что один индивид может предписать или даже предъявить другому, она есть то, что индивид предписывает самому себе, чтобы стать моральным. Это форма самообязывания и ничего иного она не означает. Говоря словами Канта, категорический императив тождествен автономии воли, он предписывает ни больше, ни меньше как эту автономию» [15, с. 8]. На наш взгляд, нет, — и вот почему.

Многие сторонники реальности абсолютной морали (чаще — в западной философской мысли), к сожалению, упускают то обстоятельство, что абсолютная мораль объединяет

в себе личностные, общественные и государственные аспекты, единичное и общее, свободу и единство. Самобытная русская философия, устами славянофилов, почвенников и отчасти представителей философии всеединства, сформулировала более глубокое понимание этой проблемы, в рамках которого абсолютная мораль перестает быть индивидуальной или, напротив, абстрактно-всеобщей. Она обретает реальное воплощение и обоснованность в историческом опыте различных народов. В рамках бытия наций, цивилизаций абсолютная мораль становится *национальной моралью*.

Национальная мораль — более или менее полное конкретное историческое выражение абсолютной морали, принятое государством и обществом и разделяемое большинством его членов, *практически здоровых и вменяемых*.

Как, скажем, принципы абсолютной морали преломляются в русской национальной морали? Каковы приоритетные для отечественной культуры духовные традиции, ценностные ориентации, значимые принципы поведения и нравственные качества личности? Если провести сравнительно-сопоставительный анализ источников отечественной философской и культурологической литературы XIX — начала XXI в., можно выделить следующие, с точки зрения национально мыслящих философов и ученых, наиболее существенные личностные характеристики обобщенного нравственного идеала человека российской национальной культуры: уважительное отношение к другим людям; миролюбие в конфликтных ситуациях; дружелюбие; отзывчивость; заботливое отношение; сопереживание, сочувствие; скромность; бескорыстие; добродушие, доброта; коллективизм как единение на основе отношений ответственной зависимости; открытость; великодушные; милосердие; совесть; справедливость; благодарность.

У других цивилизационно-этнических групп понимание установок абсолютной морали может конкретизироваться в *несколько* иной системе идеалов. Однако немало из того, что относят к традиционным характеристикам русского сознания, рационально или интуитивно признает или по крайней мере

не отрицает большинство этноцивилизационных сообществ. Исключения есть, но они редки. Разделительной проблемой является лишь вопрос о том, распространять ли вышеперечисленные установки на всех людей или только на «своих» (в узком либо широком смысле): представителей определенного класса, сословия, этноса, политического блока, религиозной общности и т. д.

Из сказанного возможно сделать следующие промежуточные выводы:

Во-первых, большинство установок абсолютной морали так или иначе альтруистичны, связаны с самоограничением.

Во-вторых, они выходят за рамки узко материальных интересов; собственно этическое связано с гносеологическим, эстетическим.

В-третьих, абсолютная мораль возможна, но как мораль не буквально всех, а большинства. К примеру, большинства социальных групп и отдельных представителей какого-то сообщества.

Отказ от идеи абсолютной морали чреват тем, что за абсолютную может быть выдана любая относительная ценность. Именно это мы имеем в современном мире, где те или иные люди и группы свои частные позиции, цели и интересы выдают за единственно истинные и безупречные, партии говорят от имени истории, одни государства и народы присваивают себе право вершить суд над другими, где материальные блага подменили духовные ценности, деньги стали кумиром, которому приносится больше жертв, чем всем идолам прошлого. Более того, *современное человечество непосредственно столкнулось с феноменом агрессивно навязываемой антиморали.*

Антимораль — это не просто особенности ценностных ориентаций и поведения какой-либо социальной группы, а открыто враждебная традиционной морали, воинствующая идеология перемены местами «белого» и «черного», добра и зла, правды и лжи, отрицающая подчас элементарную стыдливость, патриотизм, юридически оформленную семью как союз муж-

чины и женщины для воспитания детей, государственный суверенитет.

Для описания такого типа личности, который выступает источником и носителем антиморали, С.С. Сулакшин использует понятие «*античеловек*» (имея в виду противоположность человеку не в биологическом, а в нравственно-категориальном смысле) [65, с. 33–34]. Лица, имеющие сексуальные отклонения, физические уродства, не позволяющие вести полноценную социальную жизнь (что нередко вызывало у них злобу и ненависть по отношению к соплеменникам), законченные эгоисты, садисты, патологические лжецы и предатели в традиционном обществе в своей совокупности составляют 1–2%. Впрочем у некоторых народов начиная с эпохи «Осевого времени» доля лиц с духовными отклонениями в несколько раз увеличивается, и они начинают воспроизводиться. Появляются носители сразу нескольких видов отклонений, пороков. В их среде выделяются носители так называемой «*отрицательной пассионарности*», умело пользующиеся достижениями героев и гениев для личных целей. Социальный статус квазипассионариев начинает повышаться, в том числе благодаря техническому прогрессу. Скажем, тот, кто в патриархальном обществе был бесполезен, обречен на гибель или прозябание, в «рыночном» — оказывался чуть ли не на вершине социальной лестницы. Постепенно антимораль сложилась в целостное мировоззрение. В условиях глобализации вся совокупность квазипассионариев отдельных национально-государственных сообществ образовала **всемирное меньшинство**, обладающее рычагами власти и влияния и весьма прочно спаянное — как идеологически, так и организационно.

Механизм борьбы морали и антиморали многократно описывался историками и философами, рисковавшими бросить вызов подлинным властителям мира. Так, с религиозно-идеалистических позиций данный процесс рассматривался русским консервативным мыслителем Л.А. Тихомировым в контексте борьбы двух типов мировоззрения.

Первое — «*дуалистическое*» — мировоззрение признает существование двух категорий бытия: «Божественного», не-

доступного пониманию ума человеческого, и «тварного», созданного Богом, живущего по законам, Богом данным, но по своему существу совершенно различного с Богом. «Эти две категории бытия не оторваны одна от другой собственно потому, что Бог, создавший мир, постоянно блюдет над ним, воздействует на него, направляет его к некоторым своим целям... По этому мировоззрению все существующее составляет «Царство Божие» даже в тех случаях, когда тварный ум не сознает своей безусловной зависимости от Божией воли или не хочет находиться в этой зависимости» [66, с. 45].

Другое — «пантеистическое и монистическое» — принимает единство всего существующего, в котором элемент божественный если и признается, то только как особое проявление того же самого бытия, какое проявляется в виде природы материальной. Создания мира и Бога-создателя это мировоззрение не признает. В этом случае человек может рассматриваться существом даже более высоким, «ибо божественный элемент есть лишь духовный материал, который в человеке и в ангелах концентрируется в активное сознание и волю» [66, с. 45]. При таком взгляде, по мнению мыслителя, не может быть и речи о Царстве Божием, возникает идея некоторого Царствия Человеческого или же каких-либо других духовных существ.

«Оба этих мировоззрения, — пишет Тихомиров, — находятся в глубоком антагонизме, внося в мир духовную борьбу, которая отражается и в борьбе культурной, общественной, борьбе этических типов и даже в борьбе политической за те или иные строи гражданской жизни» [66, с. 45]. «Возникает поэтому **непрерывная борьба добра и зла, которая наполняет человеческую историю** (курсив наш. — И.Т.), ее поступательные движения, ее отступления от истины и добра, проявляясь в идеях, верованиях, направлениях, бытии и во всем, чем живут люди» [66, с. 50].

Вне зависимости от того, существует ли Бог как субстанция и достоверна ли идея о «божественном генезисе» морали, важность представляет то обстоятельство, что стержневым положением концепции Л.А. Тихомирова выступает идея

о мощном влиянии *синкретических учений* на ход европейской и мировой политической истории. По его мнению, эти учения (с их культом человека, абсолютной свободы, индивидуализма и земного счастья) подрывали сам строй христианского общества: «Труднейшей борьбой, которую приходилось выдерживать христианству, была борьба против него со стороны тайных эзотерических учений, поддерживаемых тайными обществами» [66, с. 446]. В христианстве правилом стали союзнические отношения церкви и государства, правда, в разных формах: идея подчинения государства церковной власти в католицизме, обратная идея «цезарепапизма» в протестантизме, единство закона и канона в православии. В течение полутора тысяч лет этот союз был одним из крупнейших явлений в жизни христианских народов (естественно, что фактически высокий смысл этой идеи часто искажался, так что «независимость церкви в ее бесспорнейших правах нарушалась всюду, а церковные власти, в свою очередь, при разных случаях вмешивались в не касающиеся их государственные дела»).

Другое дело — синкретические учения. То умственно-общественное движение, составною частью которого в религиозно-философском отношении были гностицизм, оккультизм, подрывало основы христианского строя, противопоставляло общественной дисциплине старой Европы идею демократическую. «Идея демократическая, — заявляет мыслитель, — сама собою, внутренней логикой выдвигалась против идеи иерархической, когда идея подчинения воле Божией заменялась идеей человеческой автономности» [66, с. 285]. При этом, согласно Тихомирову, синкретические учения были демократическими лишь внешне, а не по существу. Философ подмечает, что в отличие от христианства, никогда не имевшего двойной доктрины, *синкретические, эзотерические учения практически всегда включают в себя как общедоступные идеи, так и какое-то тайное учение, предназначенное для «мистической аристократии»*. По его справедливому замечанию, люди в этих учениях не равноправны по способностям и возможностям, поэтому слабые люди, естественно, должны быть в руках сильных, по-

лучать от них руководства, находиться под их управлением. Реализация идей этих учений на практике порождает деспотическое общество.

Тихомиров утверждает, что религиозно-философские общества, построенные на основах эзотерического учения, часто имеют социально-политические цели. Как составленные из высших людей, они задаются целями руководить обществом «непосвященных», «профанов», властвовать над ними, устраивать их жизнь по своим понятиям. Начиная отсчет истории этих обществ с древности, он указывает на Пифагорейский союз, чуть было не ставший единственной правящей силой Великой Греции. Исмаилиты и «ассасины» в Средние века пытались прийти к власти в мусульманских странах, имея «сознательное намерение разрушить ислам». Дуализм тамплиеров и альбигойцев был идейно связан с «темными» восточными культами и учениями, в наибольшей степени с манихейством, и включал в себя поклонение Люциферу. В Новое время ключевую роль приобретает масонство, преемственное эзотерическим учениям Средневековья, где «при внешней демократичности и выборности учреждений, в действительности чрезвычайно сильна власть тайная, из “высших степеней”» [66, с. 286].

Кроме названных обществ Тихомиров учитывал еще множество ересей, представляющих «все градации отпадения от Бога: начиная с благовидного протеста против несовершенства жизни и стремления якобы к совершенству и кончая переходом к идее царства человеческого, а у некоторых даже и к царству Сатаны». Он упоминает миннизингеров и мейстерзингеров, Чешских Братьев, «Орден Пальмы», розенкрейцеров, «Орден Лебедя», «Орден цветов».

Социализм у Тихомирова оказался в тени масонства и оккультизма. Социалист в молодости, он помнил об «идеалистическом» характере домарковского социализма, о том, что социалистическое учение, рожденное изначально в среде представителей высшего слоя, не заинтересованных материально в социальных переворотах, выражало в какой-то степени дух раннего христианства, стало «атеистическим воплощением

религиозного идеала». По его словам, «в исходном пункте идеи революции и социализма были порождены именно из психологии христианской, как применение христианской психики к строю земному, атеистическому» [66, с. 612]. Тихомиров не исключает возможности победы социализма в мире или отдельных странах, но не придает этому значения в масштабах истории всего человечества. Ведь время борьбы — стачек, забастовок, переворотов — не вечно. За периодом революционных вспышек последует период стабильности, когда человек будет просто жить и работать в определенном строе, «жить не исключительно боевой, а полной человеческой жизнью», и вот тут «скажется природа человека», потребность в понимании «целостного смысла жизни». Хотя с появлением теории экономического материализма К. Маркса социализм и «пошел своим путем», выйдя из всякой связи с христианством, тем не менее, рано или поздно, человек в социалистическом обществе вновь задумается о сверхчувственном бытии. Господство социализма не изменит ни расклада сил в мире, ни направления мировой истории. «Мы все-таки можем безошибочно предвидеть, — заключает мыслитель, — что и при социалистическом строе сохранятся все основные направления, по которым шла духовная борьба в мире» [66, с. 618].

Таким образом, Л.А. Тихомиров более ста лет назад не только заявил об иллюзорности либеральной демократии, но и выводил *принципы устройства Западной цивилизации, с ее внешним рационализмом и здравым смыслом, напрямую из поклоняющейся Злу мистики восточного происхождения.*

В настоящее же время вполне общедоступно знание о том, что политическая стабильность западных обществ на протяжении последних столетий обеспечивается не выборностью представительной власти и многопартийностью, а, по терминологии А.А. Зиновьева, системой институтов «сверхгосударства». *Сверхгосударство* образует разросшийся аппарат полиции, судов, тюрем, а самое главное, — спецслужбы, тайные общества, элитарные клубы, которые вообще не узаконены в праве, но целиком управляют властью видимой [22, с. 225–226]. Свое

полное завершение этот феномен получил на Западе, хотя элементы сверхгосударства возникали в политических системах других цивилизаций, в частности в Советской России.

«Социальный стержень» сверхгосударства — пассионарные носители антиморали, объединенные установкой на радикальный отказ от традиции. Когда в составе какой-либо социальной группы или общества в целом доля лиц с антиморалью превышает хотя бы четверть, начинается обвальный процесс: добровольно или вынужденно ей подчиняются все остальные. В данном случае произошло вырождение элиты, а далее, в свою очередь, новая квазиэлита, предавшая национальные интересы, начинает навязывать порочную систему ценностей всему обществу. Ее представители пытаются выступать от имени нации и весьма преуспевают в личном плане, в то время как социум продолжает погружаться в хаос. Между тем, как писал С.В. Картунов, «реальная элита связана прежде всего с такими феноменами, как Традиция, Время и Пространство. Она является воплощением высшей, сакральной ответственности за Целое... Применительно к нации настоящая элита выражает и воплощает глубины вечного национального интереса, отражает традиционное национальное сознание, рефлексировав единство прошлого, настоящего и будущего этой нации как некоей органической целостности» [33, с. 289–290].

В свое время Э. Фромм описал глубину нравственного падения западного человека следующим образом: «Быть эгоистом — значит, что я хочу всего для себя; что мне доставляет удовольствие владеть самому, а не делиться с другими; что я должен стать жадным, потому что, если моей целью является обладание, то я тем больше значу, чем больше имею; что я должен испытывать антагонизм по отношению ко всем другим людям: к своим покупателям, которых хочу обмануть, к своим конкурентам, которых хочу разорить, к своим рабочим, которых хочу эксплуатировать. Я никогда не могу быть удовлетворенным, т. к. моим желаниям нет конца; я должен завидовать тем, кто имеет больше, и бояться тех, кто имеет меньше. Но я вынужден подавлять эти чувства, чтобы изображать из

себя (перед другими, как и перед самим собой) улыбающееся, разумное, искреннее и доброе человеческое существо, каким старается казаться каждый» [72, с. 37].

А.А. Зиновьев еще более точно, как бы извне, взглядом человека другой цивилизационной идентичности, описал не только устройство западнистского сверхобщества и сверхгосударства (глобальная сверхэкономика, позволяющая эксплуатировать природные и человеческие ресурсы остального мира, сверхправо, идеология превосходства над остальными цивилизациями и народами, служащая цели колонизации Западом — «Глобальным обществом» — прочих народов планеты, которым не явно, но систематически внушается идея об их собственной неполноценности), но и характерные особенности того типа личности, который в Новейшее время стал доминирующим.

«Моральное поведение, — утверждает Зиновьев, — стало для западоидов поверхностным, формальным, показным. Если же дело касается жизненно важных поступков и решений, если следование принципам морали препятствует достижению важных целей и успеху, и тем более если это грозит серьезными неприятностями и потерями, то западные люди без колебаний забывают о моральном аспекте поведения и поступают в соответствии с правилами практического и эгоистического расчета. Западные люди моральны в мелочах, без риска, с комфортом и с расчетом на то, что это видно... Западоиды внутренне свободны от моральных и прочих человеческих ограничений. Тут действует принцип: если западоид может совершить в своих интересах порицаемый или наказуемый поступок, будучи уверен в том, что ему удастся избежать порицания или наказания, он совершает его. Только страх разоблачения, порицания и наказания, а также практическая невозможность, чрезмерная трудность или нецелесообразность совершить порицаемый или наказуемый поступок удерживает западоида от него... Как правило, западоиды лишь притворяются нравственными из тех или иных практических соображений, да и то лишь иногда. Они различаются не степенью нравственности, а лишь степенью притворства в нравственности. Еще

Адам Смит сформулировал принцип западоидов: действовать в своих интересах, не действовать во вред себе. Это не есть принцип морали. Человек, который действует по принципам морали, не считается с тем, какие это имеет последствия для него. Он зачастую действует в ущерб себе. Он оказывается в худшем положении в борьбе за существование, чем человек неморальный. Западоид же не может позволить себе ничего подобного. Эмоциональная сфера западоидов выглядит как ослабленная сравнительно с другими народами. Западоид на самом деле является не сдержанным за счет воспитания и волевых усилий, как принято думать и до сих пор изображать в книгах и фильмах, а холодным, черствым, бесчувственным по природе. Эмоциональная ослабленность западоидов компенсируется или прикрывается двумя факторами. Первый из них — информированность о тех явлениях, в которых по идее должна проявляться эмоциональность. Западоиды знают о чувствах неизмеримо больше, чем имеют их, чем ощущают их в себе. Второй фактор — высокоразвитая культура имитации эмоций. Западоиды не столько проявляют природную эмоциональность (ее почти нет или нет совсем), сколько играют в нее. Отсюда чрезмерно преувеличенные проявления или изображения радости, бодрости, веселости, интереса к пустякам. Современный западоид выглядит психологически упрощенным сравнительно с другими типами людей и даже сравнительно с предшественниками» [23, с. 576–577].

От себя добавим, что психологическая упрощенность достигается еще и целенаправленным разрушением мировоззренческой целостности общества, искусственным понижением интеллектуальной культуры, намеренным отрывом друг от друга научных знаний, морали, эстетики. Устоявшимися претензиями к современным властным институтам со стороны сохранившихся представителей морально и национально ориентированной интеллигенции является распространение массовой культуры, пропаганда примитивизма и уродства в искусстве, признание естественности манипулятивных технологий.

На наш взгляд, западнистское сверхобщество, внешне сложное по структуре, в сущности представляет собой *пирамиду из трех слоев*:

- 1) невидимых и неведомых простым смертным «режиссеров»-«кукловодов»;
- 2) видимой псевдоэлиты (несколько процентов населения), *имитирующей* функции управления, принятия решений, изображающей наличие исчезнувшего государственного суверенитета;
- 3) массовых западоидов, как немногочисленных бедняков, так и значительного среднего класса.

Представители последнего слоя, наряду с вышеописанными чертами западоидности, в своем подавляющем большинстве характеризуются дискретностью сознания, отсутствием культуры мышления, системы научных знаний (при наличии вузовских дипломов), неспособностью внятно ответить ни на один из мировоззренческих вопросов, сугубо потребительской системой ценностей.

В мировоззренческой борьбе с моралью опора делается на апеллирование к низменным инстинктам и примитивным потребностям, отождествляемым с понятием «свобода». «Расшевелить» их в человеке куда проще, нежели возвышенное и героическое. Именно это обращение к низменному и стало, кстати, одной из причин победы Запада в «холодной войне»: образ ста сортов пива в магазине, пошлые анекдоты и порнография воздействовали на обывателя в странах социализма мощнее, нежели образы героев или идеал альтруистического труда. Основное внимание субъектов антиморали направлено при этом на изживание в людях чувства стыда как основы нравственности. Настойчиво и разносторонне формируется представление о естественности публичного демонстрирования всех, в том числе самых интимных аспектов личной жизни.

Другой объект атаки здорового мировоззрения со стороны антиморалистов — чувство социальной (к примеру, национальной) солидарности. Образ общества заменяется образом «команды» — группы своих, при враждебности к «чужим»,

облагороженной понятием «конкуренция». В условиях социального отчуждения как способа существования человек теряет целостное понимание смысла собственной жизни, ощущения радости от сопричастности к национально-государственному целому.

Так, по мнению американского психиатра С. Пека, различные реалити-шоу, носящие вненациональный характер, внедряют в сознание зрителей унифицированные образцы поведения определенных психотипов [54, с. 109]:

- «*козел отпущения*», который демонстрирует деструктивное поведение смиренного субъекта;
- *нарциссическая личность* с преобладающей, но завуалированной нетерпимостью к критике как следствием нарциссической травмы;
- *претенциозная личность* с выраженным беспокойством о внешности и собственном имидже самоуважения;
- *слабовыраженный шизофреник* с расстройствами в процессе мышления в стрессовых ситуациях.

Результатом становится усиление социальной конфликтности (подчас скрытое), криминальность общественных отношений. Выход властвующие антиморалисты предлагают не в сохранении оставшихся крупиц традиционной морали, а в усилении контроля за всеми сторонами жизни человека средствами НТР (камеры слежения, чипы и т. д.). Это, в свою очередь, приводит к еще большему распространению конфликтности, бесстыдства и индивидуализма, порождая эффект «замкнутого круга».

В незападных обществах, подконтрольных ныне западнистскому сверхгосударству, ставших периферией Западного мира (большая часть стран Восточной Европы, Африки, Латинской Америки, некоторые страны Азии), силы «неоколониальной администрации» также настойчиво и безуспешно формируют тип массового, «одномерного» человека — самодовольного, распущенного, лишенного исторической памяти полудебила, охотно идущего на любые аморальные поступки ради ничтожной выгоды (правда, в отличие от собственно западоида, чаще

бедного и социально незащищенного). Собственно говоря, главная функция коррумпированной псевдоэлиты в современных колониях¹ и состоит в том, чтобы заразить собственных граждан пороками западного общества, изображая эти пороки как добродетели, как проявление подлинной свободы личности. Массам населения предоставляется суррогат демократии в виде распушенности, ослабленного контроля со стороны власти, доступные развлечения, предоставленность самим себе, ценности, избавляющие от усилий над собой и моральных ограничений.

Некоторое различие между собственно массовым западоидом и, так сказать, *колониальным манкуртом* (кроме того, что первый является носителем идеологии превосходства, а второй должен испытывать комплекс неполноценности) состоит в следующем.

Западоид-абориген регулярно проявляет инфантильную гражданскую активность, формирующую иллюзию демократии. Он выдумывает или охотно принимает участие в нелепых социальных проектах вроде экономии электроэнергии путем ее отключения раз в год на 15 минут или отказа от потребления мясopодуKтов раз в неделю для сокращения выброса парниковых газов в атмосферу. Кукловодами ему разрешен протест против частных вещей, в сути которых он не способен правильно разобраться (например, коррупция *конкретных* лиц, финансовые махинации *отдельных* банков и т. д.).

Колониальный манкурт обязан быть социально пассивным и послушным, равнодушным к глобальным проблемам, политически невежественным. Его гражданская позиция полностью и непосредственно направляется и санкционируется властью.

Сказанное, к сожалению, в полной мере относится к постсоветской России. С начала 1990-х гг. и до последнего времени

¹ Примечательно, что коррумпированность режимов зависимых стран периферии выгодна западнистскому сверхгосударству, поскольку позволяет легко их контролировать, шантажировать, а в случае неповиновения — жестоко наказывать, экономически и военно, на «законном» основании.

сменившая вялую позднесоветскую элиту западнистская квазиэлита (состоящая либо из ультралибералов — откровенных ненавистников России, стремящихся к разрушению на ее пространстве всей системы экономических, политических и социокультурных институтов, либо из «добродушных эгоистов», не испытывающих к России и ее народу враждебности, но равнодушных к их судьбе) вела откровенную войну с наукой, моралью и эстетикой. Война эта оказалась весьма успешной по причине того, что наше общество пережило в XX в. насильственный культурно-цивилизационный слом и ряд социальных экспериментов, к тому же находилось в переходном состоянии от патриархально-крестьянской стадии к индустриальности. Подвижки последних лет (например, легализация самого понятия «Национальная идея», апеллирование к примитивному, так сказать «футбольному», вне конкретного содержания патриотизму, обсуждение псевдодемократичности политических систем западных государств в периоды усиления нападков на представителей высшей российской власти со стороны Запада) пока носят невнятный, «авральный», непрофессиональный, бессистемный характер. Низкий уровень финансирования учреждений образования и культуры, отсутствие четкой позиции по вопросу о их будущем привели к тому, что планка требований к качеству «духовной продукции» снизилась почти до нуля. Современная культурная политика не оснащена социальными целями, не содержит перспективы, перегружена ситуативными действиями и является малоэффективной. От тех или иных представителей высшей власти время от времени исходят идеи о желательности приватизации подавляющего большинства учреждений культуры, платности образования и т. д. Культура рассматривается исключительно как сектор экономики, как сфера производства досуговых услуг. Закономерным следствием стала деградация институтов образования и искусства, торжество халатности и пошлости ради коммерческой выгоды, коррупция, в том числе в средней школе. Современная российская повседневность выстраивается по социокоду массовой культуры. Что же касается российской

культурной обыденности, то ее образчики — это пьянство, коррупция, разврат, крайне низкая степень взаимного доверия людей, публичное сквернословие и хамство.

Пожалуй, самым очевидным свидетельством противоестественности ценностно-ориентирующей политики является характер телевизионных программ. Государство не только лицензирует деятельность частных телеканалов, идейное содержание которых с полным моральным основанием можно назвать культурным экстремизмом, но и само в рамках официального телеканала ОРТ ежедневно сеет откровенную, примитивную пошлятину. В лучшем случае главный канал страны предлагает гражданам РФ низкохудожественные сериалы, «сенсации», пропагандирующие первобытную мистику, кулинарно-разговорные шоу и (притом только в ночные часы) «исторические» передачи, уже два с лишним десятилетия смакующие одни и те же антисоветские мифы.

Дегенеративность содержания ряда культурных программ, а также случаи почти официального восхваления и поддержка сомнительных литературных и театральных экспериментов, способствующих организации жизни индивида на уровне «низших» биологических потребностей, его превращению в существо, лишенное способности к ориентации, самоидентификации, творчеству, стяжанию жизненного смысла, позволяет сделать неутешительный вывод. Среднестатистический житель России XXI в., по замыслу власти, должен обладать набором таких характеристик, как индивидуализм, поверхностная образованность, дискретность сознания, низкий уровень общей эрудиции, примитивный прагматизм (закрывающийся в стремлении лишь к тому, что приносит финансовую выгоду), гедонистический круг интересов (погоня за «адреналинными» развлечениями, секс, чревоугодие, умеренное пьянство), цинизм и развязность в поведении, самодовольство, склонность к суевериям, отсутствие этнической самоидентификации, политический конформизм. От жителя России также постоянно требуется, в частности в официальных программах министерства образования, такое качество, как «конкурентноспособность» (отдельно

от профессионализма), которая, видимо, должна заключаться в готовности «расталкивать других локтями» и идти на унижения ради «места под солнцем». Очевидно, что данный человек, движимый исключительно мотивами выгоды и страха, подчас даже не ведающий, что существует иной образ жизни и иная система ценностей, предназначен обслуживать потребности сырьевой экономики, не имея чувства собственного достоинства и не размышляя о будущем своей страны. Отстраненный от роли субъекта социальных изменений, он все более утрачивает способность к социальной ответственности и самоконтролю.

Примечательно, что борьба с абсолютной моралью и ее национальными проявлениями ведется в рамках вышеописанного принципа использования двойной доктрины. Пока на планете существуют «очаги сопротивления» — социальные группы, страны и народы, разделяющие установки и ценности абсолютной морали, — управляющие современным миром субъекты антиморали не отваживаются на то, чтобы полностью «раскрыть карты», предпочитая использовать метод искажения понятий гуманизма, законности, демократии, прав человека и т. п.

Однако наряду с этим наблюдаются попытки использования парадигмы социал-дарвинизма и расизма, призванные убедить человечество в естественности торжества извращения и аморализма. Носители антиморали нередко объявляют себя высшим цивилизованным социальным слоем, новой расой и даже особым биологическим видом («постлюди», «людены» и т. п.), жестко противопоставляющим себя остальным как якобы «низшим» существам. Как отмечает С.Г. Кара-Мурза, имеющая прочную традицию в западной философии тема «когнитивного расслоения», закрепляемого не только социально, но и биологически, деления человечества на «генетически богатую расу» управляющих миром и «генетически бедную расу люмпенов», долженствующих обеспечивать добычу сырья и промышленное производство, в России начиная с конца 1980-х гг. также поднимается в псевдонаучных публикациях (в том числе за авторством академиков — Н.М. Амосова, А.Н. Яковлева, В.А. Тишкова) достаточно регулярно [30, с. 99–106].

Таким образом, реальными историческими альтернативами выступают *видимое традиционное государство*, т. е. по меньшей мере отчасти зависящее от общественного мнения, социальной морали и тем самым в некоторой степени подконтрольное обществу, и *сверхгосударство*, управляемое субъектами антиморали, явно или скрыто творящее любые преступления, манипулируя общественным сознанием. Однако в борьбе с западнистским сверхгосударством деспотические или олигархические режимы, опирающиеся на традиционную государственность и религиозное мировоззрение, обречены на поражение в идеологической, информационной войне и в связи с технологическим отставанием (так, некоторые русские консерваторы, вроде К.Н. Леонтьева и К.П. Победоносцева, искренне полагали, что спасти Россию от нравственного падения, от революции возможно, тормозя распространение грамотности и научных знаний в народе). Эффективно сопротивляться западнистской гегемонии в принципе может только нравственное государство, ориентированное на заповеди национально выраженной абсолютной морали, строящее на ее основе правотворческую и правоприменительную деятельность, обладающее самостоятельной идеологией и стратегией развития на базе Национальной идеи, чуждое коррупции, опирающееся на искреннюю поддержку *нравственной элиты*² и широких слоев общества, в свою очередь, состоящего из образованных, мировоззренчески цельных *патриотов-солидаристов*³.

² Нравственная элита — совокупность представителей интеллектуальных, творческих и духовно-подвижнических социально-профессиональных категорий, воспроизводящих и транслирующих абсолютные, универсальные, наиболее устойчивые, стабильные и проверенные историческим временем *нравственные регуляторы* (нравственные принципы и смыслы, ценности и идеалы, нормы и правила), наполняя их конкретным содержанием в соответствии с современными требованиями [20, с. 5–19].

³ Патриот-солидарист как промежуточный вариант между индивидуалистом и коллективистом видит смысл своей жизни в самореализации на пользу своему народу и человечеству, ориентирован на индивидуализм в быту и отдыхе и на коллективизм в профессиональной и гражданской сферах, разбирается в международных проблемах.

3. Либертарно-юридическая доктрина как идеологический антипод концепции нравственного государства

Пропаганда антиморали закономерно приводит к кризису общественного сознания, всех его уровней и форм. Особую озабоченность вызывает кризис правового сознания, прямо влияющий на деформацию всей системы социальных отношений, выступающий составной частью системного кризиса цивилизации. В современной России принято говорить не о правовой культуре, а о *правовой антикультуре* (в основном в форме правового нигилизма) — мировоззренческой неразвитости субъектов права, наличии серьезных дефектов в их правовых знаниях и убеждениях, распространении пассивности или противоправной активности. Предусмотренные позитивным правом стандарты поведения не переходят в разряд внутренних норм, а человек не становится их хранителем и не испытывает по отношению к своим противоправным действиям угрызений совести.

Анализ сложившегося положения привел большинство исследователей к твердому убеждению в том, что основные причины правового нигилизма коренятся в потере взаимосвязи морали и права, что является грубым нарушением принципов социального управления. Общеизвестно, что закон и мораль являются двумя основными, поддерживающими друг друга, системами обеспечения общественного порядка, и разрушение одной из них неизбежно ведет к деформации другой: *закон не действует без опоры на мораль, а мораль разрушается без подкрепления законом*. Дивергенция же социорегулятивных систем как следствие доведения до абсурда идеи свободы совести (при игнорировании вопроса, насколько действительно свободным может быть духовное самоопределение) катастрофическим образом отразилась на положении современного человека. Индивид, «освободившийся» от морали, вынужден искать

новые основания своего бытия, смысл собственных действий, но не может найти твердую опору. Результатом становится рост преступности, психических отклонений, борьба всех против всех. Утрата нравственных ценностей подмывает сам фундамент «информационного общества», делая его шатким и неустойчивым.

В России данная проблема исторически имеет особую остроту, поскольку идея правды составляла основу ведическо-языческого понимания высшей справедливости, трансформировавшегося затем в христианскую религию правды. С правдой согласуется понятие права как формулы справедливости, осуществляемой в деятельности верховной государственной власти, которая из-за «праведности» приобретает силу и обязательность. Если законодатель, учил К.П. Победоносцев, проводит в жизнь правило, не принимая во внимание духовное состояние общества, это значит, что он хочет убить это правило, ибо оно будет постоянно нарушаться [52, с. 549]. В трактовке общего блага в российской философии преобладал соборный подход, согласно которому оно рассматривалось в контексте ценностей милосердия и социальной справедливости.

Однако за констатацией отдельных причин кризиса личности, общества и государства важно разглядеть их первоисточник. Он состоит в том, что кардинальные перемены последних двух с лишним десятилетий идеологически основываются, как это уже не раз случалось в отечественной истории, на *принципе радикального отказа от традиции* во всех сферах социального бытия и сознания. Как свидетельствует история (непродуманные мероприятия Петра I или раннебольшевистский радикализм), опасность подобного подхода заключается в непременном отторжении не столько негативных, сколько позитивных аспектов исторического опыта, в частности заповедей и норм социальной ответственности личности и учета коллективных интересов.

В результате прихода к управлению обществом социальных групп, пренебрегающих традиционной моралью, Россия в 1990-е гг. пережила процесс «испарения моральности», обо-

сновываемый идеологами вроде «можно все, что не запрещено законом». В общественном сознании все более укореняется мысль о том, что в принципе не стыдно ничего, кроме бедности. Внедренное в лексикон слово «успешность» предполагает уровень материального благосостояния в результате неважно какого вида деятельности — и только. Вследствие аномии — разрушения системы моральных норм и их рассогласования друг с другом — российское общество в короткие сроки прошло путь нравственной деградации от советского социального альтруизма, минуя стадию «разумного эгоизма», к распространению установок на игнорирование интересов окружающих, а затем и нанесение им умышленного вреда. Однозначное решение давней российской альтернативы «по совести или по закону» в пользу второго привело к тому, что наше общество отвергло и совесть и закон, заменив их на криминальные «понятия».

Осмысление процессов Новейшей истории привело основную часть российской научной и философской интеллигенции к постулированию необходимости *приведения стратегии нововведений в государственной политике в соответствие с объективными интересами большинства населения, а также придания нравственного начала процессу общественных перемен*. Однако государственная администрация в лучшем случае имитирует реакцию на общественные требования принятием чисто декларативных документов, не подкрепленных ни юридическими механизмами, ни практическими мероприятиями (такова, например, оказалась судьба «Стратегии национальной безопасности РФ до 2020 г.»).

То, что решение насущной проблемы духовного оздоровления заменено симулякром, не в последнюю очередь обусловлено пропагандистской активностью другой части интеллигенции — малочисленной, но организационно и финансово сплоченной (в том числе через зарубежные источники), без устали пугающей общество утверждениями о том, что в результате актуализации прежних стандартов морали остановится пресловутая модернизация, будет нанесен урон «священной корове» — бизнесу, нарушатся права человека (при этом чьи

и на что — предпочитают не уточнять), будет возрождена цензура и т. п. К подобным заявлениям обязательно прилагаются рассуждения об относительности содержания всякой моральной системы и ограниченный набор исторических примеров безжалостного насилия во имя моральных заповедей.

В философско-правовом аспекте наиболее законченным выражением подобных воззрений выступает так называемая либертарно-юридическая теория права, провозглашенная в начале 1990-х гг. академиком РАН В.С. Нерсесянцем. В эпоху моды на рассуждения об абстрактной свободе Нерсесянц обратил внимание на появившийся в англоязычной литературе термин «либертаризм», служивший для обозначения позиции крайнего неприятия модели «социального государства», любого контроля над рыночным обменом, вплоть до азартных игр и проституции, и признания «борьбы за выживание» главным социальным законом (почему профессор Лондонского университета П. Селф и назвал либертаристов «экстремистами от либерализма»).

По мнению О.В. Мартышина, Нерсесянц неудачно использовал данный термин «в качестве символа искусственной конструкции, составленной из ряда классических положений “философского подхода к праву” (Кант, Гегель), теорий естественного права и господствовавшего в СССР юридического позитивизма» [43, с. 14–15]. В настоящее время либертарную теорию (точнее сказать, идеологическую доктрину, поскольку реальной обоснованностью она не обладает) права наиболее активно пропагандируют В.А. Четвернин, В.В. Лапаева, Н.В. Варламова, не вполне корректно отождествляя при этом наследие В.С. Нерсесянца (по крайней мере не осуждавшего права человека «второго поколения») с идеями западных «классиков» либертаризма и глобализма: Р. Нозика, Л. фон Мизеса, М. Фридмена, Ф. фон Хайека. Организационным лидером направления выступает В.А. Четвернин, собравший круг последователей (Н.В. Разуваев, Г.Б. Юрко, И.М. Соколыщик, А.В. Прохоров, А.А. Федорченко, М.Г. Галахтин [69, с. 86–91]) и даже эпизодически привлекавший к сотрудничеству таких

известных правоведов, как Л.С. Мамут, В.Г. Графский. К числу сторонников данного подхода также можно отнести И.Н. Демина, Е.В. Карпову, А.Н. Нечаева, О.И. Власову. И хотя либертарная доктрина закономерно не заняла господствующего места в отечественной теории и философии права, ее адепты настойчиво пытаются изменить общественное мнение регулярностью публикаций, бесконечным повторением одних и тех же догматизированных тезисов, находящих отклик в рядах тех сил, которые добиваются полного демонтажа в России институтов общедоступного здравоохранения и образования, науки, армии, государственного надзора.

Основные постулаты юридического либертаризма сводятся к следующему. Под сущностью права понимается принцип *формального равенства*, который, согласно либертарной трактовке, представляет собой единство трех характеристик — всеобщей равной меры регуляции, свободы и справедливости. Правовым типом взаимоотношений людей объявляются отношения, регулируемые по единому абстрактно-всеобщему масштабу и равной норме дозволений, запретов, воздаяний. С учетом различения права (как сущности) и закона (всех источников позитивного права) как явления основные варианты их соотношения выглядят так: если положения тех или иных источников позитивного права соответствуют сущности, речь идет о правовом законе (о правовой норме, соответствующей сущности права); если явление не соответствует сущности, противоречит ей и т. д., речь идет о неправовом (противоправном) законе. При этом постоянно подчеркивается, что *равенство, свобода и справедливость как свойства правовой сущности носят формальный, а не фактически-содержательный характер*, являются формально-правовыми категориями, выразимы лишь в правовой форме.

Либертаристы убежденно заявляют, что все неправовые сферы (мораль, нравственность, религия) и присущие им способы и нормы регуляции носят ограниченный характер в силу множественности представлений о должном и лишены той присущей лишь праву абстрактно-всеобщей формы, в ко-

торой только и можно выразить абстрактно-всеобщий смысл равенства, свободы и справедливости в соответствующем социуме. Это позволяет им характеризовать право как всеобщую, необходимую и, более того, *единственную* форму бытия и выражения равенства, свободы и справедливости в социальной жизни.

В традициях публицистической демагогии теории либертаризма (особенно В.А. Четвернин) ссылаются на авторитеты, с легкостью причисляя к своим идейным предшественникам Аристотеля, Августина, Цицерона, Ф. Аквинского, Д. Локка, Д. Юма, Ш. Монтескье, И. Канта, Г. Гегеля, Б.Н. Чичерина и др. Однако в рамках заявления о том, что между В.С. Нерсисянцем и «его великими предшественниками» существует преемственность [76, с. 8], производится недопустимое отождествление использования отдельных идей какого-либо мыслителя с полной концептуальной солидарностью, каковой в действительности ни с одним из перечисленных великих философов прошлого у либертарно-юридической доктрины нет. Так, идеалом Аристотеля была распределительная справедливость, понимаемая как соразмерность доли общественного богатства, получаемой гражданином, с его заслугами перед обществом [4, с. 380–381]. Ф. Аквинский определял суть естественного закона как стремление к Богу и жизни в обществе; закон должен выражать общее благо всех. Гегель, как известно, понимал абстрактное личное право лишь как первую — неопределенную ступень реализации идеи свободы, после чего, в сочетании с моралью, оно становится нравственностью — выражением разумной свободы, единства личности и общества. Б.Н. Чичерин осуждал индивидуалистические теории, направленные на «возможно большее ограничение государственной деятельности», сведение ее к охране права, и наделял государство, пусть и в ограниченном виде, функцией «попечения о благосостоянии граждан, материальном и духовном» [77, с. 586, 589].

В итоге сторонники либертаризма, рассчитывающие, очевидно, на низкий уровень историко-философских знаний читающей аудитории, всерьез утверждают, что «синтез лич-

ного и общественного начал должен быть найден не в сфере нравственности, а в границах права», и только «формальное правовое равенство предстает как явление, имеющее неисчерпаемое социальное содержание и, соответственно, постоянно сохраняющиеся перспективы дальнейшего исторического развития» [38, с. 107, 111].

Попытки представить либертарно-юридическую доктрину как особое, притом самое «демократичное», «прогрессивное», «человекоцентристское» направление теории права вызвали аргументированную критику в научно-философских кругах (работы О.В. Матышина, И.Л. Честнова, А.В. Пищулина и др.). Оппонентами отмечается, что определения права в ней слишком оторваны от действительности, не учитывают существенной роли норм права, роли государства в образовании и формировании права. Пропагандируемое же либертаристами понимание права возникло лишь в относительно недалеком прошлом, является классово ангажированным и никогда не имело распространения; оно стало результатом не прямого теоретического отражения правового бытия и сознания, а субъективной интерпретации, подчас отрывающейся от элементарных основ правовой и социально-философской теории, но безапелляционно претендующей на абсолютную истинность.

Чего стоит хотя бы следующее заявление В.А. Четвернина: «Нет общества вообще, нет такого реального субъекта — «общество», а есть классы, группы, большинство (по какому-то вопросу), разного рода меньшинства и т. д. И с точки зрения права, равной для всех свободы, человек, не нарушая, не ограничивая своими действиями свободу других, может делать даже то, что подавляющее большинство других людей считает аморальным. И никакое большинство не вправе навязывать свои нравы самому ничтожному меньшинству» [51, с. 151]. Не касаясь пока самой ценностной направленности этого утверждения, закономерно задаться вопросом: изучал ли вообще его автор социально-гуманитарные дисциплины? Ведь общеизвестно, что без относительного мировоззренческого единства и идеологии, порожденной совместной практикой, многообразными

отношениями индивидов и групп, любая социальная система быстро распадается в политическом отношении. Институт государства (даже если оно в соответствии с либертаристским, точнее, старым либеральным идеалом — «минимальное») и выражает единство общества. Нелепо говорить об универсальности права, отрицая это единство, внутрисистемные связи, атомизируя понимание общественного бытия.

Критика альтернативных правовых концепций носит в рамках либертаризма поверхностный, зачастую необоснованный и излишне эмоциональный характер. Четких критериев для разграничения правовых и неправовых законов так и не найдено, а признаки права, исходя из либертарного правопонимания, т. е. свобода, равенство и справедливость, являясь оценочными категориями, такими критериями быть не могут. Указания либертарных идеологов на то, что объем свободы можно наиболее общим образом выразить, используя категорию основных прав человека как абстракции всей совокупности правовых норм выглядят по меньшей мере наивно. Сама трактовка прав человека всегда конкретна, изменчива и зависит от сочетания множества объективных и субъективных факторов, среди которых этические принципы играют основную роль. Любопытно было бы, скажем, узнать, какой универсальный, «общечеловеческий» и при этом конкретный ответ либертариисты дали бы на вопросы о мере и границах наказания за различные виды преступлений и проступков (скажем, за что именно и на какой срок нужно лишать свободы). *А при отсутствии определенных критериев либертарная концепция не может применяться на практике, активно реализовываться в правоприменении.*

Хотя последователи В.С. Нерсисянца и заявляют, что «либертарное понимание права как формально равной меры свободы всех членов общества (участников правового общения) — это не чисто умозрительная (формально-логическая) конструкция, а абстракция реальных социальных порядков, где личная свобода признается основной ценностью» [12, с. 31], но никаких конкретных и развернутых примеров никто из них не приводит. Расплывчатое апеллирование к западной тради-

ции, в основе которой лежит «римская идея» абстрактного, обезличенного (а потому и всеобщего) формально-правового равенства, дающего свободу личности, не выдерживает никакой проверки фактами.

Так, римские законы обязывали всех граждан под страхом смертной казни приносить жертвы официальным богам, а квириды обладали привилегиями по отношению к натурализованным гражданам. Со Средних веков до эпохи буржуазных революций действовало каноническое право, а впоследствии законы европейских стран официально стояли на страже нравственности (так, как ее понимало буржуазное общество); в судах давалась правовая оценка нравственного содержания человеческих действий. Да и современная доктрина «толерантности», в сущности, обращается в первую очередь к этическим, а уж затем к правовым императивам и категориям.

Таким образом, *политико-правовая система, построенная на либертаристских заповедях, в сколько-нибудь длительной перспективе не существовала нигде и никогда*. Попытки частичной реализации описываемой модели, к примеру в Англии времен Ч. Диккенса, приводили к отвратительным и бесчеловечным последствиям, актуализировавшим через несколько десятилетий обращение к социалистическим программам. Минимизация роли государства как единого управляющего субъекта противоречит законам существования сложных систем. Крупное социальное образование в этом случае быстро раскололось бы на общины, кланы и т. п., открыто враждующие друг с другом. Следовательно, государству нужна равноценная замена, которая давно сформирована в лице сверхгосударства.

Для публикаций сторонников либертарного правопонимания характерно постоянное стремление к софистике, подмене понятий, превратившееся в главный прием аргументации. В либертаристской риторике социальные обязательства государства интерпретируются исключительно как «деспотизм», правовой индивидуализм — как «человекоцентричность». Категории «различие» и «противоположность» безграмотно смешиваются, из-за чего и выходит, будто право и мораль, ми-

ровоззрение разных социальных слоев и индивидов в принципе не соотносятся друг с другом. Исследователей, доказывающих наличие нравственных основ права (например, Г.В. Мальцева), обвиняют в отождествлении морали и права и неприятию демократии. Культуры, где право не приобрело значительной автономии от морали, именуется не только «неправовыми», а «антиправовыми», т. е. враждебными праву, свободе.

Игнорируя или прямо отрицая то бесспорное обстоятельство, что понимание правовых принципов, содержание позитивного права и его толкование всегда напрямую зависит от моральных воззрений социального субъекта, либертарные пропагандисты лишают себя хоть какой-то исторической и психологической базы. Мораль является необходимым результатом развития интересов, устремлений, идеалов и ценностей любого человека и общества. Именно мораль (в религиозной или светской разновидности) носит универсальный характер, и *если содержание этических категорий-ценностей исторически меняется и варьируется у различных социальных групп, притом лишь частично, то это отнюдь не означает смены фактического — первостепенного — статуса морали в системе регулирования общественных отношений*. Полностью оторвать право от морали практически также невозможно, как личность от общества. В любом обществе и в любую эпоху право есть ни что иное, как формализованная мораль. Самостоятельность же и специфичность права выражается в способах фиксирования и защиты (что несколько не умаляет его важной социальной роли).

И это либертаристы, помимо своей воли, доказывают собственными суждениями. К примеру, В.В. Лапаева, отталкиваясь от идеи ненанесения вреда другим как единственного ограничения права, пишет следующее: «Мы получим частный случай, охватываемый древним золотым правилом нормативной регуляции “не делай другому того, чего ты не хотел бы иметь по отношению к себе”. Эта мысль укладывается и в формулу категорического императива И. Канта, который гласит: “Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим

законом”. Г. Гегель выразил эту мысль следующей емкой и лаконичной фразой: “Будь лицом и уважай других в качестве лиц”» [37, с. 8]. Но все эти правила — примеры этических, а не «формально-правовых» заповедей, которые может разделять основная часть каждого цивилизованного общества исключительно в случае прохождения многолетней системы морального воспитания! То есть пытаюсь убедить читателей, что можно дать универсальное внеморальное определение о нарушении или ненарушении чужих свобод, исследовательница сама же демонстрирует несостоятельность тезиса о том, что «нравственные ценности носят не всеобщий, а партикулярный характер».

Необходимо назвать вещи своими именами и констатировать, что в лице *апологетов либертарного типа правопонимания мы имеем дело с очевидной попыткой обоснования, с одной стороны, нравственной распущенности и социальной разобщенности, а с другой — глобализма, гегемонии Запада и утраты национально-государственного суверенитета* (притом что обе эти стороны либертарной идеологии подразумевают и обуславливают друг друга). В.С. Нерсесянц проводил мысль о том, что права гражданина есть еще полностью не изжитые привилегии, ограничивающие естественные права человека до тех пор, пока не будет создано «естественное», т. е. космополитическое государство [48, с. 146–148]. В.А. Четвернин прямо утверждает: «Когда кто-то говорит, что есть нечто правомерное, но оно — аморальное, то это просто означает, что некое проявление правовой свободы людей не нравится тому, кто об этом говорит. Ну, не нравится ему — и все! Однако одному не нравится, а другому нравится... Принцип формального равенства исключает рассуждения «нравится или не нравится», «хорошо или плохо» [51, с. 150–151]. В.В. Лапаева заявляет, что «всякое упоминание в законодательстве о нравственных ценностях является питательной почвой для суждений о том, что право на проведение гей-парадов противоречит культурным и религиозным традициям нашей страны» [36, с. 18–19].

В действительности выражение и толкование права зависят от морали либо большинства, либо меньшинства. По критерию

учета мнения большинства и можно судить о степени демократичности общества, в то время как третирование большинства меньшинством служит не признаком демократии, а показателем ее фиктивности. Последнее сплошь и рядом наблюдается в социальной практике Западного мира. Если, к примеру, систематическая пропаганда в детских садах и начальной школе естественности гомосексуализма официально признается обязательной, а осуждение такой пропаганды законом преследуется, то это определенный моральный подход. Только это антимораль, агрессивно навязываемая, в терминологии Четвернина, большинству «ничтожным меньшинством» посредством позитивного права.

При этом либертариисты демонстрируют явное неуважение к альтернативным точкам зрения, крайнюю неприязнь ко всему историческому опыту России (изображаемому как проявление грубого деспотизма и сплошного насилия, виной которому — господство морали вместо безличного закона). В их суждениях вполне определенно прослеживается однозначная оценочная направленность и ненаучный исторический фатализм в виде фальшивых пропагандистских штампов о том, что Запад — это демократия, прогресс, общемировое движение к формальной свободе неизбежно, будучи «исторически predeterminedо как логикой постсоветской социально-экономической трансформации, так и объективными процессами глобализации, диктующими необходимость универсализации национальных политико-правовых систем на основе цивилизационных достижений западных демократий» [36, с. 14]. Осуждая «великодержавные амбиции» России, заявляя о том, что ее цель — «вхождение в евроатлантическое пространство», В.В. Лапаева пишет: «...мы должны развивать демократию в своей стране. В противном случае Запад будет считать, что мы не доросли до равноправного диалога» [37, с. 13].

Та же исследовательница настойчиво проводит мысль, так сказать, о традиционной бессловесности российского общества, о том, что миссия по выражению нравственных начал лежала в России не на духовных лидерах нации или церкви,

а только на очередном деспоте во главе государства. Однако параллельно, противореча сама себе, Лапаева прямо осуждает русскую религиозно-нравственную философию, отечественное духовное наследие за пропаганду идеи ответственности человека за других и перед другими, исходя из того, что достижение всеобщей солидарности возможно лишь на нравственных началах самоограничения индивидуальной свободы ради общего блага. Со ссылкой на В.С. Нерсесянца, она утверждает, что «в России за всю ее историю не было питательной почвы для зарождения и развития представлений о том, что общее благо — это не отрицание различия интересов, притязаний, волей, целей и т. д. отдельных субъектов, а общее условие их возможности» [37, с. 8].

В действительности периоды жестокой тирании в истории России (которые, кстати, были не столь уж часты и не отличались особой длительностью) — результат не господства традиционной морали и ее философского обоснования, а отрицания властью традиционного социального идеала, каковое, в конце концов, всегда вызывало общественную реакцию, способствовавшую последующей нормализацией отношений государства и общества. *Никто из представителей самобытной русской философии не отрицал важности личности, индивидуальной свободы*, ориентируясь на идеал свободного единства, среднего пути между крайностями потребительства и аскетизма, индивидуализма и альтруизма. Не устраивает же либертаристов русское религиозно-философское наследие, очевидно, тем, что мешает внедрению утопической веры в возможность постоянного соблюдения законодательства и уважения прав и интересов окружающих человеком с «расплывчатой» моралью.

К примеру, В.С. Соловьев сущность права усматривал в свободе личности, подчеркивая связь свободы с равенством и справедливостью (право без свободы — насилие, право без равенства — неправда) [58, с. 115]. Однако право для него — минимум нравственности, т. е. если нравственное требование по существу является неограниченным и всеобъемлющим, оно предполагает нравственное совершенство, то юридический

закон по существу ограничен и вместо совершенства требует минимальной степени нравственного состояния, лишь отказа от крайних проявлений злой воли. При этом между ними нет противоречия, ибо без исполнения меньшего нельзя исполнить большего; «правом обусловлена действительная организация нравственной жизни в целом человечестве». Отделение же правовых понятий и учреждений от нравственных принципов и целей приводит к его превращению в произвол.

В вопросе о социально-экономических и культурных правах со всей очевидностью проявляется откровенное желание российских либертаристов подвести идеологическую базу под полное разрушение тех социальных институтов, которые еще хоть как-то позволяют нашему обществу «балансировать над пропастью» и не скатиться к состоянию полного одичания и хаоса. В этом плане их стратегической целью является стремление обосновать урезание или даже ликвидацию прав «второго поколения» (которые являются неотъемлемой частью современной концепции прав человека, выступающей, напомним, согласно либертарной доктрине, абстрактным выражением сущности права и главным критерием оценки отдельных правовых норм). Для этого, в рамках вышеупомянутого приема подмены понятий, заявляется о том, что всякое перераспределение есть разновидность агрессивного насилия. Сама доктрина социально-правового государства без каких-либо аргументов постоянно именуется В.А. Четвернинным не иначе, как «государственный интервенционализм», «вытеснение публично-правовых институтов публично-властным, агрессивным насилием» и т. п.

Попытки «аргументирования» встречаются в работах Л.С. Мамута, по мнению которого, социально направленная деятельность государства лежит вне права, поскольку не соответствует принципу эквивалентности, действующему в социальном обмене: «Внеправовой характер обсуждаемой деятельности отчетливо проявляется... в том, что те блага, которые в ходе ее осуществления государственно-организованное общество предоставляет своим гражданам (как их получателям,

потребителям), поступают к ним на безвозмездной — по логике попечения — основе» [41, с. 8]. Кроме того, исследователь стремится доказать, что «предоставляемая «человеческой личности» и гарантируемая государством возможность получать от него безвозмездно некий набор жизненных благ» не является субъективным правом, поскольку не подкрепляется никакой встречной обязанностью государства. Он утверждает следующее: «Экономические, социальные и культурные права-притязания базируются на законе. В нем — их источник, из него они “вытекают”. Государством... они официально провозглашаются и признаются, легализуются. Но обязанностей, корреспондирующих этим правам-притязаниям, нет. Закон практически умалчивает о подобных обязанностях. А в их отсутствии хоть трижды разрешенное и официально санкционированное требование “человеческих личностей” просто так, лишь в силу его дозволения (или предписания), государством в право не превращается и превратиться не может» [41, с. 9].

Подобные доводы никак нельзя признать состоятельными.

Во-первых, здесь игнорируется сложность происхождения права и реальное многообразие правоотношений. Если принцип эквивалентности в смысле равенства предоставлений и получений является первенствующим в некоторых видах частного права (допустим, в гражданских сделках), то в публичном праве некоторое юридическое неравенство сторон подчас выступает необходимым условием обеспечения равенства прав.

Во-вторых, данный подход не учитывает сложности социальной детерминации, взаимности в социальном обмене, его во многом опосредованного характера. В ответ на удовлетворение минимальных экономических и социокультурных потребностей государство и общество вправе требовать от получающих помощь индивидов и социальных групп правомерного поведения — как минимум, выполнения полезных социальных функций — как максимум.

В-третьих, «социально направленный» закон отнюдь не всегда содержит отсутствие гарантий со стороны государства и встречных обязанностей. Напротив, таковые должны

содержаться либо в самом законе, либо в других нормах (административных и уголовных), регулирующих деятельность государственных органов. Отсутствие же законодательных гарантий, в том числе санкций за несоблюдение законных социально-экономических и культурных прав как таковых, является результатом несовершенства конкретного законодательства (как правило, выражающего в таком случае интересы «успешных носителей антиморали»), но никак не вытекает из их сущности.

Н.В. Варламова солидаризируется со сторонником сохранения биологического отбора Г. Спенсером (жившим, подчеркнем, в середине XIX в., когда большинство людей для нормального функционирования в обществе могли ограничиться элементарным образованием) в том, что «отсутствии публичной системы бесплатных школ не наносит ущерба свободе любого ребенка получать образование и развивать свои способности, даже если его родители не способны оплачивать школьные расходы» [13, с. 53]. Привнесение в понимание свободы какого-то реального (материального) содержания якобы превращает такую свободу в ресурс, отчужденный от самого человека, в милость государства, и в привилегию, и в деспотизм. Формальная же свобода обеспечивает людям разнообразие их социального положения, являющегося результатом их свободного выбора. В связи с этим О.В. Мартышин справедливо недоумевает: по этой логике зависимость от бедности — гарантия свободы; ребенок формально свободно решил родиться в семье бедняков, чтобы формально свободно не ходить в школу [43, с. 13]. Если же учесть, что ранее Н.В. Варламова заявляла, будто права второго поколения «таят в себе немалую угрозу свободе», сдерживают экономическую предприимчивость наиболее успешных членов общества, становится абсолютно ясным, интересы каких социальных сил обслуживает эта «логичная» и «беспристрастная» доктрина.

В российских условиях, когда общество представляет собой крайне поляризованное в материальном отношении образование с противоречащими здравому смыслу принципами распределения доходов, а власть не желает принципиально

менять социально-экономическую политику, пропаганда подобных идей делает преступные действия неизбежным выбором человека.

Возвращение в социальную жизнь традиционной морали, равно как и укрепление основных функций государства никак не несет угрозы техническому прогрессу или личным правам и в принципе не противоречит демократии и рыночным механизмам. В.В. Сорокин с сожалением отмечает, что либертаристам «трудно осознать, что норма подлинного права имеет свою санкцию в виде живого укора совести. Тонко развитая и глубоко чувствующая душа испытывает совестный укор часто и явственно» [60, с. 62]. Кроме того, любому человеку, знакомому с базовыми постулатами диалектики, известно, что объективно возможно не полное, а только частичное (так сказать, в разумных пределах) возвращение к старому, которое как раз и может на практике привести к устойчивому развитию. Ведь если исходить из реалий, а не формальной логики дурно понятой свободы, то ясно видно, что *воплощение либертаристских заповедей в социальной и культурной политике ведет не к модернизации, а к архаизации общества* (что, кстати, подчиняется подмеченной многими исследователями тенденции консервации в результате глобализации планетарной иерархии государств и наций вместо ожидаемой ее нивелировки). Как замечает чл.-корр. РАН А.В. Юревич, не стоит смешивать нравственную цензуру с идеологической, свободу слова и свободу воровства, а также «пытаться убедить своих сограждан в том, что если сегодня запретить матерщину и порнографию, завтра не будет и демократии» [80, с. 113].

Что же касается пресловутой относительности и несоответствия гуманистическим принципам традиционной морали, связанной в том числе с этноконфессиональными заповедями, то ее основания, в плане как теоретического обоснования, так и воплощения на практике, как минимум не менее прочны, чем международные стандарты понимания прав человека (так, этика русского православия, рационально обоснованная славянофильством, да и мораль зрелого советского общества,

«переварившего» крайности революционно-классового подхода, выглядят куда гуманнее и разумнее, нежели современная «политкорректность»). *Говоря о правах человека, нельзя игнорировать права крупных социальных групп, общества, нации, цивилизации на сохранение и развитие*, поскольку эти два аспекта проблемы связаны неразрывно. Исторический опыт бытия крупных социальных сообществ, к каковым относится и нация, хотя и характеризуется изменчивостью и неоднозначностью, тем не менее имеет результатом выработку системы более-менее разумных и соответствующих ментальным установкам целей и задач деятельности человека как представителя сообщества. «Средний человек» выполняет предписанные извне правила поведения только в том случае, если через них он может ощутить генетическую связь со своей социальной общностью. Единство нравственности и права предполагает идеологию коллективизма. В рамках этой идеологии свобода личности не противостоит интересам совместной деятельности людей и не нарушает устойчивости социальной системы. Истоки права заключены в нравственных правилах поведения людей, определенным образом адаптированных к социальной среде и подчиненных общественным связям и отношениям. И эти нравственные нормы конкретны, национальны, ибо, как учили практически все представители «почвенной» социальной мысли — от Н.М. Карамзина до И.А. Ильина, общечеловеческое существует не само по себе, а в конкретных национальных формах. Следовательно, *при нивелировании национального начала автоматически разрушаются и правовые ценности*. Поскольку национальный опыт является наиболее безусловным из реально возможных критерием оценки позитивного права, необходимо сделать его основным предметом философско-правового осмысления.

При этом, в традициях русской философии середины XIX — начала XX в., необходимостью выступает разумно-критический взгляд на сущность и нынешнее состояние Западной цивилизации, понимание того, что весьма многое из ее исторического опыта, в том числе в области правопонимания,

несовершенно и противоречиво. Будущее Запада, весьма возможно, связано с моделью «либерального тоталитаризма», а навязывание западных стандартов и контроля уже сейчас подвело человечество к экологическому и духовному кризису, угрозе новой мировой войны. Соответственно, *принципиальное признание универсальной ценности прав человека не должно автоматически означать полного принятия во всех деталях их современного «западного» толкования, а лишь в той части, которая не противоречит нравственности и национально-государственным интересам*, ибо само толкование прав зависит от конкретных особенностей «духовного багажа» той или иной цивилизации. По этому поводу судья Конституционного суда РФ Н.С. Бондарь пишет следующее: «Именно суверенная воля народа, получающая юридическое выражение в государственном суверенитете, является основанием для утверждения и реализации фундаментальных социальных ценностей как в правовой системе государства и национальной системе конституционной демократии, так и в системе международного права... Это предполагает, что ни одному народу не может быть предписано придать той или иной социальной ценности такое значение, которое за ней не признается самим народом, если только иное не влечет за собой угрозу для мирового сообщества и его членов. Это предполагает также, что нормативно закрепленные во внутригосударственном праве социальные ценности, включая столь важную среди них, как признание прав и свобод человека и гражданина, не могут абсолютизироваться, а, напротив, должны истолковываться и применяться сообразно с общей системой конституционного регулирования, основанной на национальной традиции» [11, с. 49–50].

Распространенность данного мнения вынуждены учитывать и сами либертариисты, явно не желающие оказаться в статусе маргиналов в правоведческих кругах. Так, В.В. Лапаева заявляет в последнее время, что либертарный подход «вовсе не исключает необходимости учета исторических особенностей и национальной самобытности России. В плоскости философско-правового анализа учет этой специфики означает

поиск надлежащей концептуальной стыковки рационализма западной философско-правовой традиции... с идущей от раннего христианства «русской идеей» ответственности каждого не только за себя, но и за других с присущим ей представлением о бесконечности личностной уникальности человека» [37, с. 13]. Однако следующий далее стандартный тезис о том, что «подобный синтез личного и общественного начал должен быть найден не в безграничной сфере нравственного совершенства..., а в границах правового подхода, очерченных принципом формального равенства» [37, с. 13], сводит исходную мысль на нет.

Модель «открытого общества» и так называемого «современного государства», т. е. территориально-политического образования, лишённого многих черт политического суверенитета, культурного своеобразия и социальной целостности в мировой практике уже сейчас показывает свою неэффективность. Попытки воплощения данной модели в чистом виде, заключающиеся в таких мероприятиях, как механическое насаждение в одном государственном пространстве культур-антиподов, определение национально-государственных целей исходя из интересов международного капитала, пропаганда «нового кочевничества» в реальности всегда приводят к потере социальной солидарности и росту внутренних конфликтов, возрастанию девиаций. Начинают оправдываться худшие опасения Г.Дж. Бермана, полагавшего, что «мировое сообщество, управляемое законом, юридической системой веберовского формально-рационального типа, было бы бичом Божиим и царством ужаса» [10, с. 329].

Как пишет Ю.Г. Марков, «то, что принято называть западной моделью капитализма, привело к моральному кризису цивилизации, в условиях которого развитие правовой системы западного общества является в какой-то степени вынужденной мерой, носящей характер принуждения и сдерживания. Право вынуждено контролировать поведенческие характеристики людей, пораженных вирусом эгоизма и наживы. *Чем ниже нравственность в обществе, тем более громоздкой становится*

в нем система управления и правовых институтов, тем устойчивее становятся усилия по строительству так называемого правового государства (курсив мой. — И.Т.). В таком государстве принцип верховенства права становится доминирующим, чтобы скомпенсировать бессилие нравственности силой права» [42, с. 89]. «Свободное» от традиционной морали правовое государство закономерно становится полицейским, а в перспективе — тоталитарным.

Без морали, «освященной традицией», включение человека в нормативный контекст приводит к такой социализации, которая означает все большую утрату своего Я. Как отмечает Ю.М. Федоров, человеческая культура в этом случае превращается «в сугубо нормативную и формальную, полностью зависящую от социальной технологии... В этой ситуации нравственная регулятивная система смещается в сторону гипернормативности. С угасанием символов и ценностей наступает пора безудержного нормотворчества» [68, с. 277–278]. Если индивид предпочитает строгое следование безличной унифицированной норме, он теряет склонность к самостоятельному независимому выбору и в этом смысле изгоняет мораль из себя. На ее место приходит строгая технологичность поведения, отвечающая конкретным функциям. Место собственного разума индивида занимает иной: специалист, менеджер, оператор и т. п. Мораль оказывается вредной, ибо делает калькулирующий разум неработоспособным в данной системе мировоззрения. Право становится более востребованным, но пользуется интересом только его внешняя сторона. Правящий класс в качестве потребителя права желает, чтобы оно было освобождено от груза ценностей и гуманистических норм, которые всегда связаны с конкретным народом, его культурой, историей. Именно тогда всей системой государственного воздействия в общественное сознание начинают внедряться представления о том, что право — это применение одинакового масштаба к различным людям, что закон должен неукоснительно соблюдаться, даже если он аморален, что править должны законы, а не люди. Принимаемые законы становятся индифферентными по отношению к человеку или даже античеловечными.

Некоторые теоретики либертаризма (в том числе В.А. Четвернин и В.В. Лапаева) пытаются вписать свою доктрину в рамки конституционалистской парадигмы. *Идеология конституционализма*, являющаяся современной разновидностью классических либеральных теорий и категорий естественного права и правового государства, предполагает внедрение ценностей верховенства права, социальной справедливости, идеологического, экономического и иного плюрализма в конституционно-правовую практику в самом широком смысле общественного и государственного развития, а также наличие соответствующего конституционного мировоззрения. В конституционализме часть российской интеллигенции усматривает чуть ли не новую национальную идею, способную указать путь выхода из кризиса. Однако сам по себе конституционализм лишь определенным образом оформляет стихийно-правовой опыт в нормативно-концептуальную модель, организует и структурирует общественное и индивидуальное правосознание, не будучи способным существовать и развиваться вне связи с конкретной государственно-правовой культурой. Следовательно, реализация конституционалистской программы оказывается невозможной без учета связи прошлого и настоящего и понимания специфики конкретной страны, а именно широкого комплекса социальных идеалов и ценностей, выступающих в качестве вектора развития национально-государственного образования на протяжении длительных периодов его истории.

Таким образом, можно утверждать, что так называемая либертарно-юридическая теория, внесшая определенный вклад в осмысление специфики правового понимания некоторых ценностных категорий, в целом основана на ущербном методологическом принципе полного пренебрежения реальностью борьбы социально-экономических и духовных интересов и нежелании объективного осмысления и учета исторического опыта различных цивилизаций. *Претендуя на исправление ошибок естественно-правового и позитивистского типов правовопонимания, на создание новой интегральной концепции, либерта-*

ризм на самом деле стал соединением худших черт прежних подходов, когда к необоснованности представлений о происхождении права добавились чистый формализм в понимании его содержания и отрицание нравственно-ориентирующей функции законодательства. Данная доктрина не имеет ни логических, ни фактических оснований для того, чтобы претендовать на научность и тем более на философский статус. Она последовательно антидиалектична, поскольку грубо противопоставляет личное и общественное, взаимообусловленность части и целого, негативных и позитивных прав, отрицает возможность реализации большинства личных интересов только посредством социальной системы. Либертаристское искажение сущности права, законченный, притом политически ангажированный утопизм в понимании механизма социального регулирования и будущего человечества выступает идеологическим стимулом духовного кризиса человека и общества, торжества аморального «права сильного».

В рамках критики теоретической и практической несостоятельности либертаризма речь идет не о возврате к нормативному синкретизму традиционного общества, а о приостановке процесса расхождения между нормативно-регулятивными системами, восстановлении целостности соционормативной культуры. В этом случае восходящая к традиционным заповедям мораль становится одним из ориентиров в процессе реформирования правовых норм. Мораль и право, лишенные объединяющего начала и вынужденные в изоляции друг от друга идти к собственным целям, теряют свою сущность, утрачивают функциональную эффективность; восстановление же единства нормативно-регулятивных систем могло бы стать средством совершенствования каждой из них. В таком случае мораль и право останутся самостоятельными системами, но они смогут сотрудничать, быстро отзываться на общественные нужды, чутко и слаженно реагировать на любые «поломки» в механизмах культуры. В тесном единстве с моралью право сможет не только эффективно регулировать практику человеческих дел, но и придать высший ценностный смысл делам каж-

дого человека. Диалектически же соединить соционормативные системы в идеале призвано не просто правовое, а нравственное государство, всецело ориентирующееся в своей правотворческой и правоприменительной деятельности на цели уважения чести и достоинства граждан и воспрепятствования крайним формам пропаганды антиморали.

4. Идеологические доктрины и социокультурная политика российской власти сквозь призму национальной идеи

Принцип радикального отказа от Традиции и игнорирования необходимости духовной автаркии с неизбежностью приводит к распространению ряда основанных на западной идеологии «прикладных» доктрин, претендующих на статус научных теорий и концепций. На самом деле, исходя из определенного расклада сил в мире, они являются духовным орудием в реализации вышеописанных стратегических целей западного сверхгосударства. Их распространение выступает одновременно и причиной и свидетельством политического и нравственного кризиса как стран — духовных реципиентов, так и самого Запада. Стоит вновь процитировать А.А. Зиновьева: «Идеология превосходства служит цели колонизации Западом (“Глобальным обществом”) прочих народов планеты, которым неявно, но систематически внушается идея их собственной неполноценности, будто они — существа низшего сорта по отношению к западникам, якобы несущим им все мыслимые блага цивилизации. И что особенно важно понять, дело не ограничивается воздействием на психику людей. Делается нечто более значительное и глубокое, а именно — систематически принимаются практические меры к тому, чтобы помешать другим народам развить в себе качества, которые имеют существенное значение для цивилизации и благодаря которым они могли бы достичь уровня народов Запада и даже превзойти их. Это прежде всего качества интеллектуально-творческие, важные для развития науки, техники, социального самосознания народа» [23, с. 584–585].

В современной России в роли прикладных доктрин-проводников выступают в первую очередь так называемая

концепция модернизации, а также концепция «общества знания» и постулаты компетентностного подхода в образовании. Ревнители отказа от традиции оперируют ограниченным набором размытых понятий: «оптимизация», «инновационность», «модернизация», — не уточняя их смысл. Внушение ложных установок о полной враждебности старого и нового, тождественности новизны и прогресса способствует осуществлению задачи разрушения социальных институтов, выработанных в предшествующие периоды. Как отмечает М.А. Кронгауз, такое «искажающее обобщение», «с одной стороны, скрывает суть дела, с другой стороны, придает делу серьезность и значительность... С помощью подобных абстракций мы размываем нашу реальность... предпочитая весомую и многозначительную неопределенность» [35, с. 66]. Усиленная пропаганда вышеупомянутых «научных концепций», использование их в практике государственного управления требует их объективной комплексной оценки. *И основанием таковой оценки идеологической базы современного социокультурного «реформирования» и трансформаций внутри страны и в мире может выступать только Национальная идея.*

Концепция модернизации возникла в середине XX в. в западной научной литературе и означала процесс перехода от традиционного общества, которое отождествляется с социальными отношениями патриархально-феодалного типа, к современному обществу индустриального капиталистического типа, что предусматривает появление крупного производства, социальную мобильность, образование централизованных государств, урбанизацию, секуляризацию общественного сознания, распространение грамотности, развитие коммуникаций. Предназначалась концепция странам, освободившимся от колониального гнета. Концепция (которую разрабатывали такие авторы, как Д. Лернер, Н. Смелзер и др.) предполагала, что модернизация первоначально имела место в Западной Европе, а остальные страны, включая прежде всего государства третьего мира, в которых она уже развернулась или еще только разворачивается, просто-напросто с большим или меньшим

запозданием повторяют путь, уже пройденный западными странами.

Самый известный вариант концепции был создан американским экономистом У. Ростоу, будучи изложенный в его нашедшей в свое время книге «Стадии экономического роста. Некоммунистический манифест» (1960). В ней было выделено пять стадий экономического роста и вместе с тем развития общества. В качестве первой стадии выступало традиционное общество: общество с ограниченными производственными возможностями, с преимущественно сельскохозяйственным производством, иерархической социальной структурой, властью в руках земельных собственников, доньютоновским уровнем науки и техники. Вторая стадия — период создания предпосылок для подъема, или переходное состояние, третья — стадия подъема (взлета), четвертая — стадия быстрого созревания, пятая — век высокого уровня массового потребления.

Широкое понимание модернизации было теоретической основой самых радужных прогнозов развития бедных и технически отсталых стран. Как утверждалось в 1950–60-е г., все страны третьего мира в ближайшем времени догонят по основным показателям страны Запада. Они станут индустриальными государствами с высоким уровнем развития производства, науки, образования, культуры. Все они покончат с нищетой и обеспечат своим гражданам достойный уровень жизни. В них воцарится демократия, будут соблюдаться все права человека.

Однако вскоре все эти прогнозы и порожденные ими надежды стали рушиться. Экономический рост в отсталых странах шел крайне низкими темпами, а со временем во многих из них стал все больше замедляться. И даже там, где этот рост был значительным, он не только не вел к уменьшению нищеты населения, а, наоборот, сопровождался ее возрастанием. Продолжал усиливаться разрыв в уровне экономического развития между передовыми и отсталыми странами. Отсталость не только не сокращалась, но, наоборот, увеличивалась. Уничтожение традиционных институтов и жизненных укладов нередко влекло

за собой социальную дезорганизацию, хаос и аномию, рост девиантного поведения и преступности.

Когда обнаружилось, что такая модернизация не избавила их от «триады социальных бедствий» (голод, болезни, неграмотность), то концепция оказалась дискредитированной как в западном научном сообществе, так и в странах, которым она адресовывалась как стратегия развития. Линейно-стадиальные концепции модернизации начали подвергаться самой резкой критике и в 1970-е гг. сошли со сцены. Критики доктрины указывали на ошибочность прямого противопоставления традиции и современности и приводили примеры преимуществ традиции в некоторых областях. Не только современные общества включают в себя многие традиционные элементы, но и традиционные общества, в свою очередь, нередко обладают такими чертами, которые обычно считаются современными. Кроме того, модернизация способна усиливать традицию. Начали отказываться от базовых постулатов доктрины и ее бывшие горячие приверженцы. В этом отношении примечательно название статьи Ш. Эйзенштадта — «Крах модернизации». Статья И. Уоллестайна называлась еще хлеще — «Модернизация: Requiescat in pace» (слова произносимые над гробом или в память умершего: «Да почит в мире»).

Интерес к концепции модернизации пережил второе рождение на рубеже 1980–90-х гг., в связи с разрушением системы реального социализма. Однако причины, породившие первый кризис концепции, никуда не делись. Попытки сгладить слабые места и острые углы концепции привели к рассуждениям о нео — и постмодернизации, экологической модернизации и т. п. Постмодернизация предусматривает отказ от акцента на экономическую эффективность, бюрократические структуры власти и научный рационализм, которые были характерны для модернизации, и знаменует переход к более гуманному обществу, где самостоятельности, многообразию и самовыражению личности предоставляется большой простор. Суть, впрочем, не изменилась: концепция модернизации в принципе нацелена на отрицание социалистических форм, национальной самобытности,

многообразия путей исторического развития. Она обосновывает тоталитарную экономоцентричную модель, ориентирующую страны (в том числе Россию) не на собственный потенциал, а на интеграцию в периферию Западного мира. Вместо классической временной триады «прошлое — настоящее — будущее», доктрина модернизации проповедует дихотомию «традиционное — современное». При этом предполагается, что победа современности (персонифицированной ведущими странами Запада) является «полной и окончательной», а принципы, с которыми Запад подходит к миру, — незыблемыми и непререкаемыми. Для теоретиков модернизации человек современный — это, по сути дела, не кто иной как представитель западной культуры — социально и политически активный индивидуалист, самостоятельно добывающийся успеха в жизни и признающий право других действовать подобным же образом, соревнуясь с ними за место на вершине дохода и власти (хотя на практике этот «идеальный образ» является утопией: по отношению к конкуренту испытывают страх и ненависть, но не уважение).

Подобные задачи для России, прошедшей значительный путь технологического развития, вряд ли являются адекватными. Советское общество 1970–80-х гг. было вполне индустриальным и по ряду параметров успешно конкурировало с капиталистическим миром. Что конкретно понимает под модернизацией власть, если происходящее в образовании, медицине, науке и т. д., в терминологии самой этой концепции, следует характеризовать как неоархаизацию? Как возможен «инновационный прорыв» через слом индустриальных институтов и экспорт технологической отсталости?

Российские пропагандисты модернизации из властных и научных кругов упорно стремятся игнорировать три обстоятельства, подтвержденные всей историей человечества:

- 1) эффективное развитие социального организма возможно лишь при синтезе традиций и новаций;
- 2) подлинная модернизация проводится на собственной основе, через самостоятельную выработку идей, технологий и т. д.;

3) вся совокупность стратегических целей и задач восходит к нескольким взаимосвязанным принципам, именуемым Национальной идеей.

Так, составители очерков «Инновационная модернизация в России» (2011 г.) справедливо отмечают: «Модернизация ни в коем случае не может ограничиться экономикой и тем более технологией. В этом случае она будет топтаться на месте, замкнувшись в виртуальной сфере научной фантастики. Выход России на путь инновационного развития предполагает модернизацию существующей политической системы» [27, с. 5]. Однако здесь налицо отсутствие осознания противоречивости развития общества модерна или постмодерна, а также того комплекса глобальных проблем, которыми Запад «одарил» человечество. Это заметно по размышлениям и о духовной составляющей модернизационного развития российского общества: «За два с лишним десятилетия реформации общественное сознание подвергалось перманентному шоковому воздействию. Рухнули догмы официальной идеологии, сковывавшие самостоятельное творческое мышление. Но одновременно до основания были расшатаны ценностные мировоззренческие и нравственные принципы, необходимые каждому человеку для оценки быстро меняющейся ситуации, для определения своих поведенческих позиций. Общественное сознание оказалось беззащитным перед валом иллюзий, мифов, предрассудков, мистики, мракобесия и жульничества. “Разорванное сознание” нуждается в лечении, в иммунитете по отношению к новым формам догматизма и мифологии. Если общество и его элита прониклись идеей перемен и всерьез намерены вступить на путь инновационного развития, им надлежит фундаментально заняться духовной составляющей модернизации» [27, с. 6]. Все это совершенно верно. Но в этом суждении, а затем и во всем содержании очерков, несмотря на упоминание нравственных принципов, чувствуется недостаток внимания именно к нравственной составляющей общественного сознания, обращение в основном к интеллектуально-рациональным аспектам, материальным интересам (так, го-

ворится о необходимости артикуляции основных кластеров интересов общества).

К счастью, в российской научной литературе, посвященной проблемам модернизации, встречается и иной подход. Он, к примеру, представлен в коллективной монографии «Модернизация российского общества: реальность и мифы» (2012), контекст которой — убежденность в перерастании капиталистического, рыночного общества в общество обновленного социализма. Работа, в целом написанная в рамках методологии ортодоксального марксизма, с преувеличением экономических факторов духовно-нравственной эволюции (главным из которых объявляется пресловутая частная собственность на средства производства), тем не менее содержит ряд рекомендаций по гармонизации современного общества, таких как необходимость развития институтов социального государства, принятие нравственного кодекса, культивирование любви к социальной Родине и другим социальным государствам и т. д. Существующее общество характеризуется как деградировавшее по основным аспектам нравственности [44, с. 232].

Второй сомнительной идеологической доктриной выступает учение об «**обществе знания**», пропаганда которого приобрела в последнее время откровенно спекулятивный и конъюнктурный характер. В этих условиях необходимостью выступает комплексный анализ и осмысление критических замечаний в адрес данной концепции с целью определения уровня ее теоретической и практической ценности.

Основами концепции общества знания (далее — КОЗ) стали сформулированные Р. Лэйном, Ф. Махлупом, П. Друкером положения о превращении знания в главнейший, по сравнению с землей, рабочей силой и капиталом, экономический ресурс и формирование так называемого посткапиталистического типа общества. Ключевым стал тезис об эффективном взаимодействии производства знания с созданием материального продукта. В дальнейшем Н. Штер, П. Вайнгарт, Р. Хатчесон, М. Кастельс указали на эволюцию под воздействием расши-

ряющегося производства знаний социальной структуры (доминирование интеллектуальных профессий) и ценностных ориентаций (приоритет творчества, духовного потребления), а также демократизацию и рационализацию всей системы общественного управления. Дж. Майер, Г. Ицковиц развили мысль о том, что главнейшим институтом такого общества становятся университеты.

Поскольку КОЗ является идеологическим порождением социокультурной системы Запада, способом его самоидентификации в современном мире, ее критика в западной научно-философской литературе (Ф. Уэбстер, М. Маклюэн, Н. Луман и др.) является большей частью умозрительной, не связанной с характеристиками отдельных стран, и сводится в основном к выделению абстрактных «рисков», вроде искажения смысла знаний при их передаче, неспособности справиться с огромными объемами информации, невозможности учета случайных факторов, влияющих на процесс принятия решений. Тем не менее западные авторы признают, что КОЗ не является целостной концепцией.

В нашей стране большинство авторов, являющихся сторонниками базовых положений КОЗ (И.Ю. Алексеева, В.Л. Иноземцев, В.Г. Юдин, В.Н. Шевченко и др.), видят в обществе знания некий универсальный проект эволюции человечества и возрождения России, решения клубка глобальных проблем, прорыв к сверхмодерну. Тем самым российские философы признают, что по своей глубине и масштабу общество знания выступает проблемой цивилизационного порядка.

Наряду с апологией идеи общества знания заметным становится и направление их трезвой критики, представители которого (Д.В. Ефременко, В.А. Лекторский, Г.В. Осипов, С.Г. Кара-Мурза и др.) исходят из того, что накопилось достаточно сигналов, позволяющих скорректировать этот проект, разработанный в обстановке технократических иллюзий 1970–90-х гг.

Первая группа замечаний в адрес КОЗ связана с ее недоработанностью и внутренней противоречивостью.

Здесь, *во-первых*, речь может идти о нерешенности проблемы содержания исходного понятия: какое знание считать ценным, чем знание отличается от информации и т. д. Если пойти дальше исходного утверждения о сциентифицированном характере знания, то окажется, что критерием его ценности становится не просто научность, а экономическая эффективность, связь с действием, утилитарность (притом, что некоторые считают это признаками не знания, а информации). Если «желтая» газета и научный журнал имеют одинаковую рыночную стоимость, то по этой логике получается — они одинаково «знаниеемкие» и в равной степени двигают прогресс. В итоге даже сторонниками КОЗ признается, что «не только научное знание играет здесь важную роль. Свообразие других видов знания — в том числе знаний, накопленных в процессе практической деятельности, результатов жизненных наблюдений, технических и «деловых» знаний, не дотягивающих (и не обязанных «дотянуть») до статуса научных и теоретических — необходимо учитывать, чтобы понимать причины успеха инноваций в одних случаях и отрыва теории от практики в других» [2, с. 259]. Возникает и закономерный вопрос о месте и роли в будущем мировоззренческого знания.

Недопустимость преувеличения объективности научного знания и переоценки его социальной релевантности уже общепризнанна. Но даже если предположить, что общество будущего будет строиться исключительно на научном знании, все равно не удастся свести все разнообразие проявлений личности и культуры к знанию.

Во-вторых, не получила удовлетворительного решения проблема признаков будущего общества знания, определения того, считать ли его современным этапом «постиндустриального» и «информационного» общества или же качественно иным типом. Предлагаемые варианты черт не всегда стыкуются друг с другом, а многие из них, такие как замещение других форм знания наукой, использование информационных технологий в экономике, трансформация источников социальных конфликтов, размыты и, строго говоря, признаками определенного типа

общества не являются. Скептиками подчеркивается преувеличенность доли наукоемких отраслей, субъективизм деления по секторам: какие предприятия относятся к «сектору знаний», а какие — нет. Выраженное отличие общества знаний от предыдущего, условно говоря, либерально-капиталистического, общества в плане сущности экономического и политического строя не обнаруживается.

Вторая группа аргументов критики КОЗ вытекает из ее несоответствия реальным тенденциям социальной эволюции, усугубляемого игнорированием глобальных проблем, стоящих перед человечеством.

Во-первых, здесь следует указать на усиление, вместо предсказываемых автономизации и демократизации, институтов политического контроля вследствие необходимости предотвращения системных угроз. Д.В. Ефременко полагает, что «если расширенное воспроизводство риска можно считать нормальным проявлением человеческой деятельности, то специфика ситуации, которую часто характеризуют как становление общества знания, состоит в скачке от аккумуляции к мультипликации риска» и переходе одних видов риска в другие, в том числе политические [19, с. 55].

Однобокое видение прогресса (по принципу: чем больше знания, тем больше свободы и благополучия) породило у сторонников КОЗ непонимание того, что сама свобода в принципе невозможна без наличия в жизни некоторых зон неопределенности — пространства незнания. Вторжение науки в эти зоны чревато резким нарушением установившихся в социальном порядке равновесий. В результате место либеральной идеологии свободного обмена в современных обществах занимают программы возмещения убытков, ориентированные на социальные последствия не института рынка, но государственной деятельности. Система политики возвысилась над трудом, экономикой, техникой и самим обществом.

Во-вторых, рассуждения о росте прогресса и креативности явно противоречат реальным тенденциям культурной эволюции «усредненной» личности и общества. Здесь очевидно

наблюдается усиление господства массовой культуры, упрощенной рациональности, массовая люмпенизация и деполи-тизация населения. Капитализм осознал возможности своего выживания, превратив лишних на производстве людей в тех, кто нужен потреблению. Потребление (причем отнюдь не научных знаний) стало коллективной мечтой масс и способом их времяпрепровождения.

Особое внимание следует обратить на кризис системы образования, в первую очередь высшего. Постмодерн привел к принятию той точки зрения, что в современном мире не может быть единой образовательной идеологии, единого видения мира, ценностей. Знание стало специализированным, ставя перед каждым человеком дилемму: либо классический идеал образованности, включающий теоретико-мировоззренческий фундамент и глубокие знания в какой-либо профессиональной области, либо тот необходимый минимум, который обеспечит более-менее «успешный» социальный статус. В КОЗ знание есть не обладание неким багажом, а способность «приводить нечто в движение». В этом контексте происходит смена «парадигмы целей» на «парадигму ролей», обеспечивающих включение человека в социокультурное пространство. Основной функцией университетов становится поставка обществу «игроков», «способных выполнять различные роли на постах, которые требуются институтам» [7, с. 8]. Человек стал субъектом лишь инструментальных действий, из личности он превращается в организм, выполняющий определенные функции.

Доступность больших объемов информации породила «парадокс информационной насыщенности». Вместо того чтобы интерпретировать информацию, сопоставлять ее с личным опытом и создавать новое знание, обучающиеся предпочитают брать готовое (допустим, в Интернете) и машинально трансформировать в ожидаемый от них результат. В итоге как раз и происходит подмена знания информацией. Исчезает навык критического анализа информации, способствующего формированию знания.

В-третьих, многие составные части КОЗ явно не состыкуются с теми формами сознания, которые оперируют этическими ценностями. С.Г. Кара-Мурза отмечает, что общество знания не является обществом совести, в нем отдается приоритет эффективности, т. е. силе. КОЗ фактически использует устаревший тезис о ценностной нейтральности науки и почти «не замечает» нравственных проблем, несмотря на очевидную невозможность «уловить» ценности научным методом. В ней игнорируется фундаментальное противоречие между научным знанием и этическими ценностями, то обстоятельство, что знание как таковое не всегда есть добро.

В.А. Лекторский рассматривает общество знания в соответствии с вызовами человеку, возникающими в связи с планами конструирования телесности. Примыкающая к КОЗ концепция трансгуманизма пропагандирует тему *постчеловека*, хотя такой может разрушить культуру с ее представлением о допустимом и недопустимом. Попытка хотя бы частично реализовать эту утопию приведет к потере главнейших смыслообразующих ценностей: заботы о детях, любви к другому, героизма.

В заключение оценок данной «научной» концепции приведем цитату из А.А. Зиновьева: «Что касается превращения информации в богатство наряду с богатством материальным, то трудно придумать что-либо более убогое интеллектуально и подлое с моральной точки зрения, чем это утешение для все растущего числа нищих и неимущих. Планета захламлена информацией не меньше, чем отходами индустрии, нанесшими непоправимый ущерб природной среде. Информация стала самым дешевым продуктом жизнедеятельности человечества. От этого хлама не стало спасения, как от мусора. Но миллиарды людей не стали от этого ощущать себя богачами» [23, с. 528].

Таким образом, общество знания не только не является реально существующей формой социального устройства, но и не представляет собой социальный проект, осуществление которого явилось бы итоговым результатом современных тенденций цивилизационного развития. В целом КОЗ высту-

пает как идеологический продукт, созданный в целях защиты западного социального уклада, сложившегося мирового разделения труда и геополитического расклада сил и выглядит не более реалистично, чем марксистская теория движения к коммунизму. Ее подлинное призвание состоит в том, чтобы, переключив внимание интеллигенции с реальных проблем на мнимые успехи, открыть возможность для полного торжества модели либерального тоталитаризма, черты которого все явственней приобретает формирующийся тип общества (в этом на самом деле и состоит его качественная специфика).

Третьей западной концепцией является **компетентностный подход** в образовании при его внутренней — рыночной — конкуренции.

Кризис образования в постсоветской России, выражающийся в крайне низком уровне и качестве знаний большинства выпускников, депрофессионализации и нравственном разложении административно-преподавательских кадров, вызван не только его коммерциализацией и неэффективной бюрократизацией. За непосредственными причинами стоит потеря понимания государственной властью и значительной частью научно-педагогического сообщества смысла образования и его социальных функций. А это, в свою очередь, обусловлено как идеологическим воздействием на Россию институциональных структур Запада, так и отсутствием прочных традиций интеллектуальной культуры в еще недавно крестьянском обществе, не успевшем в советское время завершить переход от традиции к модерну и в условиях уязвимости переходного периода оказавшемся под воздействием массовой культуры в состоянии полного духовного одичания.

Одним из печальных проявлений такого непонимания (искреннего или сознательного) служат ориентации на так называемые принципы конкурентности и «компетентности» (вместо более привычного профессионализма). Внедрение их особенно усилилось после подписания Россией Болонской декларации «Зона Европейского высшего образования», долгосрочной целью которой объявляется создание общеевропей-

ского пространства высшего образования с целью повышения мобильности граждан на рынке труда.

Как известно, **компетентностный подход** — политеоретическая и методическая область, положенная в основу попыток согласовать требования рынка труда, профессиональных систем и образования (competence-based education), — претендует на то, чтобы привести образование к требованиям современного общества, заменив стандартную и якобы уже недостаточную схему «знания — умения — навыки» так называемыми *компетенциями* (ценностно-смысловыми, общекультурными, учебно-познавательными, информационными, коммуникативными и др.). Под компетенциями же подразумевается совокупность взаимосвязанных качеств личности (знаний, умений, навыков, способов деятельности), задаваемых по отношению к определенному кругу предметов и процессов и необходимых для качественной продуктивной деятельности по отношению к ним. С данным понятием связано однокоренное понятие «компетентность» — владение, обладание человеком соответствующей компетенцией, включающей его личностное отношение к ней и предмету деятельности [75, с. 60].

Пропагандисты компетентностного подхода определяют его отличие от традиционного понимания образования (которое они называют «знаниевым») в ориентации не столько на количество полученных знаний, сколько на умение их применять в конкретной ситуации, самостоятельно решать проблемы, согласовывать образовательный процесс с ожиданиями обучаемых, создании модели «учения с увлечением». При этом производится постоянная спекуляция на понятиях «модернизация», интенсификация», доходящая подчас до откровенной демагогии. Так, О.Е. Лебедев рассуждает о том, что «... «знаниевый» подход ориентирован на накопление строительных материалов. В результате мы получаем склад таких материалов и кладовщиков, способных отпустить нужные материалы по требованию. Компетентностный подход ориентирован на строительство дома, на развитие умения эффективно использовать строительные материалы. В результате мы получаем строи-

телей, способных построить дом» [39, с. 8]. Утверждается, что в рамках компетентного подхода образование становится многофакторным, поскольку учащимся передаются не всякие знания и навыки, а лишь те, которые нужны для развития необходимых компетенций. Также ведется психологическая подготовка, формируются нужные установки, развиваются определенные личностные качества, нарабатываются конкретные алгоритмы эффективной деятельности. В качестве основной образовательной технологии предполагается *кейс-метод* — техника обучения, использующая описание реальных экономических и социальных ситуаций. Учащимся предлагают осмыслить реальную жизненную ситуацию, практическую проблему, описание которой одновременно актуализирует определенный комплекс знаний, который необходимо усвоить при разрешении данной проблемы.

Подобные рассуждения, окутанные флером педагогической наукообразности, — еще один пример ранее упомянутой педагогической парадигмы, когда внушение ложных установок о полной враждебности старого и нового, тождественности новизны и прогресса способствует осуществлению задачи разрушения социальных институтов, выработанных в предшествующие периоды. Если опять же использовать строительные аналогии, то можно сказать: в результате государственной политики 1990–2000-х гг. наше образование стало похоже на покосившуюся избу: продувает, но если конопатить, жить можно. Теперь вместо этой избы возводят пенопластовый домик — красивый, но совершенно негодный для жизни.

Прежде всего, важно отметить, что понятийный аппарат, характеризующий смысл компетентного подхода в образовании, не устоялся. Совершенно неясно, чем та или иная компетенция принципиально отличается от умения или навыка. Использование слова «владение» ничего не добавляет, поскольку навык или умение естественно предполагают и владение. В предлагаемых наборах из десятков общекультурных и профессиональных компетенций многие неупорядочены, размыты, повторяют друг друга.

Задачи образования, как среднего, так и высшего, не сводятся к обретению профессиональных навыков. И профессиональное образование связано с формированием мировоззренческих установок (что, кстати, признают сами сторонники компетентностного подхода). Правда, возникает вопрос: какой тип личности в результате искажения сущности и смысла образования требуется создать и кому это нужно?

Здесь следует обратить внимание на ключевую идею компетентностного подхода (нелепую, но оттого не менее опасную), состоящую, по сути, в минимизации объема предоставляемых знаний. Дело в том, что овладение большим объемом глубоких систематизированных знаний является необходимым условием самостоятельной и творческой познавательной деятельности. Оно формирует способность к упорному труду, позволяет самостоятельно и объективно оценивать конкретные ситуации, охватывать теоретические и практические проблемы и в их рамках успешно овладевать тем, что теперь именуется компетенциями. Наконец, только в этом случае человек обретает способности и возможности к самообучению, смене видов деятельности. Ведь сама теория компетентностного подхода исходит из того, что компетентность — это цельное качество человека, умеющего и желающего работать, любящего свою работу, потому что она дает ему возможность реализоваться. В ней живой, наработанный опыт, знания из разных наук, дисциплин и предметов, органически соединены с интеллектом, эмоциями, интересами, прочими человеческими мотиваторами и инструментами.

Утверждая, что обучается не просто специалист широкого профиля, а человек, который будет хорошо уметь выполнять совершенно конкретный круг работ, сторонники компетентности фактически признают, что они стремятся заменить «парадигму целей» на «парадигму ролей», обеспечивающих включение человека в социокультурное пространство. Как отмечает Н.Г. Багдасарьян, основной функцией вузов становится поставка обществу «игроков», «способных выполнять различные роли на постах, которые требуются институтам» [7, с. 8].

Человек из личности превращается в организм, выполняющий определенные функции, — в субъект лишь инструментальных действий. Активность и момент творчества в данном подходе лишь кажущиеся. Вместо свободы творчества в каждой конкретной ситуации и самостоятельности в использовании знаний, обучающимся предлагается лишь усвоение шаблонов деятельности. Косное знание в готовом виде дается именно здесь, а не в традиционном подходе. И весь «креатив» сводится лишь к конструированию и комбинированию уже данного.

В пропаганде пресловутой практичности игнорируется тот факт, что решение проблем житейскими и поверхностными способами ведет к глобальному «проседанию» всей жизни в целом, поскольку прагматический расчет почти всегда действует игнорируя «день грядущий», оставляя без внимания те скрытые причины, которые определяют существование и развитие культуры и общества. По отношению к личности такой подход может быть объяснен лишь тем, что из интересов личности как бы автоматически исключается интерес к глубинному течению жизни и всякой фундаментальной проблематике. Компетентностный подход отрицает развитие необходимого для личности критического начала, оставляя за ней прагматические способы решения задач и выбор лишь из готового материала. И все это соответствует основной идеологической тенденции современного общества, состоящей во внедрении мысли о незыблемости существующего положения, социально-экономического и политического устройства, расклада сил в мире. В самом деле, о каком творческом преобразовании общественных условий со стороны масс может идти речь, если они изначально способны лишь комбинировать и сочетать только то, что предоставляют в их распоряжение?

Отказ в компетентностном подходе от идеи автономной, самодостаточной личности вытекает не только из ослабления в индивиде творческого и критического начал. Образ общества заменяется здесь образом команды. Но общество — это не команда, это органическая целостность, соборность, где всяк с другим связан, но связан свободно и по своему личностному

желанию, а не потому что он априорно включен в команду. Эта апелляция к команде воскрешает в памяти знаменитый образ винтиков в машине. Такова судьба людей, лишенных самостоятельности, критичности, приговоренных к тому, чтобы быть частицами рыночного механизма.

Академик РАН В.И. Арнольд приводил следующее положение в образовании США: «Американские коллеги объяснили мне, что низкий уровень общей культуры и школьного образования в их стране — сознательное достижение ради экономических целей. Дело в том, что, начитавшись книг, образованный человек становится худшим покупателем: он меньше покупает и стиральных машин, и автомобилей, начинает предпочитать им Моцарта или Ван Гога, Шекспира или теоремы. От этого страдает экономика общества потребления и, прежде всего, доходы хозяев жизни — вот они и стремятся не допустить культурности и образованности (которые, вдобавок, мешают им манипулировать населением, как лишенным интеллекта стадом)» [5, с. 5].

И это характерно не только для США, но и для всех стран Запада. С.Г. Кара-Мурза отмечает повсеместность распространения образования «двух коридоров»: одного — для «элитарного» меньшинства, второго — для большинства. Модульный подход, отказ от дисциплинарного строения всей картины мира, мозаичные знания из разрозненных отрывков, осознанный отказ от всякой систематизации как чего-то нежелательного и опасного формируют массовый тип пассивной, конформистской личности, не способной грамотно рассуждать даже по конкретным проблемам [29, с. 344–362]. Из средней школы этот принцип переносится в колледж и вуз, эффективно выполняя функцию социальной сегрегации.

Что касается пропаганды *конкуренции* в системе образования как средства повышения его качества, то перед нами — одно из проявлений принципа, весьма распространенного в государственной социальной политике современной России: поддержать сильного за счет бедного и слабого. Очевидно, что отношения конкуренции сами по себе не являются ни абсолютным благом,

ни абсолютным злом, будь то экономика или социокультурная сфера. Положительный или, напротив, отрицательный, а чаще противоречивый характер результатов конкурентной борьбы зависит от состояния ее субъектов и общества в целом, от особенностей конкретной ситуации, наконец, от политики той силы, которая определяет конкурентные правила. Подобно тому, как в экономике конкурентная борьба может приводить к повышению качества продукции или ее удешевлению, а может — к понижению этого качества, росту безработицы, конкуренция в образовании может, допустим, стимулировать развитие материально-технической базы образовательного процесса, а может приводить к аномальному снижению планки требований к обучающимся во имя обеспечения необходимой численности или повышению объема преподавательской нагрузки для сокращения расходов на оплату труда.

В условиях духовно больного общества и неадекватной государственной политики (чего стоит хотя бы практика выделения бюджетных мест обратно пропорционально количеству отчисленных за неуспеваемость!) закономерным и единственно возможным в России становится второй вариант, который мы и можем воочию наблюдать последние лет пятнадцать — двадцать. Если же власть ужесточит правила конкуренции, скажем, еще более сократив финансирование, то, очевидно, вместо повышения качества образования произойдет не просто ухудшение социальной ситуации в образовательной среде, но окончательное разрушение системы высшего образования, не отбор лучших образовательных учреждений, а закрытие основной массы вузов среднего уровня (и, как следствие, деградация многих регионов).

Образование есть проект приведения человека к системе формальных требований. В современной же России пока нет образа «человека», нет стиля, образца. Навязываемые извне образовательные доктрины эпохи постмодерна служат целям разрушения национально-государственного суверенитета, цивилизационной целостности, установления глобального режима либерального тоталитаризма. В этой ситуации стра-

тегического выбора между классическим идеалом образованности, включающим теоретико-мировоззренческий фундамент и глубокие знания в какой-либо профессиональной области, и минимумом, который обеспечивает человеку более-менее «успешный» социальный статус, необходимо выбирать первое в его модернизированном варианте. Ориентация же на воспроизводство «человека потребляющего» затрудняет возможность реализовывать даже модель «догоняющего» развития, не говоря уже о развитии инновационном. Современное состояние российского образования не соответствует задачам такого развития, что катастрофически снижает конкурентоспособность нашей страны в условиях глобализации.

Главная проблема в российском образовании состоит не в несоответствии образовательных программ потребностям общества, а в профанированности реального образовательного процесса. Вместо того чтобы решать проблему посредством создания фантомов, имитаций и лишних сущностей, а то и путем прямого разрушения сложившейся институциональной структуры, нужны сбалансированные мероприятия, где философская методология сочеталась бы со здравым смыслом. Это означает проведение ряда мер, реализация которых должна осуществляться не изолированно, а в контексте смены всей социокультурной политики, поскольку система образования не только должна зависеть от потребностей работодателей, но и сама объективно определяет направление экономической и политической эволюции общества.

Радикальное же изменение социокультурной политики должно состоять в систематическом, комплексном развитии интеллектуальной культуры и нравственного облика общества, культе эрудиции, научного знания, приоритете творчества и социального служения над материальным достатком и потреблением. Власть должна отказаться от бесконечного навязывания западнистской массовой культуры, прекратить воспроизводство массового человека, избавленного от «лишних» знаний. Более того, священным принципом власти государства должна стать установка на духовное развитие *всего общества*, каждого

его члена. Только в этом случае власть приобретает высшую — нравственную — легитимность.

Стратегической целью государственной социокультурной политики должно стать приведение стратегии нововведений в соответствие с традиционными и ментальными структурами культуры, а также придание нравственного начала процессу общественных перемен. Поле деятельности государства здесь — пропаганда социальных идеалов, имеющих нравственное содержание, обеспечение единства и целостности культурного пространства общества как ценностно-смысловой реальности, обуславливающей совместную деятельность и общежитие людей, гуманизация общественной жизни посредством ее организации с учетом не только чувственных, но и духовных потребностей, нравственно-духовное ограничение социально-экономических нововведений, производство символов могущества и единства страны [17, с. 125].

Так, разработанная несколько лет назад «Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России» (авторы — А.Я. Данилюк, А.М. Кондаков, В.А. Тишков) устанавливает следующую систему фундаментальных социальных и педагогических понятий [16, с. 6–8]:

- **нация** — государственно-территориальная и политико-правовая общность, существующая на основе общих политических, историко-культурных и духовно-ценностных характеристик и общего самосознания. Такой общностью является многонациональный народ Российской Федерации, который представляет собой многоэтническую гражданскую нацию, включающую этнические общности, которыми в России могут называться «нации» (в этнокультурном и социально-политическом смысле), национальности и народы. Двойное использование категории «нация» (в общегражданском и этнокультурном значении) не противоречит конституционному положению «мы, многонациональный народ Российской Федерации», означая, что Россия есть национальное государство, а ее народ представляет собой нацию наций;

- **национальное государство** — государство с общей, контролируемой центральной властью, хозяйственно-экономической основой, общей территорией, общими историко-культурными ценностями жителей страны. Российская Федерация — национальное государство, имеющее разнообразный этнический и религиозный состав населения и отличающееся большой региональной спецификой;
- **национальное самосознание (идентичность)** — разделяемое всеми гражданами представление о своей стране, ее народе, чувство принадлежности к своей стране и народу. Основу национальной идентичности составляют базовые национальные ценности и общая историческая судьба;
- **формирование национальной идентичности** — формирование у личности представления о многонациональном народе Российской Федерации как о гражданской нации и воспитание патриотизма;
- **патриотизм** — чувство и сформировавшаяся позиция верности своей стране и солидарности с ее народом. Патриотизм включает чувство гордости за свое Отечество, малую родину, т. е. край, республику, город или сельскую местность, где гражданин родился и рос. Патриотизм включает активную гражданскую позицию, готовность к служению Отечеству;
- **гражданское общество** — общество, способное к самоорганизации на всех уровнях — от местных сообществ до общенационального (государственного) уровня, активно выражающее свои запросы и интересы как через свободно и демократически избранные органы власти и самоуправления, так и через институты гражданского общества, к которым относятся прежде всего общественные группы, организации и коалиции, а также формы прямого волеизъявления. Гражданское общество обладает способностью защищать свои права и интересы как через власть и закон, так и путем контроля над властью и воздействия на власть и на правовые нормы. Гражданское общество

обязательно предполагает наличие в нем ответственного гражданина, воспитание которого является главной целью образования;

- **многообразие культур и народов** — культурное многообразие, существующее в стране и в мире в целом. Для России это существование, диалог и взаимообогащение всех культурных потоков (или слоев): общенациональной, общероссийской культуры на основе русского языка, этнических культур многонационального народа Российской Федерации и глобальных или мировых культурных явлений и систем. Культурное многообразие и свобода культурного выбора являются условием развития, стабильности и гражданского согласия;
- **межэтнический мир и согласие** — единство в многообразии, признание и поддержка культур, традиций и самосознания всех представителей многонационального народа Российской Федерации, гарантированное равноправие граждан независимо от национальности;
- **социализация** — усвоение человеком социального опыта в процессе образования и жизнедеятельности посредством вхождения в социальную среду, установления социальных связей, принятия ценностей различных социальных групп и общества в целом, активного воспроизводства системы общественных отношений;
- **развитие** — процесс и результат перехода к новому, более совершенному качественному состоянию, от простого к сложному, от низшего к высшему, к некоей степени духовной, умственной зрелости, сознательности, культурности и пр.;
- **воспитание** — педагогически организованный целенаправленный процесс развития обучающегося как личности, гражданина, освоения и принятия им ценностей, нравственных установок и моральных норм общества;
- **национальный воспитательный идеал** — высшая цель образования, нравственное (идеальное) представление о человеке, на воспитание, обучение и развитие которого

направлены усилия основных субъектов национальной жизни: государства, семьи, школы, политических партий, религиозных объединений и общественных организаций;

- **базовые национальные ценности** — основные моральные ценности, приоритетные нравственные установки, существующие в культурных, семейных, социально-исторических, религиозных традициях многонационального народа Российской Федерации, передаваемые от поколения к поколению и обеспечивающие успешное развитие страны в современных условиях;
- **духовно-нравственное развитие личности** — осуществляемое в процессе социализации последовательное расширение и укрепление ценностно-смысловой сферы личности, формирование способности человека оценивать и сознательно выстраивать на основе традиционных моральных норм и нравственных идеалов отношение к себе, другим людям, обществу, государству, Отечеству, миру в целом;
- **духовно-нравственное воспитание личности гражданина России** — педагогически организованный процесс усвоения и принятия обучающимся базовых национальных ценностей, имеющих иерархическую структуру и сложную организацию. Носителями этих ценностей являются многонациональный народ Российской Федерации, государство, семья, культурно-территориальные сообщества, традиционные российские религиозные объединения.

На наш взгляд, в рамках данной программы социокультурная политика нравственного государства должна состоять в законодательном ужесточении контроля за соответствием их работы интеллектуальным и нравственным стандартам (пусть то, что во все времена до «эпохи постмодерна» называлось пороком, останется лишь в частной жизни), в возрождении традиции ежедневных образовательных программ. При этом она должна быть подчинена целям пропаганды научных знаний, здорового образа жизни, традиционной семьи, патриотизма,

заповедей честности и бескорыстия, добросовестного труда, а также формирования у населения глубокого интереса к истории России и мира и убеждения в самоценности сохранения всех сторон национальной самобытности (кстати, последнее стоило бы официально закрепить в качестве доктринального принципа во всех основных юридических документах, включая Конституцию). Такая пропаганда, осуществляемая систематически и планомерно, вкупе с рядом назревших социально-экономических мероприятий по прогрессивному налогообложению, возрождению системы государственного детского дополнительного физического и духовного образования, реальному (т. е. в разы) повышению оплаты труда представителей социально значимых профессий, несомненно, уже через несколько лет дала бы положительный эффект. Конечным результатом могли бы стать такие явления, как мобилизация усилий той части российского общества, которая ориентирована на ценности национально-государственного возрождения, улучшение состава официальной элиты, оздоровление массового сознания и социальных отношений (как показывают данные социологических опросов, около 3/4 части российского общества еще хотя бы интуитивно осознают то обстоятельство, что общество нравственно деградирует [46, с. 180]).

Заключение

Таким образом, проблема нравственного государства имеет многовековую традицию в отечественной мысли, органически ей присуща, занимает важное, подчас первенствующее место в различных направлениях самобытной русской философии. Через ее рассмотрение находят выражение идеалы национального самосознания русского (а ныне российского) общества, национальный стиль философствования, приверженность русской философии принципам гуманизма. Главным здесь является стремление к синтезу национального и общечеловеческого, понимание того, что человеческое и национальное — два взаимосвязанных и обуславливающих друг друга «параметра» развития любого общества и человечества в целом, а борьба с национальными идеалами и ценностями — путь к кризису любой цивилизационной системы. Идеальным результатом общественного развития выступает достижение социальной гармонии и приведение к ценностному единству должностящих сохраняться множественных форм проявления исторического бытия.

Современная российская мысль, связанная с проблематикой нравственного государства, вобрала в себя наследие философии Русской идеи. Вместе с тем здесь произошел переход от религиозных оснований рассмотрения проблемы к позициям *светской духовности*, представлениям о том, что борьба Добра и Зла становится объективной реальностью в рамках общественного бытия и сознания. Работы последнего десятилетия по разработке проблемы нравственного государства в своей совокупности представляют собой основу междисциплинарной научно-философской теории, ключевым, концептуальнообразующим моментом которой выступают положения о взаимных *правообязанностях* государства, общества и личности, абсолютном нравственном контексте содержания политики и законодательства; в то время как ее

критика в фактологическом и логическом плане представляется несостоятельной.

С позиций этой теории *духовно-нравственная эволюция человечества предстает как вечный конфликт морали и антиморали, находящий выражение в том числе в борьбе политико-правовых взглядов и теорий и воплощении последних в различных моделях государства и сверхгосударства*. Традиционная государственность в рамках нравственной парадигмы предстает как способ воплощения и защиты непреходящих ценностей, фундаментальных прав человека. Применительно к реалиям современной России это означает, что система твердой морали, синтезирующей рационально сформулированные установки менталитета с наработками национальноориентированной философско-правовой мысли, и производных от нее правовых стандартов — вот единственно возможное средство преодоления нигилизма и бездуховности. Следует понять, что общемировое определение права практически невозможно, но в пределах отдельного государства поиски общего для всех участников правоотношений понимания права на основе морали имеют упорядочивающий смысл. Необходим переход от «освещаемого» доктриной либертаризма негативного варианта взаимодействия двух основных форм социального регулирования, когда антимораль «успешного человекобожества» укрепляет антиправо, к ситуации, когда несколько видоизменившаяся сообразно современным условиям традиционная мораль поддерживает правовые равенство и свободу в высшем их понимании — добровольном следовании этико-юридическим ценностям реальной справедливости и ответственности.

В 1930-е гг. В. Шубарт определил Россию как носителя «нового солидаризма», «нового идеала личности и свободы», который может «освободить человечество от индивидуализма сверхчеловека и коллективизма массового человека», противопоставив «автономной личности, идеалу Ренессанса» «душу, связанную с Богом и со Вселенной, а насильственному объединению людей — свободное сообщество таких душ» [79, с. 176].

Независимо от того, насколько дальше оказалась от этого идеала Россия современная, можно констатировать, что сам идеал не стал менее актуален и значителен. Он не изменился в принципе и может лишь модернизироваться, дополниться новыми элементами, представ в следующем виде.

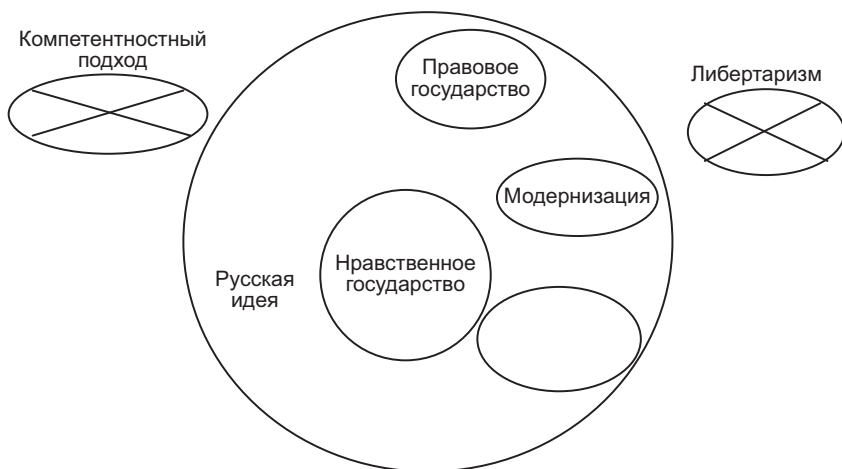


Рис. 1. Информационное общество

Приведенная диаграмма означает, что некоторые официально признанные в России идеологические построения и концепты, имеющие конструктивный потенциал, могут и должны стать частью внятной и непротиворечивой программы стратегического развития в контексте категорий «традиция», «духовность», «национально-государственный интерес», при принятии идеала нравственного государства в оболочке философского наследия Русской идеи, в качестве концептуального основания всей системы социального реформирования; другие же, в целом деструктивные по своей сущности, — должны быть отвергнуты в качестве концептуальной основы реформирования государства и общества. *Мировоззренческая переориентация с вечного реформирования на достижение Порядка как*

единства законности, справедливости и целесообразности будет способствовать интеграции усилий здоровой части общества, сохранению России как социокультурного образования, а в будущем — реализации в пределах российского геополитического пространства технологического и духовного прорыва, построению гуманистического общества справедливости.

Литература

1. *Алексеев Н.Н.* Русский народ и государство / Н.Н. Алексеев. М.: Аграф, 1998. 640 с.
2. *Алексеева И.Ю.* Общество знаний и гуманитарные технологии / И.Ю. Алексеева // *Философия науки*. Вып. № 16, «Философия науки и техники»: сборник / отв. ред. В.И. Аршинов, В.Г. Горохов. М., 2011. С. 253–262.
3. *Андреев А.П.* Западный индивидуализм и русская традиция / А.П. Андреев, А.И. Селиванов // *Философия и общество*. 2001. № 4. С. 98–126.
4. *Аристотель.* Сочинения: в 4 т. Т. 4 / Аристотель. М.: Мысль, 1984. 830 с.
5. *Арнольд В.И.* Новый обскурантизм и российское просвещение / В.И. Арнольд. М.: ФАЗИС, 2003. 60 с.
6. *Багдасарян В.Э.* Модели государственности и нравственные потенциалы общества / В.Э. Багдасарян // *Нравственное государство как императив государственной эволюции*. М.: Научный эксперт, 2011. С. 63–85.
7. *Багдасарьян Н.Г.* Ценность образования в модернизирующемся обществе / Н.Г. Багдасарьян // *Педагогика*. 2008. № 5. С. 3–9.
8. *Бердяев Н.А.* Сочинения / Н.А. Бердяев. М.: Раритет, 1994. 416 с.
9. *Бердяев Н.А.* Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности / Н.А. Бердяев. М.: Изд-во Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1918. 240 с.
10. *Берман Г.Дж.* Вера и закон: примирение права и религии / Г.Дж. Берман. М.: Арктогея, 1999. 379 с.
11. *Бондарь Н.С.* Философия российского конституционализма: в контексте теории и практики конституционного правосудия / Н.С. Бондарь // *Философия права в начале XXI в. через призму конституционализма и конституционной экономики*. М., 2010. С. 46–68.
12. *Варламова Н.В.* Предметно-методологическое единство и дифференциация теоретического знания о праве / Н.В. Варламова // *Ежегодник либертарно-юридической теории*. Вып. 1. М., 2007. С. 12–44.

13. *Варламова Н.В.* Типология правопонимания и современные тенденции развития теории права / Н.В. Варламова. СПб.: АО «Славия», 2010. 140 с.
14. *Гусев В.А.* Русский консерватизм: основные направления и этапы развития / В.А. Гусев. Тверь: Изд-во Тверского гос. ун-та, 2001. 235 с.
15. *Гусейнов А.А.* Об идее абсолютной морали / А.А. Гусейнов // Вопросы философии. 2003. № 3. С. 3–13.
16. *Данилюк А.Я.* Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России / А.Я. Данилюк, А.М. Кондаков, В.А. Тишков. М.: Просвещение, 2009. 23 с.
17. *Джерелиевская И.И.* Социокультурная политика в зеркале борьбы с терроризмом / И.И. Джерелиевская // Социально-гуманитарные знания. 2005. № 6. С. 108–125.
18. *Дугин А.Г.* Философия традиционализма / А.Г. Дугин. М.: Арктогея-Центр, 2002. 624 с.
19. *Ефременко Д.В.* Концепция общества знания как теория социальных трансформаций: достижения и проблемы / Д.В. Ефременко // Вопросы философии. 2010. № 1. С. 49–61.
20. *Журавлев А.Л.* Роль нравственной элиты в российском обществе: постановка проблемы и возможности исследования / А.Л. Журавлев, А.Б. Купрейченко // Психологический журнал. 2010. Т. 31. № 2. С. 5–19.
21. *Запесоцкий А.П.* Философия образования и проблемы современных реформ / А.П. Запесоцкий // Вопросы философии. 2013. № 1. С. 24–34.
22. *Зиновьев А.А.* Логическая социология / А.А. Зиновьев. М.: Социум, 2002. 260 с.
23. *Зиновьев А.А.* На пути к сверхобществу / А.А. Зиновьев. СПб.: Нева, 2004. 608 с.
24. *Иванов С.С.* О нравственном преобразовании сущности государства [Электронный ресурс] // Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение». 2011. № 5 (сентябрь октябрь). Режим доступа: <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2011/5/Ivanov_Essence-of-State/> (дата обращения: 23.07.2014 г.).
25. *Иларион.* Слово о законе и благодати / Иларион. М.: Столица; Скрипторий, 1994. 146 с.

26. *Ильин И.А.* О грядущей России: избранные статьи / И.А. Ильин. М.: Военное изд-во, 1993. –368 с.
27. Инновационная модернизация России. Политологические очерки / под ред. Ю.А. Красина. М.: Институт социологии РАН, 2011. 253 с.
28. *Кант И.* Из «Лекций по этике» (1780 –1782) / И. Кант // Этическая мысль: Научно-публицистические чтения / редкол.: А.А. Гусейнов и др. М., 1990. С. 297–322.
29. *Кара-Мурза С.Г.* Россия при смерти? Прямые и системные угрозы / С.Г. Кара-Мурза. М.: Яуза-пресс, 2010. 448 с.
30. *Кара-Мурза С.Г.* Русский путь. Вектор, программа, враги / С.Г. Кара-Мурза. М.: Алгоритм, 2014. 208 с.
31. *Кондрашова Л.И.* Нравственное государство как цель общественного развития / Л.И. Кондрашова // Проблемный анализ и государственно-теоретическое проектирование. 2011. Вып. № 4. Т. 4. С. 83–94.
32. *Котляревский С.А.* Власть и право. Проблема правового государства / С.А. Котляревский. М.: Тип. «Мысль», 1915. 420 с.
33. *Кортунов С.В.* Становление национальной идентичности: Какая Россия нужна миру / С.В. Кортунов. М.: Аспект Пресс, 2009. 376 с.
34. *Крижанич Ю.* Политика / Ю. Крижанич. М.: Наука, 1965. 735 с.
35. *Кронгауз М.А.* Русский язык на грани нервного срыва / М.А. Кронгауз. М.: Сogrus: Астрель, 2011. 478 с.
36. *Лапаева В.В.* Критерии ограничения прав человека и гражданина в конституции Российской Федерации / В.В. Лапаева // Государство и право. 2013. № 2. С. 14–24.
37. *Лапаева В.В.* Проблемы правопонимания в свете актуальных задач российской правовой теории и практики / В.В. Лапаева // Государство и право. 2012. № 2. С. 5–14.
38. *Лапаева В.В.* Российская философия права в свете актуальных задач политико-правовой практики / В.В. Лапаева // Философия права в начале XXI в. через призму конституционализма и конституционной экономики. М., 2010. С. 102–113.
39. *Лебедев О.Е.* Компетентностный подход в образовании / О.Е. Лебедев // Школьные технологии. 2004. № 5. С. 3–12.
40. *Ленин В.И.* Сочинения / В.И. Ленин. 4-е изд. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1952. Т. 25.

41. *Мамут Л.С.* Социальное государство с точки зрения права / Л.С. Мамут // Государство и право. 2001. № 7. С. 5–14.
42. *Марков Ю.Г.* Этика и право: проблема единства / Ю.Г. Марков // Государство и право. 2011. № 4. С. 88–90.
43. *Мартышин О.В.* Идея социального государства и его противники / О.В. Мартышин // Государство и право. 2011. № 12. С. 5–15.
44. Модернизация российского общества: реальность и мифы: коллективная монография. СПб.: Северная звезда, 2012. 240 с.
45. *Мономах Владимир.* Поучение / В. Мономах // Памятники литературы Древней Руси XI начала XII века / сост. и общ. ред. Л.А. Дмитриев, Д.С. Лихачев. М.: Худож. лит., 1978. С. 393–413.
46. *Мяготин А.В.* Нравственность и моральный облик государственного служащего / А.В. Мяготин // Социально-гуманитарные знания. 2009. № 1. С. 178–186.
47. Национальная идея России: «Моя страна должна быть, и должна быть всегда!», или О том, что должны делать власть и общество, чтобы это было так: в 6 т. / под общ. ред. С.С. Сулакшина. М.: Научный эксперт, 2012. Т. 6. 988 с.
48. *Нерсесянц В.С.* Философия права / В.С. Нерсесянц. М.: Норма, 2009. 848 с.
49. Нравственное государство: утопия или реальность [Электронный ресурс] // Режим доступа: <<http://problemanalysis.ru/>> (дата обращения: 15.07.2014 г.).
50. *Панарин А.С.* Постмодернизм и глобализация: проект освобождения собственников от социальных и национальных обязательств / А.С. Панарин // Вопросы философии. 2003. № 6. С. 16–36.
51. Первые философско-правовые чтения памяти В.С. Нерсесянца (либертарно-юридический проект): дискуссия // Ежегодник либертарно-юридической теории. Вып. 1. М., 2007. С. 124–151.
52. *Победоносцев К.П.* О реформах в гражданском судопроизводстве / К.П. Победоносцев // Русский вестник. 1859. Кн. 2. Т. 21. С. 537–556.
53. *Потапов И.Д.* Нравственность как точная наука (Пролегомены к проблеме построения нравственного государства) / И.Д. Потапов // Перелом: сборник статей о справедливости традиции / сост. А.В. Щипков. М., 2013. С. 152.

54. Пузько В.И. Кризис идентичности личности в условиях глобализации / В.И. Пузько // *Философия и общество*. 2007. № 4. С. 98–113.
55. Савицкий П.Н. *Континент Евразия* / П.Н. Савицкий. М.: Аграф, 1997. 464 с.
56. Семенов В.Е. Духовно-нравственные ценности и воспитание как важнейшее условие развития России / В.Е. Семенов // *Психологический журнал*. 2011. Т. 32. № 5. С. 92–96.
57. Соловьев А.И. Нравственное государство: замыслы и реальность / А.И. Соловьев // *Проблемный анализ и государственно-управленческое проектирование*. 2011. Вып. № 4. Т. 4. С. 104–107.
58. Соловьев В.С. Нравственность и право / В.С. Соловьев // *Власть и право: Из истории русской правовой мысли* / сост. Козлихин И.Ю., Поляков А.В. Л., 1990. С. 114–118.
59. Соловьев В.С. *Сочинения: в 2 т. Т. 1* / В.С. Соловьев. М.: Мысль, 1990. 892 с.
60. Сорокин В.В. Совесть в вопросе правового регулирования: вопросы теории / В.В. Сорокин // *Российская юстиция*. 2010. № 1. С. 62–66.
61. Спенсер Г. *Основания науки о нравственности* / Г. Спенсер. СПб.: Издание И.И. Билибина, 1880. 362 с.
62. Спиридонова В.И. Нравственное государство и общее благо / В.И. Спиридонова // *Футурологическая модель государства (мысленный эксперимент)*. Материалы круглого стола. М., 2013. С. 74–78.
63. Сулакшин С.С. На пороге нравственного государства / С.С. Сулакшин // *Проблемный анализ и государственно-управленческое проектирование*. 2011. Вып. № 4. Т. 4. С. 98–103.
64. Сулакшин С.С. Нравственное государство [Электронный ресурс] // Режим доступа: <rossiyanavsegda.ru/read/862/> (дата обращения: 16.07.2014 г.).
65. Сулакшин С.С. *Фундаментальный контекст концепта нравственного государства* / С.С. Сулакшин. М.: Научный эксперт, 2013. 74 с.
66. Тихомиров Л.А. *Религиозно-философские основы истории* / Л.А. Тихомиров. М.: Айрис-пресс, Лагуна-Арт, 2004. 688 с.
67. Тихомиров Л.А. *Христианство и политика* / Л.А. Тихомиров. М.: ГУП «Облиздат», ТОО «Алир», 1999. 616 с.
68. Федоров Ю.М. *Универсум морали* / Ю.М. Федоров. Тюмень: Изд-во ТГУ, 1992. 316 с.

69. Федорченко А.А. О праве, духе и свободе (памяти академика В.С. Нерсисянца) / А.А. Федорченко // Вестник российской правовой академии. 2010. № 3. С. 86–91.
70. Федяй И.Н. Проблема власти в истории русской философии (конец XIX начало XX в.): автореф. дис. на соиск. уч. степ. докт. филос. наук: специальность 09.00.03 История философии / И.Н. Федяй. М., 2007. 42 с.
71. Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии / С.Л. Франк // Философские науки. 1990. № 5. С. 83–91.
72. Фромм Э. Иметь или быть? / Э. Фромм. М.: Прогресс, 1986. 238 с.
73. Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1 / А.С. Хомяков. М.: Медиум, 1994. 592 с.
74. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 1: Собрание отдельных статей и заметок / А.С. Хомяков. М.: Тип. П. Бахметева, 1861. 720 с.
75. Хуторской А.В. Ключевые компетенции как компонент личностно-ориентированной парадигмы образования / А.В. Хуторской // Народное образование. 2003. № 2. С. 58–64.
76. Четвернин В.А. Современная либертарно-юридическая теория / В.А. Четвернин // Ежегодник либертарно-юридической теории. Вып. 1. М., 2007. С. 4–11.
77. Чичерин Б.Н. Собственность и государство / Б.Н. Чичерин. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. 822 с.
78. Шемшук В.А. Этическое государство: прошлое, настоящее, будущее / В.А. Шемшук. М.: Всемирный фонд планеты Земля, 2001. 224 с.
79. Шубарт В. Европа и душа Востока / В. Шубарт // Общественные науки и современность. 1993. № 4. С. 167–176.
80. Юревич А.В. Нравственное состояние современного российского общества / А.В. Юревич // Психологический журнал. 2009. № 3. С. 107–117.

Научное издание

Тяпин И.Н.

**Нравственное государство
как национальная идея
современной России**

Формат 60x90 ¹/₁₆.

Гарнитура Minion.

Отпечатано в типографии № 4

Тираж 500 экз. Заказ № Н-28