

**МИНИСТЕРСТВО СЕЛЬСКОГО ХОЗЯЙСТВА
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ**

**РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АГРАРНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ — МСХА ИМЕНИ К. А. ТИМИРЯЗЕВА**

**Вадим Картунов
Александр Панюков
Юлия Панюкова**

БЛЕСК И НИЩЕТА ЛИБЕРАЛЬНОЙ ИДЕИ

Монография



Москва, 2023
Издательство «Перо»

УДК 32
ББК 66.1(2)6
М79

Кортунов Вадим Вадимович, Панюков Александр Иванович, Панюкова Юлия Геннадьевна
М79 **Блеск и нищета либеральной идеи. Монография.** –
М.: Издательство «Перо», 2023. – 98 с.

ISBN 978-5-00218-088-2

Навряд ли в 1991 году (а тем более в 1985-ом) тогдашние демократы и реформаторы могли предположить, какого размаха достигнут модернизационные процессы в странах бывшего Союза и Восточной Европы. В то время, мечтая о демократизации общества, политическая элита и радикально настроенная общественность посчитала необходимым замену всей общественно-политической системы государства. Этот процесс оказался неимоверно болезненным и сложным для большинства российских граждан: потребовалось практически с нуля создавать принципиально новую правовую базу, экономическую систему и структуру политической власти.

Рецензенты:

- доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского автомобильно-дорожного государственного технического университета (МАДИ) Шиповская Людмила Павловна,
- доктор философских наук, профессор Национального исследовательского университета «МЭИ» в г. Волжском Шелекета Владислав Олегович

УДК 32
ББК 66.1(2)6

ISBN 978-5-00218-088-2

© Авторы, 2023

ОГЛАВЛЕНИЕ

1. ЗАЗЕРКАЛЬЕ	4
2. ЛИБЕРАЛЬНОЕ ЗАЧАТИЕ	25
3. «НОВЫЕ ЕВРОПЕЙЦЫ»: РАЗГОВОР ПО ПОНЯТИЯМ	37
4. ЧЕМУ РАВЕН $\sqrt{2}$?	56
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	75

1. Зазеркалье

Навряд ли в 1991 году (а тем более в 1985-ом) тогдашние демократы и реформаторы могли предположить, какого размаха достигнут модернизационные процессы в странах бывшего Союза и Восточной Европы. В то время, мечтая о демократизации общества, политическая элита и радикально настроенная общественность посчитала необходимым замену всей общественно-политической системы государства. Этот процесс оказался неимоверно болезненным и сложным для большинства российских граждан: потребовалось практически с нуля создавать принципиально новую правовую базу, экономическую систему и структуру политической власти.

Но самой серьезной проблемой, с которой столкнулись реформаторы и идеологи Новой России, оказалась проблема мировоззренческих, культурно-идеологических ориентиров модернизируемого государства. Не случайно, научная публицистика и периодическая печать изобилует дискуссиями, семинарами и «круглыми столами», поднимающими вопрос о «русской идее», «национальной безопасности», «культурной идентичности России». Эта проблема оказалась действительно чрезвычайно сложной и деликатной; и причины ее возникновения, по всей видимости, мы можем найти в объективных культурно-исторических сдвигах России последнего столетия. В самом деле, коммунистическая практика, начиная с 1917 года была нацелена на разрушение православных традиций России, на выхолащивание из духовной и политической культуры страны всего национального, самобытного. Более, чем за 70 десятилетий Россия утратила значительную часть своего духовного, религиозно-мировоззренческого капитала, который восполнить сегодня в одночасье представляется весьма проблематичным. Что же касается советской идеологии, то она достаточно скомпрометировала себя и ее ренессанс навряд ли возможен в обозримом будущем.

Идеологический вакуум и духовно-нравственная неопределенность в значительной степени были спровоцированы

самими, уже современными политическими реформаторами. Борясь с «коммунистическим монстром», они приложили все усилия для развенчания идеалов марксизма-ленинизма и коммунистической теории, для уничтожения всех основ советской системы. Однако, разрушая, они не заботились о созидании, полагая, видимо, что «идеология антикоммунизма» в стратегическом плане самодостаточна. Вместе с тем, когда деструктивные процессы подошли к своему завершающему этапу, когда Советский Союз исчез с политической карты мира, а коммунизм был окончательно скомпрометирован в общественном сознании, Россия востребовала *конструктивную* программу. К такому «неожиданному» повороту реформаторы оказались не вполне готовы.

Не претендуя на создание своей собственной оригинальной концепции модернизации общественно-политической и хозяйственно-экономической системы государства, политическая элита обратилась к опыту зарубежных стран. И из всех возможных накопленных человечеством вариантов модернизации и реформирования был выбран наиболее радикальный - вариант чикагской школы. Сегодня не совсем понятно, почему именно «чикагским мальчикам» выпала роль наставников и учителей России. Почему отечественных демократов не заинтересовал, к примеру, феномен «восточного прорыва», опыт, скажем, японского, китайского или корейского пути реформирования экономики и политической системы? Почему российское руководство сделало ставку на западный опыт развития, причем даже не в его европейско-континентальной форме, а в форме вестернизации, крайнего, американизированного толка? В конце концов, США еще в меньшей степени, чем даже Западная Европа, имеет историко-культурные параллели с Россией. Исторически, Россия и США не обладали какими-либо родственными экономическими или культурными связями. Почему, в таком случае, для роли «поводыря» России политическая элита выбирает ее недавнего конкурента, врага, с которым на протяжении мно-

гих десятилетий велась напряженная и ожесточенная холодная война?

Показательно, что многие отечественные политологи, оценивая современную политику США в международных отношениях, характеризуют ее как агрессивную и захватническую. В рамках взаимодействия «Россия - США» реальная североамериканская политика, действительно, более напоминает действия страны-победительницы, нежели страны-наставницы или даже страны-партнёрши. Один из ведущих специалистов в политической науке России А.С. Панарин отмечает: «Сегодняшняя американизация постсоветского пространства происходит в условиях однополярного мира, когда сверхдержава - победитель в холодной войне не встречает противодействия своему гегемонизму. Отсюда - особенная неумеренность политики натиска на побежденную сторону, когда даже с ее наиболее бесспорными позициями и интересами не считаются. Создается впечатление, что сегодня вообще нет той грани, перед которой победители готовы остановиться, той позиции, захватив которую они скажут себе: довольно»¹.

В какой-то степени усилия современной политической элиты и прозападнически настроенных политологов, связанных со стремлением скорейшим образом «интегрировать» Россию в «мировое сообщество», можно объяснить тем, что подобная ориентация в перспективе должна обеспечить доступ к экономическому и политическому опыту высокоразвитых в индустриальном и материально-техническом плане государств. В данном случае действует железная, но достаточно поверхностная логика, логика использования опыта наиболее стабильных в экономическом и политическом отношении стран. При этом, сбрасываются со счетов те духовные, ценностные, нравственные, мировоззренческие издержки, которые, при такой постановке вопроса, неизбежно заявят о се-

¹ Панарин А.С. Российская политическая культура на пороге XXI века // Запад-Россия: культурная традиция и модели поведения. - М., 1998. - С.75

бе и в конце концов могут свести на нет все экономические и политические завоевания.

Принципиальная ставка на западноевропейский политический трафарет, по всей видимости, была обусловлена еще одним немаловажным фактором. Перемещая Россию в геополитическом смысле на Запад, политическая власть и идеологически обслуживающие ее политологи получили возможность импортировать «готовую» политическую доктрину - *либерализм*. Эта доктрина была призвана, с одной стороны, прийти на смену скомпрометировавшей себя коммунистической концепции, а с другой стороны, дополнить антикоммунистическую идеологию постсоветской России конструктивной модернизационной программой.

Сейчас достаточно сложно сказать о том, насколько западники и радикальные либерал-реформаторы отдавали себе отчет в том, что либерализм представляет собой не просто политическую, хозяйственно-экономическую и юридическую основу общественных отношений, но и ценностную, культурно-мировоззренческую, нравственную систему, жестко регламентирующую практическую деятельность людей, их стиль жизни и образ мышления. Остался в стороне и тот неоспоримый факт, что *либеральная система ценностей* явилась следствием рационалистического миропонимания западноевропейской культуры Нового времени. Не только философы и политологи, но и экономисты обратили внимание на то, что «в отличие от рационалистической этики поведения западноевропейца, для которого забота о личном благополучии есть общепризнанная норма поведения, поведение русского человека в значительной степени ориентировано не на получение выгод, выражаемых совокупностью потребительских благ, а на общественное признание, соответствующее общепризнанным нормам. Для российского обществен-

ного сознания поступки, связанные лишь только с личным, частным интересом, не были общепризнанной нормой...»².

Философ и политик Виктор Аксючиц, сопоставляя хозяйственное, политическое и культурное самосознание России и Западной Европы, справедливо замечает, что для нас испокон веков «достоинство человека определялось внутренними качествами, а не материальным процветанием. В русской жизни не могло утвердиться всевластие денег. Характер хозяйствования не был хищническим, потребительским...»³.

Но слабость либерализма заключена не только в том, что он имеет мало точек соприкосновения с традиционной российской культурой, нравственно-ценностными ориентирами России, но и в том, что даже в рамках самой западноевропейской цивилизации он уже пережил свой век, изжил себя не только в качестве политической и экономической доктрины, но, что более существенно, в качестве системы ценностей, идеологии. Политологи отмечают, что либерализм может развиваться в рамках так называемого «линейного времени», в котором функционирует политическая жизнь Европы в противоположность времени «циклическому», характерному для стран Востока. «Однако линейное время, - по мнению И.А. Василенко, - это непрерывная эволюция в одном направлении, когда общество неуклонно совершенствует одну модель развития. Для западной цивилизации - это модель либеральной демократии. Линейность политического времени позволила Западу очень быстро развить свой культурный потенциал, но также быстро и исчерпать его <...> Благодаря инструментальному отношению к миру Запад сумел набрать высокие темпы развития во всех сферах культуры, близких к материальному производству. Но в ценностной сфере он

² Ушанков В.А. Экономический образ мышления и его национальные особенности в России // Вестн. С.-Петербур. ун-та. Сер.5, Экономика. - Спб., 1993. - Вып.2. - С. 40.

³ Аксючиц В. Идеократия в России. - М., 1995. - С. 129

опирается на примитивный идеал “потребительского общества”»⁴.

Политическая, философская, духовная слепота прозападнически настроенных либерал-реформаторов объясняется и тем, что сами теоретические основы политической науки были экспортированы в постсоветскую Россию с Запада, то есть, опять-таки были заимствованы из иной, *внешней* по отношению к России политической и культурной традиции. Для западной политологии вполне естественна апологетика своей собственной культуры и политической системы, обоснование либеральных ценностей в качестве *безальтернативной, эталонной, универсальной* идеологии. В этом заключен весьма похвальный патриотизм Западной Европы, её гордость за собственное детище. Следует также помнить о том, что западная политология XX столетия формировалась в тесной связи с остро критическим отношением к политическому режиму СССР, что спровоцировало осязаемый антикоммунистический, антисоветский и антироссийский её окрас.

Мы знаем, что до недавнего времени Запад обосновывал либеральные ценности, исходя из его противоположности тоталитарному режиму. Рассматривая Советский Союз в качестве образца тоталитаризма, западная политология нередко упрощала политические проблемы XX века, сводя противостояние либерализма и тоталитаризма к противостоянию двух глобальных международных систем, которые в наиболее выпуклом виде были представлены СССР и США. Американцы не скрывают, что их национальная доктрина и концепция собственной идентичности были теснейшим образом связаны с советологическими исследованиями⁵. Иногда американский либерализм механически противопоставлялся советскому тоталитаризму и «русскому коммунизму».

⁴ Василенко И.А. Политическое время на рубеже культур // Вопросы философии. - 1997. - № 9. - С. 47

⁵ См. например: Holmes S. What Russia Teaches us Now // The American Prospect. 1997. № 5. July-August

Этим в какой-то степени объясняется прозападнический и даже антироссийский рудимент во многих современных отечественных политических исследованиях. Более того, не только содержательная сторона, но и методологические принципы западной политологии оказались весьма далекими от традиционной российской политической культуры. Если для русской политической мысли был характерен необычайно широкий, всесторонний анализ общественных процессов в их взаимосвязи со всеми сторонами духовной культуры нации, то для западной политологии XX века характерен позитивистский, сугубо утилитарный, прагматический подход к социально-политической жизни. По этой причине политическая наука в дореволюционной России нередко вызревала в недрах философской, религиозной и исторической мысли (Вл. Соловьев, Н. Карамзин, С. Булгаков, Н. Бердяев, И. Ильин, Б. Чичерин, Г. Флоровский, Н. Трубецкой, Л. Карсавин, П. Сорокин и т.д.), в то время как в Европе позитивистская волна превратила политологию в узко прикладную, описательную дисциплину.

Дух позитивизма и утилитаризма в западноевропейской политической науке был безоговорочно принят рядом отечественных апологетов либерализма и западнотризма. Традиционная для российской интеллектуальной мысли связь между политическими процессами и ценностными, мировоззренческими, нравственными установками общества оказалась проигнорированной. Попытки рассмотрения политических процессов современной России в контексте ее традиционных культурных ценностей нередко агрессивно воспринимаются антироссийской политологической беллетристикой как «архаичный тип отношения к власти и ситуации»⁶.

В итоге, к примеру, мощная российская евразийская традиция с глубоким философским и культурологическим анализом глобальных международных политических процессов в аспекте геополитического и культурно-исторического ис-

⁶ Богатуров А.Д. Модели поведения на фоне реформ // Запад-Россия: культурная традиция и модели поведения. - М., 1998. - С. 7

следования основ восточного и западного миропонимания зачастую воспринимается евроцентристской политологией резко отрицательно и тенденциозно. Исследуя феномен «евразийства» изнутри западноевропейской цивилизации, ученые, не в состоянии дистанцироваться от собственной культурно-политической среды и, одновременно, не стремясь преодолеть аберрационные воздействия, обрекают себя на тенденциозные и поверхностные выводы. Так, в одной работе мы читаем: «...Западная Европа была колыбелью политической свободы и признания достоинства человека. Восторг по поводу азиатских компонентов России означает в конечном счете принятие азиатского деспотизма и азиатского пренебрежения к человеку»⁷. Как видно из приведенного цитируемого фрагмента, идеализация западноевропейской политической культуры сопряжена с непониманием Востока, с игнорированием исторических реалий политической и духовно-культурной жизни. Историкам и культурологам хорошо известно, что европейская «колыбель политической свободы» формировалась на фоне кровавых революционных бурь, жестокости и губительной капитализации общественных отношений и монетаризации общественного сознания. Да и сам *деспотизм* навряд ли имеет ярко выраженную географическую или культурную родину: достаточно вспомнить, что различные коммунистические и национал-социалистические доктрины в первую очередь были теоретически осмыслены и массово поддержаны именно в Европе. С другой стороны, миф о «азиатском пренебрежении к человеку» демонстрирует непонимание антииндивидуалистического характера восточных культур, великих пантеистических и органистических завоеваний восточно-азиатского способа мироотношения, его подлинно космологического и экологического пафоса.

Если бы либерализм имел для жизни человека исключительно хозяйственно-экономическое, правовое и отчасти политическое значение, ему бы удалось избежать множества

⁷ Игнатов А. «Евразийство» и поиск новой русской культурной идентичности // Вопросы философии. - 1995, № 6. - С. 54

нареканий. К числу безусловных заслуг либерализма следует отнести то, что ему удалось составить основу эффективного развития экономики США и ряда западноевропейских государств и заслужить всеобщее признание в качестве механизма, регулирующего правоотношения в обществе. До сих пор либерализм является мощнейшим гарантом реальных демократических свобод, концептуальной основой политической культуры Запада.

Всё это безусловно верно для большинства стран Западной Европы, детищем которых и явилась либеральная теория и практика. Но несмотря на очевидные достижения либеральной доктрины некоторые вопросы всё же остаются открытыми. Насколько эта система универсальна? Имеет ли либерализм жесткую «привязку» к национальной культуре, национальным традициям, к менталитету нации и каковы здесь детерминационные акценты? Возможна ли альтернативная концепция, обеспечивающая демократические свободы граждан? Каковы, наконец, издержки либеральной идеологии? Каково их влияние на иные сферы человеческого бытия, находящиеся за пределами хозяйственно-экономической и правовой деятельности?

Во второй половине XX века интерес к теории либерализма необыкновенно возрос. Причем, это продиктовано не только увлечением к спекулятивным изысканиям в области социально-политической теории, но и насущной необходимостью идентифицировать те практические принципы, по которым развиваются многие державы, традиционно причисляющие себя к «либеральному» лагерю. Интересно также и то, что ученые многих стран (среди которых, США, Германия, Англия, Бельгия), для которых либеральная доктрина непосредственно увязывается с идеей национальной идентичности, еще в недавнем времени разрабатывали «неолиберальные» теории, тяготеющие по своему духу к «демократическому социализму».

Однако в последней четверти нынешнего столетия положение дел резко меняется. С политической карты мира прак-

тически исчезли государства социалистической ориентации, и либеральная теория, одержав концептуальную победу, лишилась каких-либо видимых оппонентов. Одновременно с этим, учёные отмечают, что в последние десятилетия мир столкнулся с многочисленными кризисами духовного, мировоззренческого и социального характера, с которыми современный либерализм оказался не в состоянии справиться. Не находя радикальной альтернативы, современные философы, социологи и политологи приблизительно с 80-х годов XX века начинают дискутировать о необходимости «возврата» к классической либеральной доктрине, дабы прояснить, является ли современный либерализм своим закономерным, логическим завершением, или же, напротив, в процессе своей эволюции он подвергся значительным трансформациям и искажениям, что привело к отходу от его «классической» модели. Известный немецкий философ и политолог Рормозер Гюнтер так комментирует создавшуюся ситуацию: «Распаду нравственности и культуры мы ничего не сможем противопоставить, пока у нас не будет обновленного консерватизма, самокритичного и опирающегося на свои лучшие традиции. Прогрессирующая либерализация - сама носитель болезни, на лечение которой она претендует. <...> И именно потому, что речь идет о сохранении принципов классического либерализма, абсолютно необходимых для современного общества, именно поэтому нельзя более оставлять всё духовно-политическое пространство на откуп одному лишь нынешнему либерализму»⁸.

Критика современных форм либерализма и участвовавшие призывы к традиционализму и консерватизму были порождены также и проблемами культурно-философского и, отчасти, методологического характера. В современной политической науке актуализировалась тема соотношения традиционного западноевропейского мировоззрения и либеральной

⁸ Гюнтер Р. Кризис либерализма. Цит. по Антология мировой политической мысли в пяти томах. - М., 1997. - Т.2. Зарубежная политическая мысль. XX в. - С. 750

теории. Если мы можем принять тезис, согласно которому культура Нового Времени строится на принципах мировоззренческого *рационализма*, то в отношении либеральной доктрины рационалистический фундамент не вполне очевиден. Более того, если следовать логике выдающегося теоретика либерализма Ф. Хайека, то рационалистическое развитие мысли нас приводит скорее к неизбежности социалистического строительства, т.е. к системе рационального планирования⁹. Поэтому Хайек испытывает недоверие к рационалистической методологии и, оправдывая преимущества либеральной системы ценностей, вынужден апеллировать к «естественному закону», находящемуся за пределами человеческого разума.

Однако, даже при остро критическом отношении к либерализму, ученые вынуждены подчеркивать, что либеральная теория оказалась на сегодняшний момент самой живучей¹⁰. И, более того, наблюдаемый сегодня кризис либеральной системы ценностей должен, по их убеждению, нас ориентировать не на преодоление либерализма, а, напротив, на его совершенствование, возможно, даже путём возвращения к его «классическим» формам.

Многочисленные конференции и симпозиумы, посвященные обсуждению либеральной системы ценностей, отличаются сугубо прикладной ориентацией. Более того, лейтмотивом звучит призыв к ограничению влияния либеральной *теории* на практику совершенствования социально-

⁹ Хайек Ф. Пагубная самонадеянность. - М., 1992. - С. 95. Хайек убежден, что именно идея наивысшей, предельной рациональности предопределяет, в конце концов, тотальный контроль государства над жизнью общества. Именно идея рациональности и рационалистические принципы мировоззрения не позволяют принять либеральную концепцию с ее оправданием индивидуализма и принципа «laissez faire». Так рассуждал Платон и создал модель государства казарменно-социалистического типа. Так же рассуждали и многие другие философы - Ф. Аквинский, Р. Декарт, Жан-Жак Руссо - отрицающие либеральный индивидуализм.

¹⁰ См., напр.: Darendorf R. Liberalen und der Gesellschaftsvertrag - In: Sozialismus und Liberalismus. Marburg, 1987, S. 230-243; Vervall oder Renaissance des Liberalismus? München, 1987, S. 277-292

политических отношений. Результатом подобной «антитеоритизации» явилась расплывчатость, аморфность самого понятия «либерализм». Зачастую этот термин отождествляется с «демократией» вообще; либеральная система ценностей наполняется пёстрым, порою противоречивым содержанием. В своих стремлениях не допустить догматического, «затеоретизированного» толкования основных либеральных принципов, западноевропейские ученые доходят до абсурда, лишая это понятие *какого-либо* определенного содержания.

Понятие либерализма весьма расплывчато, если не сказать - аморфно. Сколько концепций, столько и смыслов, вкладываемых в это слово. При этом, практическая реализация либеральной теории красноречиво демонстрирует нам необыкновенное многообразие различных политических систем, экономических программ и правовых отношений. Неопределенность этого термина объясняется также и тем, что политическая наука вырабатывала свой взгляд на процесс либерализации на протяжении нескольких веков и, следовательно, либеральная теория постоянно претерпевала эволюционные изменения. Размытость либеральной традиции позволяет некоторым исследователям делать вывод о том, что либерализм представляет собой набор достаточно разнородных идей, не объединенных между собой в жесткую систему¹¹.

Тем не менее, несмотря на разнородность и даже противоречивость взглядов на либерализм, можно попытаться вычленить некоторые генеральные принципы, которые в той или иной степени прослеживаются во всех модификациях либеральной теории и практики, на протяжении всей его исторической эволюции. Во-первых, либерализм не мыслим вне безусловного примата личного интереса, понятого в качестве свободы рационального выбора индивидуума. Во-вторых, либеральные отношения с необходимостью предпо-

¹¹ См. напр.: Кара-Мурза С. Трагические ошибки честных демократов, или Почему обречена либеральная реформа в России // *Alma mater*. Вестник высшей школы. - М., 1992, № 7-9. - С. 62-75; Капелюшников Р. Российский либерализм: быть или не быть? // *Либерализм в России*. - М., 1993. - С. 7-20

лагают конкуренцию (прежде всего экономическую), вне которой, по мнению апологетов либерализма, невозможен ни прогресс, ни свобода человека. В-третьих, либеральные отношения, по всей видимости, могут осуществляться лишь при условии свободы граждан. Важно подчеркнуть, что практически все либеральные теории прямо или косвенно утверждают примат *экономической* свободы, которая, в свою очередь, обеспечивает все прочие виды свобод, включая духовную. Как полагает большинство политологов, «экономическая свобода <...> представляет собой прозаическое условие осуществления всех других свобод»¹². Вне перечисленных принципов либеральная теория и практика перестают быть собственно «либеральными».

Сегодня из характеристики либерализма выпадает, казалось бы, неотъемлемая его составляющая, выраженная в тезисе «минимального вмешательства государства в жизнь общества». Этот принцип классической теории либерализма - «laissez faire» - казался незыблемым до последнего времени. Более того, ряд западноевропейских государств идентифицировал свою политическую систему как прямую противоположность тоталитаризму и коммунистической системе, реально функционирующей в странах Восточной Европы и СССР. Подобная идентификация послужила основой некорректного смешения понятий «либерализм» и «демократия». В свою очередь, внутри самих стран Восточной Европы и государств, образованных на территории постсоветского пространства, официальная политика и общественное сознание подверглись значительной инверсии. Основное содержание либеральных преобразований свелось к политике антикоммунизма и ослаблению государственного контроля. В итоге, классическая концепция государства как «ночного стража» была доведена до крайности, что не приминуло на практике вызвать ряд деструктивных последствий *анархического* свойства.

¹² Фламэн М. История либерализма и современный либерализм. - М., 1995. - С. 61

В этой связи многие западные исследователи призывают к корректировке идей либерализма, касающихся места и функций государства в общественной жизни. В лице стран с коммунистическим прошлым, мир столкнулся с феноменом так называемой «нелиберальной демократии». Как это парадоксально не прозвучит, но некоторые ученые обращают внимание на прямую связь между осуществлением либерально-демократических преобразований и жестким контролем государственной власти над жизнью общества¹³.

Критика либеральных принципов традиционно звучит из лагеря западноевропейских консерваторов, отстаивающих принцип активного вмешательства государства в жизнь общества, с целью сохранения национальных культурных ценностей. При этом, отдавая должное консервативному блоку, следует признать, что их аргументация теоретически достаточно хорошо обоснована.

Одним из аргументов против устоявшейся либеральной концепции являются два взаимоисключающие принципа, связанные с соотношением свободы личности и утверждением общего, государственного, национального интереса. Либерализм, как известно, отстаивает безусловный примат свободы индивида (что, кстати говоря, привело западноевропейское общество к значительной степени индивидуализации, со всеми вытекающими отсюда эксцессами). Данный индивидуалистический принцип, в рамках современного либерализма, по мнению консерваторов, сложно состыкуется с гарантиями законности и порядка, сохранением традиционной религии.

Также слышны возгласы и о том, что либерализм представляет собой *исторически ограниченное* явление общественно-политической жизни. В своё время, когда было необходимо радикальное изменение мировоззрения и социальных приоритетов, либерализм играл роль общефилософской теории, призванной обратить человека к самому себе, сменить

¹³ См. напр. Holmes S. What Russia Teaches us Now // The American Prospect. 1997. № 5. July-August

теоцентрический, средневековый тип мировосприятия на более прогрессивный для XVII и XVIII веков антропоцентрический тип. Таким образом, либерализм выполнил свою позитивную историческую миссию. Однако сегодня, с учетом изменения международной общественно-политической ситуации, либеральная теория утратила свою актуальность. Более того, как концепция, утверждающая приоритет рыночных отношений и индивидуализма, либерализм в нынешнее время становится источником множества явлений деструктивного порядка.

Это соображение представляется нам наиболее интересным, поскольку, если рассматривать либеральную систему ценностей, выходя за рамки политической и экономической жизни, то можно с уверенностью констатировать негативное влияние некоторых основополагающих либеральных принципов на духовно-культурные ценности человечества. В самом деле, обращение сознания человека к самому себе, признание индивидуальной свободы в качестве высшей ценности в своём крайнем проявлении способно разрушить религиозные и нравственные устои общества. Рынок, в качестве высшего принципа регуляции общественной и экономической жизни, с неизбежностью захлёстывает духовный сектор, превращая бесценные сокровища мировой культуры в предмет купли-продажи. Наконец, экономическая свобода, трактуемая либерализмом как свобода *первичная*, как условие существования всех иных свобод, в том числе свободы гражданской, духовной, моральной, на наш взгляд, ведёт к жесткой монетаризации сознания, к генерации и регенерации потребительского общества.

Немаловажный аргумент, выдвигаемый против современного либерализма, заключен в скепсисе по отношению к *универсальности* его основных принципов. Действительно, либерализм превосходно показал себя во многих странах Западной Европы. Но так же ли он хорош, скажем для России, стран Восточной Европы, а, тем более, для государств восточного региона? Здесь, как нам представляется, мы подни-

маем одну из самых интересных проблем, решение которой находится на уровне системного, междисциплинарного анализа, поскольку охватывает как собственно политологический аспект, так и культурологический, и философский.

Если отталкиваться от того обстоятельства, что либерализм есть порождение западноевропейской мысли эпохи Модерна, то мы, по всей видимости, должны прийти к осознанию того, что данная концепция тесно сопряжена с определенным типом культуры, определенным типом самосознания и менталитета. В рамках западноевропейской культуры Нового Времени, отличающейся известной степенью рационализма, экономизма и индивидуализма, либеральные принципы кажутся вполне приемлемыми и органичными. Даже протестантская этика имеет немало точек соприкосновения с либеральными идеями (в какой-то степени, протестантизм вообще можно назвать «либеральной формой христианства»). Но, возможно, на других столах «либеральное кушанье» окажется несъедобным?

Насколько, к примеру, культивирование индивидуальной свободы и антропоцентризма состыкуется с теми социокультурными формами, для которых верховной ценностью остается общественный, надындивидуальный интерес? И ведь именно к такому типу культурного самосознания принадлежит практически весь Восток с буддистскими, даосскими, индуистскими и мусульманскими традициями. Да и русское православие, как известно, порицает индивидуалистические тенденции, выдвигая на первый план идеалы соборности и софийности, подчеркивая первенство духовного перед материальным (а, следовательно, и перед *экономическим*).

Весьма спорным является и утверждение теоретиков либерализма относительно того, что либерализм является универсальным механизмом демократизации общественно-политической жизни. Опыт постсоветской России убедительно продемонстрировал сомнительность данного тезиса. Основной принцип либерализма - «laissez faire» - на нынешнем этапе оказался почти полностью реализованным, что, однако,

ничуть не способствовало демократизации общественной жизни. Для рядовых граждан невмешательство государства в их жизнь зачастую угрожает не только их демократическим свободам, но и попросту самому физическому существованию. Самоуклонение государства от организации общественной жизни и слабый государственный контроль с неизбежностью приводят к криминализации общества, к хаосу и анархии, к ситуации, когда член общества оказывается просто не в состоянии реализовывать свои демократические права.

Однако популярность либеральных идей в XX столетии заставила изменить отношение к ним не только многие политические партии и общественные движения, но даже западную католическую церковь. Еще в недавнем времени Ватикан не допускал самой идеи сотрудничества с либералами, справедливо усматривая в последних не только «дух протестантизма», но и чрезмерную обращенность человека к своим собственным проблемам, к себе, к материальным проявлениям бытия. Однако в 1967 году, в энциклике Римского Папы Павла VI, можно усмотреть компромиссные нотки по отношению к либеральным идеям. Данный документ уже не порицает либеральную концепцию как таковую, но лишь указывает на недопущение развития крайних форм «либерального капитализма», в которых происходит отчуждение человека от Бога.

Повышенный интерес к либеральной теории в нынешнем столетии породил ряд объединений на международном уровне, целью которых явилась пропаганда либеральной системы ценностей и сплочение единомышленников на всемирном уровне. В 1947 году в Лондоне был образован «Международный демократический союз» («Либеральный Интернационал»), который на сегодняшний день сплачивает более пятидесяти партий либеральной ориентации из нескольких десятков стран мира. В это объединение входят столь значительные организации, как, например, «Международная Федерация либеральной и радикальной молодежи», блоки либералов «Совета Европы» и «Европейского парламента». В Вене дей-

ствует «Европейский демократический союз», связывающий под либеральными лозунгами многочисленные страны-участницы Совета Европы.

К сожалению, анализ критических замечаний в адрес либеральных концепций затрудняется тем, что в современной научной литературе в термины «либерал», «либерализм», «либеральный» вкладывается различный, порой взаимоисключающий, смысл. Даже западная литература не смогла до сих пор выработать более или менее однозначное понимание данного явления; отсутствуют и общезначимые представления о формах и этапах его развития; практически не ведутся исследования, посвященные либерализму в его культурно-мировоззренческом аспекте.

В постсоветской России понятия «либерализм», «либерализация» стали столь модными, что их словоупотребление перестало нести четкую семантическую направленность. Часто, отстаивание политиком общечеловеческих и демократических принципов оказывается достаточным основанием для его причисления к лагерю «либералов». И, напротив, призыв к «непопулярным мерам» усилению государственного контроля, зачастую, служит основанием для упреков в «измене либеральным идеалам».

Сложности в реформировании российской экономики и политической системы, неудачи в процессе модернизации социально-политической системы вызвали в широких слоях населения скепсис по отношению к либеральным лозунгам. Сегодня мы становимся свидетелями весьма специфического употребления таких понятий как «либерал» или «демократ» - употребления уничижительного и явно издевательского. Более того, подобное словоупотребление распространяется и среди политической элиты России. К примеру, коммунистический лидер Г. Зюганов «упрекнул» М. Горбачева в том, что последний является «классическим либеральным буржуа» (в то время, как сама политическая платформа КПРФ не чужда многим либеральным принципам, таким как разделение властей, признание необходимости многих либерально-

демократических свобод граждан, необходимость построения правового государства).

Даже в странах Западной Европы термин «либерал» используется в весьма разнообразных смыслах. Одна и та же политическая платформа может именоваться в США или Англии «либеральной», а во Франции - «социалистической». Французы достаточно часто относят либералов к «консерваторам». А американцы нередко называют «либералами» своих «социал-демократов». Одним словом, как метко подметил Ф. Хайек, либерализм оказался «узурпирован людьми, не имеющими к нему отношения»¹⁴.

Если взглянуть на историю происхождения понятия «либерализм», то начинать, по всей вероятности, следует с латинского слова «liberalis», означающего «свободный». Изначально этот термин не имел социально-политического окраса и применялся исключительно к характеристике профессиональной деятельности человека (к слову сказать, данное значение сохраняется в европейских языках и по сей день, например, в выражении «liberal arts», что переводится на русский язык как «гуманитарные науки», а дословно означает «либеральные искусства»).

Политическую окраску понятие либерализма получило значительно позже - в XIX веке¹⁵, хотя собственно либеральные идеи, в своём классическом варианте, начинают возникать под другими названиями уже в XVII столетии (а прототипы либеральных идей можно зафиксировать еще ранее, например, в эпоху Античности). Одним из первых, кто начал применять это понятие к общественно-политическим и религиозным движениям был знаменитый французский писатель Бальзак, охарактеризовавший протестантское движение в качестве «либерализма», имея в виду нетрадиционный, неортодоксальный подход к христианским догмам.

¹⁴ Вопросы философии - 1990, № 10. - С. 102

¹⁵ Социально-политические теории современной буржуазной идеологии. - М., 1981.- С. 103

Постепенно, выражение «либеральное умонастроение» стало означать терпимость по отношению к чужому мнению, плюрализм во взглядах. Многие ученые и теперь настаивают именно на такой интерпретации данного понятия. Нам же представляется, что столь расширенное понимание данного феномена не отвечает его содержательной определенности, превращая либерализм в весьма расплывчатый и обобщенный тип *умонастроения*. В самом деле, если бы «либерализм» означал лишь «терпимость к чужому мнению», у него не было бы, по крайней мере формально, каких-либо противников. Более того, не нашлось бы ни одного государства или политического деятеля, у которых бы хватило здравого смысла не заявить о своей приверженности либеральным принципам.

Но либерализм, всё же, представляет собой определенную *идеологию*, систему ценностей, общественно-политическую концепцию, основанную на приоритете *экономических* отношений, а также на системе правовых норм, регулирующих финансово-экономическую деятельность членов либерального общества. «Частная собственность - основа индивидуальной свободы, которая в свою очередь, рассматривается в качестве необходимого условия самореализации отдельного индивида, выполнения главного предназначения в его жизни»¹⁶. Следовательно, либерализм, в своей основе, утверждает *монетаристскую* систему ценностей, в каком бы завуалированном виде она не выступала.

Монетаризм, в свою очередь, явился следствием рационалистического миропонимания западноевропейской культуры Нового времени. И в этом смысле, современная Россия, выбирая либеральные ценности, ориентируется не только на «терпимость в отношении чужого мнения», определенный путь политического, экономического или правового развития, но и обрекает себя на глобальный *цивилизационный* выбор. Речь идет не столько об ориентации на демократический

¹⁶ Политическая культура: теории и национальные модели. - М., 1994. - С. 85

режим¹⁷, сколько о выборе некоторой системы ценностей, идеологии и мировоззрения.

Либеральная конструкция выставляет неоднозначные аксиологические приоритеты. Мы ставим своей целью доказать, что важнейшим рычагом либеральной политики был и остается сегодня монетаризм¹⁸. Задуманный в качестве механизма политического воздействия, он приобрел ныне *ценностный* смысл. И этот процесс мировоззренческой трансформации либерально-монетаристской идеи требует сегодня серьезного анализа в его культурно-исторической перспективе.

¹⁷ Заметим, что либерализм и демократия отнюдь не тождественны и не предполагают друг друга с безусловной необходимостью. Более того, в истории известны многочисленные политические системы нелиберального толка, поддерживающие демократические основы государственности - от рабовладельческой демократии Античности и демократической системы Новгородской республики до нелиберальной демократии современной России и вполне демократических режимов в восточных регионах мира.

¹⁸ В данном контексте под «монетаризмом» мы понимаем примат экономических ценностей над прочими ценностями человеческого бытия. В этом смысле либерализм не может существовать вне монетаристских убеждений, поскольку предусматривает экономическую свободу в качестве фундаментального условия и гаранта свободы политической и духовной.

2. Либеральное зачатие

Для того, чтобы мы в полной мере могли объективно оценить смысл либеральной концепции, необходимо начать исследование, что называется, с самого начала, то есть с рождения первых демократических теорий. С этой целью мы обращаемся к философско-политическому наследию Древней Греции. При этом, мы, естественно, не пытаемся охарактеризовать первых политических мыслителей в качестве собственно «либералов». Вместе с тем, учитывая, что классический либерализм апеллировал именно к эпохе Античности, мы считаем целесообразным предпринять краткий экскурс в историю политической мысли древнего мира, поскольку именно в эту эпоху формулировались понятия социально-политического содержания.

Как известно, социально-политическая система античной Греции имела полисную структуру. Полис представлял собой город-государство и имел не только социально-политическое значение, но и мировоззренческое. С одной стороны, в полисе сохранялись общинно-родовые отношения: античный грек осознавал себя частью целого, и его ценность определялась той социальной функцией, которую он выполнял на благо общего дела. Его действия выражали не столько личный, индивидуальный интерес, сколько определялись понятием коллективного блага. С другой стороны, античная общественно-политическая система достаточно быстро преодолевает родовые отношения и осуществляет переход из века Бронзы в век Железа, для которого уже характерно формирование частного капитала, появление частной собственности, господство города над деревней, бурное развитие ремесел, разложение общинно-родовых отношений и рост частного предпринимательства.

Реформа Солона нанесла сокрушительный удар по родовой знати, провозгласив прямую зависимость политической свободой от имущественных, экономических возможностей гражданина полиса. Столь бурные изменения в обществен-

ной жизни, естественно, спровоцировали необходимость пересмотра и основных идеологических принципов. Философы того времени начинают тщательную разработку ряда проблем, связанных с политическим переустройством государства и изменением общественных отношений. Так, возникает проблема статуса индивидуума, о которой много и плодотворно рассуждает Сократ; проблема соотношения свободы воли и принуждения, анализ которой мы встречаем в работах Солона и Аристотеля; проблема соотношения природного, гражданского и социального права, которой посвящают свои труды Демокрит и представители софистики. Наконец, мыслители античности начинают рассуждать о возможных типах государственного устройства.

Вполне закономерно, что в данной ситуации становится необычайно актуальным вопрос о соотношении интересов общего и частного, универсального и индивидуального, государственного и личного. Начиная с Сократа, который своими философскими измышлениями фактически положил конец полисному мироощущению и доказал самоценность человеческого индивида, проблема индивидуального и всеобщего становится центральной в западноевропейской политологии и философии. Граждане полисной Греции осознали не только тот факт, что они являются самодостаточной ценностью, но также и то, что от воли каждого из них зависит политическая жизнь государства. Интеллектуальное брожение этой эпохи породило многочисленные идеи, в частности, протолиберального характера.

Не случайно, поэтому, многие исследователи либерализма, такие как В.С. Нерсесянц, Ж. Прело, Ю. Грей, П. Мане, Р. Арон, В. Леонтович, апеллируют именно к этому историческому отрезку времени, как к эпохе зарождения либерального сознания¹⁹. Один из наиболее известных теоретиков либе-

¹⁹ Нерсесянц В.С. История политических и правовых учений. - М., 1983; Encyclopedia Britannica. - London, Chicago, Toronto, 1968. - P. 107; Prelot M., Lescuyer G. Histoire des idées politiques. - Paris, 1989; Aron R. Essai sur les libertés. - Paris, 1965. - P. 28; Gray J. Liberalisme. - 1986; Manent P. Histoire intellectuelle du libéralisme: dix leçons. - 1987. - P. 12

рализма XX века Карл Поппер высказывает мысль о том, что именно греческая культура преподала человечеству великий урок перехода от тотального, «закрытого», по его выражению, общества к «открытому», либеральному. Считая античную Грецию началом западноевропейской цивилизации, Поппер настаивает также на том, что именно она явилась колыбелью либеральных традиций. Поппер называет первыми демократами Перикла, который высказал идею о равенстве всех граждан перед единым для всех законом, а также теоретиков индивидуализма Геродота, Протагора и Демокрита. В разряд «либеральных мыслителей» попал также Сократ, на том основании, что он утверждал приоритет индивидуального перед всеобщим, настаивал на скептическом отношении к авторитетам, а также отстаивал идею о недопустимости догматического подхода к общественно-политической жизни.

Политологи, которые усматривают в античном философствовании зачатки либеральной доктрины, как правило обращают внимание на несколько проблем, которые особенно широко муссируются в интеллектуальных кругах Афин. Речь идёт, во-первых, об определении понятия «демократия» и выявлении механизмов ее реализации, во-вторых, о проблеме свободы и возможности сочетания свободы индивидуальности и соблюдения общегосударственных интересов, и, в-третьих, о проблеме юридического обеспечения общественно-политической жизни государства в целом.

Справедливости ради необходимо отметить, что помимо величайших теоретических концепций демократии, Греции того времени удалось построить демократическое государство для всех свободных граждан на практике. Как отмечают исследователи этого периода западноевропейской истории, не только аристократы, но и рядовые ремесленники, по выражению М. Прело, не являлись «иностранцами в политике»²⁰.

Изначально, сам термин «демократия» в античной Греции не используется. Вместо него быстро завоевывает попу-

²⁰ Prelot M., Lescuyer G. Histoire des idées politiques. - Paris, 1989. - P. 35

лярность другое понятие, понятие *ισονομία* - «изономия». Буквально, *ισονομία* означает «равновесие», то есть гармоничное сочетание всех элементов внутри некой целостной системы. И, если, скажем, человеческое здоровье обуславливается равновесием всех составляющих элементов организма, то благосостояние государства, подобно физиологическому организму, должно обуславливаться равновесием и гармонией всех функционирующих властей. По этой причине, авторитарный или тоталитарный режимы не могут быть названы «равновесными», «изономическими», поскольку не уравниваются влиянием иных типов политической власти²¹.

И лишь в V веке до нашей эры понятие *ισονομία* трансформируется в собственно понятие демократии²², означающее такое состояние государства, в котором соразмерность всех элементов в пределах социально-политического целого обеспечивает равные права всех граждан в деле выбора государственных должностей и в определения их ответственности перед полисом.

Создавая теории идеального государственного устройства, древние греки особое значение придавали личности правителя, теоретическому обоснованию моральных и профессиональных качеств политического лидера. К примеру, Сократ отстаивал тезис о необходимости профессионального руководства общегосударственными политическими процессами и высказывал мысль о том, что политическое управление представляет собой специфическую область знания. Подобно тому, как капитал судна должен обладать профессиональными навыками навигаторского искусства, государственный правитель обязан хорошо ориентироваться в законах общественно-политической жизни²³. Вообще, идеи Сократа в области политической теории можно смело назвать демокра-

²¹ Старовойтов В.В. Генезис понятий демократии и личности (на материале древнегреческой истории). - Дис. канд. филос. наук. - М., 1988. - С. 165

²² Там же, С. 84

²³ См. Кессиди Ф.Х. Сократ. - М., 1976. - С. 38

тическими уже на том основании, что он выступал за абсолютное равенство людей в деле управления государством.

Его ученика, Платона, напротив, можно охарактеризовать в качестве представителя антидемократического направления, поскольку он допускал к правлению государством лишь избранных - философов-мыслителей и выступал за предельное ограничение свободы граждан путем диктата государственной власти ради обеспечения всеобщего равенства²⁴.

Противоречиво в отношении построения идеальной модели социально-политического устройства государства высказывается Аристотель. В его концепции сочетаются авторитарные интонации Платона и идеи, близкие к протолиберальной системе ценностей. В его рассуждениях мы встречаем достаточно противоречивые мнения в отношении демократического мироустройства. С одной стороны, по его словам, «основным началом» демократической системы является обеспечение наибольшего участия всех граждан в процессе избрания политической власти. Однако, с другой стороны, Аристотель, в духе Платона, утверждает, что среднее сословие не может быть допущено к управлению государством, так как навыки этих людей не соответствуют должной профессиональной компетенции.

Но одна, уже почти забытая мысль, которую высказывали как Платон, так и Аристотель, кажется нам особенно привлекательной и необыкновенно актуальной в конце XX века. Это мысль о том, что *само по себе некоторое политическое устройство или некоторая конституция не предполагают с необходимостью подлинной демократии*. Государством, по справедливому замечанию этих философов, может управлять один человек, несколько людей (политическая элита) или же большинство граждан. В зависимости от этого, мы имеем три классических формы государственного устройства - монархию (власть одного), аристократию (власть элиты) или демократию (власть народа или большинства). Однако все эти три

²⁴ Поппер К. Открытое общество и его враги. - М., 1982. - С. 124, 136-137, 149, 179

модели общественно-политического устройства могут нести как конструктивные моменты для общества, так и деструктивные, в зависимости от того, *какой интерес они обслуживают*. Если действиями власти руководит идея общего блага, то *любая* из вышеперечисленных форм правления может быть оптимальной. И, напротив, если власть ориентируется на свой личный, корыстный интерес, она вырождается либо в «тиранию» (произвол одного), либо в «олигархию» (произвол элиты), либо в «демагогию» (произвол толпы)²⁵.

Творчество Еврипида нас интересует, в первую очередь, решением древними греками проблемы свободы слова. Известны следующие слова Еврипида: «Свобода заключается в словах: тот, кто хочет иметь о себе хорошее мнение в городе, пусть продвигается и говорит. Каждый может по своему усмотрению выяснить отношение к себе посредством совета другим или же через молчание. Разве есть лучшее равенство для граждан?»²⁶.

Демократические преобразования Афин V века достигли поистине грандиозных масштабов. Об этом свидетельствует бурная общественная жизнь, в которую были включены самые широкие слои населения. В этот период создается множество общественных организаций, в том числе, Женская Ассамблея, различные собрания неимущих, прототипы профессиональных союзов; совершенствуется налоговая система и юридический фундамент государства.

Справедливости ради, необходимо отметить, что столь интенсивные темпы развития культурной и общественной жизни в Древней Греции были обусловлены не только «природной», ментальной тягой античного человека к свободолобанию. Необходимо учитывать, что к этому времени Древняя Греция имела достаточно крепкие военные и экономические позиции в Средиземноморье. В отличие от многих других древних цивилизаций, греческая земля отличалась удиви-

²⁵ См. Рале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. - СПб, 1994. - Т. 2 (Античность), С. 128, 160

²⁶ Цит. по: Touchare J. Histoire des idees politiques. - 1988. - P. 28

тельно благоприятными климатическими и географическими условиями. В то время, античная Греция имела не только весьма завидную возможность осуществлять торговые отношения с многочисленными европейскими, ближневосточными и североафриканскими государствами, но, что, может быть, более важно, заимствовать у них естественнонаучные знания и социокультурный опыт.

Серия удачных военных походов надолго обеспечила Афинам хозяйственно-экономическую стабильность. Напомним, что к моменту расцвета древнегреческой культуры, каждый свободный гражданин, в среднем, имел до восемнадцати рабов, обеспечивающих его интеллектуальную свободу. Не отягощенные заботой о физическом выживании, афиняне вполне могли себе позволить занятия по совершенствованию общественно-политической системы. И, надо сказать, что в этом деле они добились немалых успехов.

Особое место в общественной практике и политической теории Древней Греции отводилось теме народного представительства в органах политической власти. Принцип народовластия, который был реализован в общественно-политической практике полиса, на наш взгляд, более напоминает систему социалистического типа, нежели либерально-демократического. В Афинах была введена практика общего собрания свободных граждан, на котором выбирались все ветви власти, включая исполнительную, законодательную и судебную. Этим же народным собранием любая из властей в любой момент могла быть лишена своих полномочий и переизбрана. При этом, система общественно-политической жизни Афин не допускала никаких форм протекционизма. Один из важнейших тезисов либеральной теории о первичности экономической свободы по отношению к свободе политической, гражданской, нравственной и духовной в данной ситуации не мог работать по определению. Народное собрание свободных граждан выбирало наиболее достойного из своих рядов по нравственным и интеллектуальным критериям. Ни кровнородственные связи, ни имущественное превосходство,

ни знатное происхождение не имели в данном случае ни какого существенного значения. Стремление афинян к совершенствованию демократических принципов, к выработке системы, которая не допускала бы никакого протекционизма, имущественного и родового влияния на итоги выборов на государственные должности доходило, порой, до казусов. К примеру, в Афинах практиковалась жеребьевка при выборах на некоторые судебные должности с целью обеспечения наивысшей степени непредвзятости и незаинтересованности. В связи с этим, даже такой последовательный демократ как Сократ, подверг данную практику публичному осмеянию. Он говорил, что глупо должностных лиц «в государстве выбирать посредством бобов, тогда как никто не хочет иметь выборного бобами рулевого, плотника, флейтиста или исполняющего другую подобную работу, ошибки в которой приносят гораздо меньше вреда, чем ошибки в государственной деятельности»²⁷.

Сроки, которые были установлены на выборных постах государственной власти также были строго регламентированы. Надо сказать, что в Древней Греции они были значительно жестче, чем даже в самых демократических и либеральных странах нынешнего столетия. Афинское законодательство строго запрещало перевыборы на второй срок (исключения составляли лишь должности на военном поприще).

Но, в конце концов, выработка политических концепций и совершенствование общественно-политической жизни Афин подняли еще одну проблему общемировоззренческого характера. Не следует забывать, что центральным понятием любой политической доктрины, в особенности, если эта доктрина претендует на статус демократической, является понятие свободы, свободного выбора. Именно от понимания свободы, от ясного осознания соотношения свободы воли и необходимости ее ограничения зависит то или иное понимание и интерпретация феномена демократии. Не случайно Платон утверждал, что афинская демократия разложилась вследствие

²⁷ Цит. по: Кессиди Ф.Х. Сократ. - М., 1976. - С. 39

«излишка свободы». Долгие и мучительные рассуждения о смысле и сущности свободы в культурном наследии Древней Греции, безусловно, составили отправную точку более поздних западноевропейских политологических концепций. Один из виднейших западноевропейских либералов XX столетия утверждает, что «греки всегда исследовали и прославляли эту категорию. Наши современные концепции, сколь ни были бы они разношерстными, очень многим обязаны именно грекам»²⁸.

Необходимо, правда, оговориться, что категория свободы у древних греков интерпретировалась весьма специфически и обозначалась словом ελευθερία - «элеутерия». На самом деле, понятие элеутерии далеко не тождественно современному пониманию свободы. Более того, в современных европейских языках отсутствует точный аналог этого слова. Если для современного человека свобода ассоциируется с волевым началом души, то для древнего грека все проявления души были неразрывно связаны с разумом. В следствие этого ελευθερία означала нечто вроде «свободно принятого разумного решения».

Поскольку древние греки непосредственно связывали свободу воли индивида с правовыми ограничениями, необходимыми для нормального функционирования общественной жизни и государственного организма (что, собственно, характерно для любой формы правового государства), то для них вполне естественно встала проблема соотношения свободы индивида и ограничения этой свободы в интересах государственного целого путем создания общезначимых для всех граждан нормативных актов. Так или иначе, но от разрешения этой дилеммы напрямую зависит ориентация государственного и политического деятеля на тоталитарный или либеральный режим. В какой-то степени эту проблему можно считать вечной, поскольку стремление к индивидуальному произволу всегда будет встречать сопротивление со стороны государственной власти, и, напротив, ограничение индивиду-

²⁸ Touchare J. Histoire des idées politiques. - 1988. - P. 20

альной свободы со стороны системы юридических норм неминуемо будет вызывать ощущение ущемления права на личный произвол. Для любого демократического государства главная сложность состоит в том, чтобы *определить границы ограничения произвола личности*. Отмечая важность данной проблемы, Карл Поппер пишет, что «главная задача демократического законодательства состоит в том, чтобы это сделать»²⁹.

Вся сложность данного вопроса не прошла мимо внимания античных мыслителей. В частности, Платон утверждал, что именно несовершенство законов в отношении ограничения индивидуальной свободы может привести к самым дурным проявлениям деспотизма. «Чрезмерная свобода, настаивает он, по-видимому, и для отдельного человека и для государства обращается не во что иное, как в чрезмерное рабство. <...> Тирания возникает, конечно, не из какого иного состояния, как из демократии, иначе говоря, из крайней свободы возникает величайшее и жесточайшее рабство»³⁰. Необходимо отметить, что и у философов более позднего периода, в том числе у ученых, стоящих на либеральной платформе, эта тема остается в центре внимания³¹.

Впоследствии эта проблема усложнилась еще и тем, что появилась необходимость дифференциации так называемых «гражданских» и «естественных» законов (позже эта тема получила развитие в политической теории в виде разграничения естественного и гражданского права). На уровне мифологического сознания мы можем наблюдать в явном виде как естественные («божественные») законы берут верх над законами писанными, созданными людьми. В «Антигоне» Софокла мы становимся свидетелями весьма любопытного эпизода, когда декрет царя Криона о запрете захоронения преступников вступает в острое противоречие с мифологиче-

²⁹ Поппер К. Открытое общество и его враги. - М., 1982. - С. 149-150

³⁰ Платон. Сочинение в 3-х томах. - М., 1972. - Т. 3, С. 564

³¹ См., напр.: Кант И. Сочинения в 6-ти томах. - Т. 3, С. 351; Т. 4, С. 139; Гегель Г. Сочинения. - М.-Л., 1934. - Т. 7, С. 270

ской доктриной необходимости придания покойника земле. Либеральные ученые видят в этом противоречии зачатки разделения общественной и государственной жизни, а, как известно, проведение границы между обществом и государством составляет одну из важнейших отличительных черт всякой концепции либерального толка³². Некоторые отечественные политологи усматривают в данном разделении не столько собственно протолиберальные тенденции, сколько проблему общедемократического характера. Так, по замечанию Л.Т. Кривушина, идея разведения понятий *общественного* и *государственного* «была направлена на защиту демократического характера социально-политического устройства классического полиса и противостояла аристократическим и тираническим тенденциям»³³.

Весь перечисленный комплекс проблем составил основу многочисленных дискуссий и споров в кругах представителей софистики. И в этом смысле софисты сыграли колоссальную просветительскую роль в жизни древнегреческого общества. Как отметит Гегель, «софисты давали образование, служившее подготовкой к исполнению общего призвания греческой жизни - к государственной деятельности; это образование готовило государственных людей, а не чиновников»³⁴.

На наш взгляд, деятельность софистов невозможно оценить однозначно, и их роль в процессе демократизации афинского общества не столь уж и привлекательна. Всё же не следует забывать, что философия софистов способствовала крайней субъективации и релятивизации основных понятий политологии. Настаивая на том, что «человек есть мера всех вещей», древнегреческая софистика лишила объективного содержания все основополагающие категории. В феномене софизма мы наблюдаем ту возможную крайность, к которой

³² См. статью В Эбенстайна в журнале «Знание - сила» (1990, № 9, С. 73)

³³ Кривушин Л.Т. Проблема государства и общества в демократической мысли. - Л., 1978. - С. 226

³⁴ Гегель Г. Сочинения. - М., 1932. - Т. 10, С. 7-10

может прийти либеральная доктрина с культивируемым ею принципом индивидуального самоопределения. Не случайно, поэтому, что во время правления Перикла в афинской демократии наблюдаются элементы деградации. И, как бы в противовес мироощущению софистов, отстаивающих субъективизм политических законов и общественно-политической системы государства, государственная власть Афин, начиная со второй половины V века до нашей эры, предпринимает ряд шагов по усилению государственного контроля над жизнью общества.

3. «Новые европейцы»: разговор по понятиям

...XVII век. В это время Англия становится одним из ведущих центров научного прогресса. Именно здесь возникают школы эмпириков, призванных «реабилитировать» опытное знание, экспериментальные основы научной методологии. И именно Англия впервые наиболее остро формулирует вопрос о новых основах государственного управления. Среди наиболее выдающихся мыслителей того времени в области политической науки назовем Джона Локка, с именем которого связывают окончательное формирование «классической либеральной доктрины»³⁵. В самом деле, политические взгляды Локка содержат ряд идей, характерных для всех последующих концепций либерализма. К ним можно отнести: идею веротерпимости, концепцию общественного договора, принцип разделения властей, апологию индивидуализма, обоснование частной собственности и экономических приоритетов в качестве основных предпосылок демократии и духовной свободы человека. На анализе и интерпретации этих идей целесообразно остановиться подробнее.

Что касается проблемы веротерпимости, то она для английского общества того времени стояла необыкновенно актуально. И, надо сказать, Джон Локк не был первым, кто ее поднял. В своих рассуждениях он активно использует доводы своих старших современников, прежде всего Мильтона и Р. Вильямса. Отвергая популярные в эпоху Средневековья насильственные методы христианизации общества, английский ученый настаивает на принципе свободы совести. Сила религии в силе истины, а не в насилии. Здесь Локк, оставаясь поборником протестантских идей, настаивает на «либерализации» религиозного мировоззрения, отстаивая право на существование всех религиозных движений, включая языческие. Весьма показательным, что исключение составляет не только

³⁵ См.: Новгородцев П.И. История новой философии права. - М., 1990. - С. 161-162.

атеизм, поскольку идея отрицания Бога опасна в нравственном смысле, но и католичество. Католичество, как классическое западноевропейское христианство, не устраивает Локка своим жестким, бескомпромиссным характером, способным затормозить движение Европы к научному и социально-политическому прогрессу.

Отправной точкой логических построений Локка является тезис о «естественном праве» и «естественной свободе» индивида. «Естественный закон», по Локку, это закон природы, который выступает для человека как изначальная данность и которому он обязан повиноваться. Этот закон запрещает уничтожать себе подобного, наносить ущерб жизни другому, его здоровью и имуществу³⁶. Он обязывает каждого человека «сохранять остальную часть человечества»; человек не имеет права, «кроме как творя правосудие по отношению к преступнику, ни лишать его жизни, ни посягать на нее, равно как и на всё то, что способствует сохранению жизни, свободы, здоровья, членов тела или собственности другого»³⁷. Здесь Локк остается приверженцем общечеловеческих, гуманистических принципов, общих как для либеральной доктрины, так и для иных доктрин демократической направленности.

Но далее, рассуждения Локка вполне оригинальны. В идее полного равноправия всех членов общества он делает весьма далеко идущие выводы. Так, если закон нарушен, *любой* человек имеет право наказать преступника; более того, обиженный, на основании абсолютного равноправия, может сам выступить в качестве судьи и исполнителя приговора: *«Каждый человек имеет право наказать преступника и быть исполнителем закона природы»*³⁸. При этом, что харак-

³⁶ На наш взгляд, этот тезис, являясь, безусловно, глубоко гуманистическим, не вполне обоснован с методологической точки зрения. Все перечисленные принципы «естественного закона», как нам представляется, скорее, являются коренным *отличием* состояния гражданского общества от «естественного» состояния природы и животного мира.

³⁷ Локк Дж. Сочинения. - М., 1988. - Т. 3, С. 264-265.

³⁸ Там же, С. 266.

терно, Локк особо подчеркивает, что в случае, если кому-либо нанесен материальный ущерб, ущерб его частной собственности, то пострадавший имеет право требовать его возмещения. И, даже если судья волен отменить наказание преступника, оправдать его, то никто не в праве освободить его от возмещения материального ущерба³⁹. Таким образом, либеральная теория Локка недвусмысленно утверждает верховенство имущественного права над всеми иными видами прав.

Отстаивая концепцию «естественного права», которая в дальнейшем станет неизменным атрибутом либеральных доктрин, Локк особое значение придает праву на частную собственность. Именно она является тем первоначалом, которое предшествует всему, даже существованию самого государства. *Собственность*, по его мнению, *определяет не только материальное благосостояние граждан, но и их жизнь, свободу и счастье*. Ни духовность человека, ни его интеллектуальные способности, ни его талант не могут состязаться в значимости в неотъемлемом праве человека на частную собственность. Из этого следует в аксиологическом плане весьма спорный вывод, а именно: не духовная свобода определяет экономический интерес, но экономический интерес - духовную свободу. Скажем больше: не духовно-

³⁹ Там же, С. 267. В этом тезисе налицо издержки либеральной теории: классический либерализм начинает отстаивать равноправие всех людей, рискуя сблизиться с анархическими принципами. В дальнейшем «право каждого осуществлять правосудие» не раз приводило западноевропейское общество к практике некомпетентного судилища. В качестве наиболее крайнего примера можно привести практику суда Линча. Но и в более «цивилизованных» формах «право каждого осуществлять правосудие» реализуется, порой, не вполне корректно. Так, распространенная на Западе процедура «суда присяжных» отстаивает либерально-демократические нормы, зачастую, в ущерб «букве закона». В самом деле: суд присяжных представляет собой собрание незаинтересованных, «случайных» граждан, которые и вершат судьбу обвиняемого. Как правило, членами суда присяжных являются люди, не имеющие никакого юридического образования. По этой причине, приговор, вынесенный ими, нельзя назвать компетентным. Решение суда присяжных, скорее, носит эмоциональный характер, основанный на субъективном переживании идеи справедливости.

нравственное, в либеральной системе ценностей, стоит над материально-экономическим, *но материально-экономическое над духовно-нравственным.*

По сути дела, Локк исходит из аксиоматического утверждения, что частная собственность не просто желательна для всего человечества, но и составляет основу всего. В этом положении его доктрина стала мировоззренческим истоком фетишизации сознания: смысл человеческой жизни, опять-таки, усматривается Локком не в духовном совершенствовании, а в стремлении к обладанию вещами, которые, по его мнению, и составляют человеческое счастье, доставляя высшую степень наслаждения⁴⁰ (не случайно, что Л. Стросс презрительно назвал либеральную концепцию Локка «капиталистическим гедонизмом»).

Как ни странно, но теория происхождения частной собственности, у Локка, глубоко мистифицирована. Да и действительно, как объяснить центральный тезис его либеральной теории о том, что частная собственность предшествует государству, являясь, по существу, законом самой природы? Локк начинает свои рассуждения с того, что констатирует право собственности человека *на самого себя*. Человек рождается свободным (по крайней мере, так должно быть) и, следовательно, никто, кроме него самого, не в праве им распоряжаться. Далее. Если человек обладает собой, следовательно, он обладает и тем, что он производит с помощью своего ума и своих органов тела. Если итогом человеческой деятельности становится производство вещи, она, автоматически, становится принадлежностью того, кто ее произвел. Итак, вещи становятся частной собственностью того, кто их произвел или того, кто затратил на них свой труд. «Любая рыба, которую кто-либо выловит в океане, <...> а также любая куропатка, которую кто-либо поймает, становится благодаря труду того, кто извлекает из состояния общего владения, в каком

⁴⁰ Там же, С. 278

они были оставлены природой, собственностью того, кто над этим потрудился»⁴¹.

Как гениальный мыслитель, Дж. Локк понимает, что жажда присвоения должна быть ограничена, в противном случае, она может привести к катастрофическим последствиям. И он выдвигает критерий «естественных потребностей», то есть, человек, согласно Локку, имеет право на такое количество «вещей», которое он в состоянии использовать до того, как они «испортятся». То, что он не в состоянии употребить, должно передаваться другим особям. Итак, собственность человека имеет четко очерченные границы и зависит от того, «как далеко простираются *труд* человека и *его* жизненные удобства»⁴². Не более того.

Однако Локк отлично понимает, что его теория ограничения «естественных потребностей» навряд ли сработает на практике. Она хороша, скорее, для координации натурального хозяйства, чем для того, чтобы стать принципом капиталистического общества. Главная проблема в том, что в современном обществе существует эквивалент любых вещей, любого продукта. Эквивалент, который не «портится» и который в любой момент готов к обмену. Это *деньги*. Превращая излишек частной собственности, который не в состоянии употребить, в деньги, мы, в превращенной форме, умножаем частную собственность. И, таким образом, с помощью них, закрепляем за собой право на избыток собственности, который в данный момент не можем использовать (потребить). Таким образом, человечество, не нарушая прав других, способно к накопительской деятельности и, в то же время, налицо нарушение меры собственности. Это противоречие не прошло мимо мысли Локка; однако он его не в состоянии разрешить и потому, просто констатирует.

⁴¹ Там же, С. 279. Из этого следует еще одно противоречие в либеральной теории Локка. По его же утверждению не частная собственность является первичной, а общественная или коллективная. Изначально всё принадлежит всем, и лишь затем, человек, в процессе своей трудовой деятельности, «превращает» всеобщую собственность в частную.

⁴² Там же, С. 281.

Итак, частная собственность - основа государства. Поскольку, она является основой гражданского права, никто не в состоянии лишить гражданина «собственности без его согласия». И даже свободно и законно избранное правительство не имеет права «насильственно распоряжаться имуществом граждан»⁴³.

Разрабатывая концепцию «правового государства», Локк пытается найти основы общественно-политического устройства в законах природного мира. Юридические нормы, по его мнению, должны быть найдены в самой природе. Не даром великий философ полагал, что правители не должны «выдумывать» законы, но лишь «находить» их. А законы общественного развития, если последовательно следовать концепции «естественного права», должны быть аналогичны законам природы.

Естественная проблема, с которой тут же сталкивается английский эмпирик, имеет этический характер. Если законы природы тождественны общественным законам, следовательно, необходимо признать либо аморальность общественной жизни, либо «нравственность жизни природной». Локк идет по второму пути. Задаваясь вопросом «существует закон природы как нравственный принцип?», автор первой в мире либеральной концепции отвечает на него утвердительно. Другое дело, что философ под *нравственными принципами* понимает утилитарно-прагматические механизмы организации бытия. Данный взгляд, кстати говоря, достаточно прочно утвердился в либеральной системе ценностей западноевропейского общества. Это есть не что иное, как принцип рационализма отождествляющий разум, рассудочность и нравственность в их способности к практически выгодному действию. Под «разумом, - поясняет Локк, - как я полагаю, <...> следует понимать не интеллектуальную способность, форми-

⁴³ Локк предопределил центральный тезис американского (и не только американского) либерализма. Поправка № 14 конституции США гласит: «Правительство не может лишить кого-либо без суда жизни, свободы или собственности».

рующую наши рассуждения и осуществляющую доказательства, а некие определенные *практические принципы* [курсив мой - В.К.], из которых проистекают все добродетели и вообще всё, что необходимо для формирования подлинной нравственности»⁴⁴.

В своих произведениях Джон Локк часто задается, казалось бы, отвлеченно-метафизическим вопросом; а существует ли естественный закон в душах людей, присущ ли он людям от рождения? Этот вопрос далеко не праздный. В зависимости от того, какой мы дадим ответ на него, мы, в большой степени, определим механизмы воздействия государства на личность. Если закон природы присущ человеку от рождения, следовательно, государство и общество должно создать все условия для развития этой естественной человеческой природы. Если же, напротив, человек рождается без понятия естественного закона, иными словами, если этот закон не присущ его внутренней сущности, государство и общество должны взять на себя функцию воспитания человека, должны воздействовать на него с целью изменения его природной сущности⁴⁵.

Но как отвечает на этот вопрос сам Джон Локк? Вопреки всем ожиданиям он утверждает, что естественный закон природы (как закон нравственный, разумный) не присущ челове-

⁴⁴ Там же, С. 4

⁴⁵ Насколько принципиален этот вопрос, мы можем судить по полемике, которая в своё время имела место в древнем Китае между представителями конфуцианства. Так, один из учеников Конфуция Мэн-Цзы утверждал, что человек от природы добр и, следовательно, государство должно всячески содействовать развитию его естественной природы, минимально воздействуя на него, давая возможность человеку самому самоопределиться. Ему оппонировал Сюнь-Цзы, считающий, напротив, что человек от природы зол и, потому, должен быть подвергнут перевоспитанию со стороны государства. «Дурная» природа человека, его «злое» существо давало право государству осуществлять полный контроль над личностью в целях ее «корректировки». Так от решения вопроса о природной сущности человека, по сути дела, зависело оправдание демократического или тоталитарного общественно-политического режима. Не случайно, поэтому, что когда политическая власть Китая во время правления династии Цинь стремилась оправдать массовый государственный террор, она обращалась за теоретическим подкреплением именно к философскому наследию Сюнь-Цзы.

ку от рождения. В доказательство этому он высказывает следующие доводы. Во-первых, эмпирические данные науки до сих пор не зафиксировали никакого естественного закона в природе человека. Во-вторых, мы не наблюдаем никакого однозначного, intersubъективного толкования данного закона. Из этого, опять-таки следует, что человек от рождения не снабжен ясным осознанием закона природы⁴⁶. И последний довод, относительно несуществования врожденности естественного закона, заключается в том, по мнению Локка, что даже те люди, которые неграмотны и интеллектуально неразвиты, люди, которые, казалось бы, живут согласно природе, не имеют никакого представления ни о каком «естественном законе». «Следовательно, закон природы, вероятно, не заложен в человеческих сердцах»⁴⁷.

Здесь мы должны напомнить, что Джон Локк являлся представителем эмпирической школы, которая существовала в противовес школе рационалистической, которую возглавлял Рене Декарт⁴⁸. Джон Локк, точно также как и Френсис Бэкон, был убежден, что человек черпает информацию о внешнем мире исключительно из опыта. Разум, согласно английским эмпирикам, является не более чем «чистой доской», которая приобретает интеллектуальное содержание под воздействием воспитания и информации, полученный с помощью органов чувств. Изначально разум представляет собой, по учению Дж. Локка, лишь некоторую предопределенность, развитие которой и превращает человека в мыслящее существо. Он убежден: «Лишенные разума, обладая одними лишь чувствами, мы едва ли достигаем уровня животных, потому

⁴⁶ Там же, С. 17

⁴⁷ Там же, С. 18

⁴⁸ В данном контексте под рационализмом и эмпиризмом ученые подразумевают отношение к механизмам получения знания (с одной стороны, дедуктивного, строго аналитического, с другой стороны, индуктивного, опытного, экспериментального). Однако представители и того, и другого направления оценивали разум (рассудок) человека в качестве его высшей способности. И те, и другие в качестве идеала конструировали рационально-сциентистскую модель мира. В этом смысле эмпиризм не противоположен рационализму, а является лишь одной из его разновидностей.

что свинья и обезьяна и многие другие четвероногие острой чувственного восприятия намного превосходят людей. Без помощи же и поддержки чувств разум может сделать не больше, чем рабочий в темной комнате с закрытыми окнами. Если от чувств не будут переданы разуму образы вещей, то не будет никакого материала для мышления, и ум сможет сделать для развития познания не больше, чем архитектор для постройки дома, лишенный камней, брёвен, песка и прочего строительного материала»⁴⁹. Как мы уже говорили, в определенной степени, для английского эмпирика, понятия разума и рассудка равнозначны. Такое смешение этих двух понятий вообще характерно для философии Нового времени, которая постепенно упрощает понятие разума до его утилитарно-прагматических способностей.

Когда Локк рассуждает о природе естественного закона, он апеллирует к некой высшей божественной воле, но не допускает утверждение закона через мнение большинства. Подчеркивая это, Локк не боится показаться не вполне демократически настроенным мыслителем. Более того, он пишет: «Какая низость стала бы не только позволенной, но и неминуемой, если бы закон устанавливал для нас поведение большинства, в какой позор, в какую мерзость и всевозможные нравственные пороки не ввергнул бы нас закон природы, если бы пришлось следовать большинству?»⁵⁰. Локк конста-

⁴⁹ Там же, С. 21.

⁵⁰ Там же, С. 29. Эти слова Локка невозможно пропустить незамеченными. И в этих словах мы усматривает глубокое противоречие и непоследовательность любой либеральной системы. Заяви Локк, что закон определяется поведением и волей большинства граждан, и его можно было бы поставить рядом с теоретиками социалистического общества. Но, заявляя о принципиальной недопустимости следования воле и поведению большинства, Локк рискует изменить демократическим принципам. Как это парадоксально не прозвучит, но первый «классический либерал» оправдал важнейшую предпосылку фашизма. В самом деле, Бенито Муссолини, как бы продолжая мысль Локка, пишет: «Фашизм отрицает, что большинство может направлять человеческое общество одним лишь фактом своего большинства; он отрицает, что множество может управлять путем периодической консультации, и утверждает неизменно плодотворное неравенство людей, которое не может быть до конца выровнено путем такой простой механической операции, как всеобщее избирательное право» [Муссолини Б.

тирует, что универсальных нравственных законов не существует, а историческая практика такова, что под любое нарушение нравственного естественного закона подводится прямое или косвенное оправдание со стороны государственной власти и общественного мнения. Ученый справедливо указывает, что, если бы в обоснование нравственных законов мы руководились бы наклонностями или *согласием* большинства, то, возможно, самые отвратительные пороки стали бы для нас нормой общественного поведения. Локк пишет: «Ведь, если я обнаружу, что мое собственное мнение совпадает с законом природы, еще не зная о такого рода согласии, то знание этого согласия не доказывает мне того, что я познал раньше, исходя из естественных принципов. Но, если до того, как стало известно общее мнение людей, я не знаю, что суждение моего ума есть закон природы, то я с полным основанием могу сомневаться, является ли таким законом и мнение остальных, поскольку невозможно привести ни одного основания, заставляющего меня поверить, что все другие от природы обладают тем, в чем мне отказано»⁵¹.

Определяя естественный закон природы в качестве главного механизма регуляции общественных отношений, Дж. Локк задается вопросом, а что, собственно говоря, вынуждает людей следовать этому закону? Казалось бы, ответ на этот вопрос логически вытекает из всей философии Локка и должен звучать следующим образом: «Выполнение естественного закона обусловлено инстинктом самосохранения и стремлением человека к решению утилитарно-прагматических задач». Но в таком ответе на поставленный вопрос Локк справедливо усматривает опасность, ведь смешивая нравственные принципы с принципами прагматическими, моральные нормы с утилитарными потребностями, мы можем, в конце концов, прийти к отрицанию каких-либо законов, кроме одного -

Доктрина фашизма / Антология мировой политической мысли в 5-ти тт. - Т. 2, С. 244].

⁵¹ Локк Дж. Сочинения. - Т.3, С.36

закона собственной выгоды⁵². Поэтому, в качестве обоснования необходимости следования естественного закона, Локк, не находя ничего более убедительного, выдвигает две фундаментальные причины. Во-первых, как выясняется, естественный закон освящен именем Бога. Наши действия должны согласовываться с высшим принципом, который мы должны воспринимать как изначальную данность. Во-вторых, как это прозаично не прозвучит, но исполнение законов должно обуславливаться страхом перед наказанием за их неисполнение. Таким образом, либеральная система общественно-политических отношений Локка подкрепляется возможностью насилия. В идеале, исполнение естественного закона должно обуславливаться чувством долга, моральной ответственностью гражданина перед обществом и государством. Но в тех случаях, когда этой ответственности не хватает, государство и общество вправе принудить личность к выполнению этого закона. Джон Локк недвусмысленно заявляет: «Мы обязаны делать нечто потому, что так хочет тот, под властью которого мы находимся»⁵³. Как мы видим, механизмы, гарантирующие выполнение законов, в либеральном обществе не оригинальны и не отличаются от аналогичных методов принуждения в своей аргументации от обществ социалистической, тоталитарной или фашистской ориентации.

Среди важнейших причин, по которым люди создают государства, Локк называет стремление к созданию общезначимых для всех законов, а также создание механизмов, гарантирующих неотъемлемое право частной собственности.

⁵² В то время, как Локк пытается придать своей либеральной теории нравственный оттенок, многие его последователи уже не отягощают себя подобными моральными «комплексами». Известный теоретик либерализма Морис Фламэн откровенно заявляет: «Главная [опора либерализма] - это личный интерес. Индивидуум может определить, в чем состоит его польза; во всяком случае, он единственный, кто может об этом судить. В общем и среднем, индивидуум заинтересован и рационален. А как же иначе? Так уж мы сотворены, что предпочитаем свою личную пользу пользе ближнего» [Фламэн М. История либерализма и современный либерализм. - М., 1995. - С. 60.]. Ну что ж, по крайней мере, откровенно.

⁵³ Там же, С. 38.

Таким образом, «естественное состояние» преодолевается стремлением человека оградить себя от беспорядочного применения власти и силы. Английский ученый констатирует, что главное, «что побуждает людей уйти из «естественного состояния», это сохранение их собственности»⁵⁴. При этом классик либеральной теории считает, что, к примеру, пленные, взятые в справедливой войне «находятся в абсолютном подчинении и под деспотической властью своих хозяев», поскольку эти люди «утратили право на свою жизнь и вместе с тем свою свободу и потеряли свое имущество, то и, находясь в состоянии рабства, они не могут иметь какой-либо собственности; следовательно, в этом состоянии их нельзя считать какой-либо частью *«гражданского общества»*, главной целью которого является сохранение собственности»⁵⁵. Логика Локка вплотную приближает нас к осознанию того, что либерализм хорош лишь в рамках отдельно взятого государства, хорош, так сказать, *для себя*. Либеральное государство существует как гарант сохранения частной собственности; на имущество и граждан иных государств гуманистические принципы либеральной теории, по всей видимости, не распространяются.

Концепция конституционализма, значение которой для мировой политической мысли сложно переоценить, определяет у Локка необходимость принципа разделения властей. И, надо сказать, что, хотя этот принцип присущ всем общественно-политическим системам демократического типа, либералы придают ему особое значение. Для Локка конституция является гарантом сохранения подлинной свободы каждого гражданина как его *естественного, изначального, неотчуждаемого* права.

Законодательная власть, как высшая власть в государстве, по убеждению великого гуманиста, ни в коем случае не должна быть «абсолютно деспотичной». Это означает, что граждане, избирая своих представителей в органы законода-

⁵⁴ Там же, С. 309-310.

⁵⁵ Там же.

тельной власти, ограничивают ее тем же самым законом природы. При этом, передавая свои полномочия, граждане не могут наделить законодательную власть большими правами, нежели те, которые имеют сами⁵⁶. Равноправие граждан и представителей власти теоретически обуславливается двумя факторами. С одной стороны, избранная власть не получает никаких *дополнительных* прав, так как, ей лишь *делегируются* права народа. С другой стороны, поскольку гражданское общество руководствуется естественными законами, следовательно гражданские законы не могут по определению ставить одних выше других. Естественное право, в этом смысле, уравнивает всех, как простых граждан, так и законодателей.

Локк предупреждал, что практика указов и произвольных постановлений повышает шансы скатывания государства к деспотизму. Гарантией от этого может являться лишь свод писанных законов, отражающих «естественную» систему отношений. «Писанные» законы необходимы для того, чтобы зафиксировать «букву» закона и не допустить его произвольного толкования. Да, отмечает Локк, естественный закон известен большинству людей, но, существуя лишь в их сознании, он рискует быть искажен или же неверно интерпретирован.

Центральное требование, которое выдвигает Локк к законодательной власти, вытекает из существа естественного закона, согласно которому *собственность человека не может быть отчужденной ни при каких условиях*. Ведь создание гражданского общества преследует своей главной целью - сохранение собственности. Этому принципу и должна следовать законодательная власть. Собственность выше самого человека. Локк допускает, что человек, его жизнь и свобода могут быть в некоторых случаях ущемлены, но его частная собственность - никогда. В этом пункте *либерализм* в большой степени начинает попирает *гуманистические* принципы. Данный парадокс Локк иллюстрирует интересным примером: военачальник может ограничить свободу подчиненного, мо-

⁵⁶ Локк Дж. Сочинения. - Т. 3, С.310.

жет послать его на верную смерть - это его право. Но тот же военачальник не вправе распоряжаться собственностью своего подчиненного; он не уполномочен забрать его имущество или деньги. Он «может приговорить его к смерти за самовольное оставление поста или за неповиновение самым безрассудным приказам», но «не может, при всей своей абсолютной власти над жизнью и смертью, распорядиться хотя бы одним фартингом из собственности этого солдата или присвоить хотя бы малую толику его имущества»⁵⁷. На наш взгляд, в этих рассуждениях состоит наиболее уязвимое место, ахиллесова пята любой либеральной системы ценностей, в рамках которой жизнь и свобода человека оказываются менее ценны, нежели его имущество, собственность. В последствии именно этот тезис породит глубочайшие аксиологические искажения в мировоззренческих ориентирах западноевропейского общества, провоцируя фетишизацию и монетаризацию общественного сознания.

Дабы оградить народ от возможного произвола законодательной власти, последнюю необходимо конституционно ограничить. Локк формулирует несколько важнейших принципов такого ограничения. Он говорит о том, что, во-первых, закон должен быть общезначим для всех, независимо от социального происхождения и финансового веса в обществе. Во-вторых, провозглашенные властью законы должны работать не на угнетение или подавление людей, а на их благо. В-третьих, государственная власть ни в коем случае не должна иметь права на одностороннее, несогласованное с народом повышение налогообложения. И, наконец, в-четвертых, законодательная власть ни при каких обстоятельствах не должна предавать свои функции другим лицам⁵⁸.

⁵⁷ Там же, С. 345.

⁵⁸ Эти, воистину замечательные, принципы Джона Локка на практике выполняются редко, даже в государствах, провозглашающих себя «либеральными». К сожалению, мы часто являемся свидетелями, когда под лозунгом защиты «прав человека» и «общечеловеческих ценностей» западноевропейские страны и США ведут откровенно агрессивную, разрушительную политику в отношении, в частности, стран «третьего мира».

Локк отстаивает право народа на восстание, на насильственное свержение действующей власти. Эта крайняя мера, по его мнению, оправдана лишь в том случае, если государственная власть не выполняет своего главного предназначения, то есть не способствует сохранению собственности граждан. Здесь, опять-таки, английский ученый ставит на первое место отнюдь не сохранение жизни или свободы, а сохранение *частной собственности*. Если же некто призывает к революции, исходя из других соображений, его следует назвать «мятежником» и соответствующим образом наказать. Для Локка, единичные факты несправедливости и угнетения не являются достаточным поводом для революционных действий. С его точки зрения, революция оправдана только тогда, когда насилие государственной власти касается большей части населения, корыстные действия правителей начинают приводить к катастрофе общенационального масштаба.

В целом, социально-политические идеи Джона Локка были обусловлены исторической ситуацией в Англии XVII века. Своей концепцией английский ученый подводил философский фундамент под создание конституционной монархии. Интерпретация собственности в качестве высшей ценности, в качестве неотчуждаемого права индивида служила важнейшей идеологической предпосылкой формирования капиталистических отношений в Европе, утверждению свободного экономического рынка. По этой причине, классический либерализм Локка находит множество поклонников в различных странах Европы. Так, развитие классической либеральной доктрины мы наблюдаем во Франции XVIII века в работах замечательного мыслителя своего времени Ш. Монтескье.

Насколько нам известно, повышение налогов в реальной общественно-политической жизни не сопровождается народными референдумами. Такие либеральные государства, как Германия, Италия, Франция сплошь и рядом практикуют передачу функций законодательной власти, власти исполнительной. Наконец, весьма проблематично и ханжески звучит тезис о том, что закон индифферентен к финансовому состоянию гражданина.

Для Франции XVIII столетия так же остро стоит проблема конституционного ограничения монархии. К этому времени в мировоззренческом отношении в Европе окончательно оформляется рационализм, беспредельная вера в человеческий разум, в его способность управлять природой и обществом. В первую очередь, Монтескье в своем знаменитом трактате «О духе законов» пытается обогатить теорию Локка новым взглядом на принцип разделения властей. Этот принцип, по его мнению, необходим для практического построения «правового государства». Провозгласив этот принцип, Монтескье уточняет, что исполнительная, законодательная и судебная власти должны быть разделены с целью обеспечения функциональной эффективности. Так же как и Локк, Монтескье утверждает, что законодательная власть может принадлежать лишь народу, ибо свобода человека выражается в возможности самоуправления. Идеальным типом народного самоуправления может служить афинская демократия, практиковавшая общее собрание свободных граждан. Однако в больших государствах подобная практика навряд ли возможна. Поэтому прямое народное самоуправление уступает место народному *представительству*. В некотором смысле, идеи Монтескье менее радикальны, чем идеи Локка, поскольку первый подходит к тезису об ограничении власти монарха весьма осторожно. Кажется, что французский ученый пытается совместить несовместимое - либеральную общественно-политическую систему с монархизмом. С одной стороны, он говорит о том, что законодательная власть в лице народа и его представителей является властью верховной. С другой же стороны, власть исполнительная в лице монарха должна, по его мнению, действовать автономно и лишь время от времени контролироваться законодательной властью. При этом, в тех случаях, когда налицо даже явное игнорирование рекомендаций законодателей, исполнительная власть в лице монарха не может быть осуждена. Не может быть потому, что она - освящена именем Бога. При этом, исполнительная власть обладает не только правом на определение сроков со-

зывает законодательного собрания, но и правом распускать его по собственному усмотрению.

Автономно должна действовать и судебная власть. Лишь ее полное отделение от исполнительной и законодательной властей обеспечивает свободу граждан. Соединяясь с властью законодателей, судебные инстанции могут получить некорректное право, одновременно, на издание законов и их исполнение. То же самое происходит, если судебная власть срастается с исполнительными органами. Но главный пафос рассуждений Монтескье о принципе разделения властей сводится к возможности *сдерживания и ограничения* друг друга, в недопущении концентрации в одних руках всех ветвей власти. И здесь, следуя теоретическим основам «правового государства», Монтескье подчеркивает, что: «в государстве, то есть в обществе, где есть законы, свобода может заключаться лишь в том, чтобы иметь возможность делать то, чего должно хотеть и не быть принуждаемым делать то, чего не должно хотеть. <...> Свобода есть право делать то, что дозволено законами. Если бы гражданин мог делать то, что этими законами запрещается, то у него не было бы свободы, так как то же самое могли бы делать и прочие граждане»⁵⁹.

Таким образом, мнения Локка и Монтескье по отношению к принципу разделения властей различаются детерминационными акцентами. Локк считал, что законодательная власть, представленная народом, есть высший тип власти. Монтескье же, делал упор на то, что все три ветви власти равнозначны и призваны *уравновешивать* друг друга. В этом смысле, Монтескье занимает компромиссную позицию в отношении демократического и монархического социально-политического устройства государства⁶⁰. Принцип разделе-

⁵⁹ Цит. по: Touchare J. Histoire des idées politiques. - 1988. - P. 396.

⁶⁰ Практической реализацией идей Монтескье можно считать общественно-политическое устройство современной Франции, когда президент, парламент и министерства обладают конституционным правом взаимного ограничения. Здесь мы находим признаки президентской формы правления, для которой характерно назначение главы кабинета министров без согласия на то законодательного органа. Одновременно, премьер-министр не может быть снят с должности указом

ния властей, провозглашенный Монтескье, был принят западноевропейской общественностью с колоссальным воодушевлением. В этом принципе прогрессивная общественность увидела ключ к разгадке тайны свободы. И по сей день этот принцип составляет основной фундамент всех либеральных концепций. Но сам Монтескье в своих оценках не был столь категоричен. По выражению П.И. Новгородцева, он «никогда не выдавал разделение властей за тот чудодейственный принцип, за который его приняли»⁶¹.

Вообще, современным либералам следовало бы прислушаться к другой, более глубокой идее великого французского философа, согласно которой «вообще законы должны настолько соответствовать характеру народа, для которого они созданы, что следует считать величайшей случайностью, если законы одной нации могут быть пригодными для другой»⁶².

Монтескье справедливо указывает на то, что общественно-политическое устройство государства не может существовать в отрыве от его культурных, национальных традиций. *Политическая культура есть часть культуры вообще.* Будучи поборником либеральной системы ценностей, Монтескье четко сознавал, что универсальной общественно-политической теории нет и быть не может. Слепое копирование чужого опыта, пусть даже весьма удачного, на иной культурно-мировоззренческой почве может привести к катастрофическим результатам. Даже в среде либеральных мыслителей теория разделения властей Монтескье получила неоднозначные оценки. В США она пользовалась невероятной популярностью и была использована при создании Конституции 1787 года. В Германии она вообще не получила конституционного воплощения. Дидро, Гельвеций и Гольбах резко критиковали общественно-политическую систему

президента. Наконец, признаки парламентского правления выражены в конституционном праве парламента на импичмент президента.

⁶¹ Новый мир. - 1991, № 12, - С. 208.

⁶² Цит. по: Новгородцев П.И. История новой философии права. - М., 1900. - С. 255.

Монтескье за «симпатии» к аристократическому и монархическому строю. Мабли осуждал понимание принципа разделения властей Монтескье за привилегированное положение исполнительной ветви власти по отношению к другим ветвям.

Но, так или иначе, классический либерализм в работах Локка и Монтескье формулирует ряд общих принципов для всех последующих либеральных концепций. К ним можно отнести:

I. Обоснование права на частную собственность в качестве *высшей ценности*;

II. Декларативное признание равенства всех граждан перед законом, независимо от их социального и имущественного положения;

III. Утверждение принципа разделения ветвей власти с целью их ограничения и уравнивания;

IV. Минимальное вмешательство государства в частную жизнь личности;

V. Признание того, что общественно-политическое устройство государства формируется в тесной взаимосвязи с его национальной культурой, историческими традициями и самобытным менталитетом.

4. Чему равен $\sqrt{2}$?

В XIX-XX веках философский рационализм буквально преследовал общественно-политическую мысль Западной Европы. Доведя идею о «компетентности» правления до крайности, до своего логического конца, ученые приходили к выводу о необходимости внедрения в жизнь принципа «продуктивного неравенства» людей. Так рождались антидемократические концепции фашистского толка. Социалистические концепции, напротив, абсолютизировали идею демократии и всеобщего равенства граждан, что на практике вполне логично привело ко всеобщей «уравниловке». Кроме того, радикальный рационализм социалистов вполне логично обосновывал принцип централизованного планирования и отрицал «нерегулируемые» механизмы свободного рынка.

Рационалистические издержки не обошли и либеральную теорию. Выдвинув тезис о том, что частная собственность является высшей ценностью, либерализм создал все предпосылки для гипертрофии экономических отношений. Защищая права личности, он пришел к ярко выраженному индивидуализму. Как бы спасаясь от неизбежных рационалистических тупиков, в XIX-XX столетиях либерализм начинает перерождаться. На этом пути он жертвует теоретической стройностью и логической последовательностью. Он начинает балансировать между крайностями ради сохранения жизнеспособности, приобретая при этом крайне аморфный вид. Идя по этому пути, он сам начинает ставить под сомнение им же выработанные основополагающие принципы. Боясь превратиться в догму, либерализм идет на ряд компромиссов, разрушающих его концептуальную стройность.

Первым мощнейшим ударом по либеральной теории можно считать разочарование общественности в убеждении о минимальном вмешательстве государства в жизнь общества и личности. Этому способствовала Первая мировая война, которая потребовала от государств Европы усиления центра-

лизованной власти. Пассивная общественно-политическая деятельность государства привела США к «великой экономической депрессии» 20-30-х годов. Как известно, для ее преодоления тогдашнему президенту Ф. Рузвельту пришлось существенно усилить роль государственных механизмов в экономической жизни страны. Повышению роли государства в хозяйственно-экономическом секторе способствовала и вышедшая в свет в 1940 году книга У. Бюрнама «Организационная революция» («The Managerial Revolution», N.Y.). Приблизительно в это же время мощный удар по либеральной системе ценностей наносит и весьма модная теория конвергенции с ее тезисом о коэволюционном движении социализма и капитализма.

В силу названных причин, либеральная теория начинает сближаться с концепциями социалистического и социал-демократического толка, что породило целый спектр политологических направлений, таких как «неолиберализм», «социал-либерализм», «левый либерализм» и т.д.⁶³. В первой трети XX века популярность изменяет либеральной концепции и на смену ей приходит теория «государства всеобщего благоденствия». В ней муссируется вопрос о механизмах «социальной инженерии», о необходимости сочетания централизованных способов хозяйствования с частным предпринимательством, о месте точных наук и технических специалистов в социальной и политической жизни. Во многих странах, таких как Италия, Германия, Испания, либеральные идеи вообще надолго отходят на второй план и приобретают второе дыхание лишь после Второй мировой войны.

Западноевропейское общество как бы разбивается на два лагеря, один из которых, осознавая концептуальные противоречия либерализма, требует его модернизации в этатизированном виде; второй лагерь, обеспокоенные угрозой нарушения демократических принципов, призывают к возврату к либеральной «классике». Так, в 1934 году Жак Руефф пишет: «Все мерзости нашего режима я нахожу во вмешатель-

⁶³ Was heist heute liberal? - Gellingen, 1978. - S. 12, 27.

стве государства»⁶⁴. Чуть позже немецкий политолог Людвиг Фон Миз предпримет кардинальную критику «управляемой экономики». А для французского исследователя Луиса Бодена, повышение государственной власти в общественно-политической жизни будет оцениваться как целенаправленная политика в целях разрушения национальной элиты⁶⁵. Луис Ружье рекомендует закрепить за государством роль контролирующего органа, но никак не роль руководителя⁶⁶. Как бы возвращаясь к идее «естественного права», американский мыслитель У. Липпманн апеллирует к «высшему закону человечества», в рамках которого, по его мнению, возможна «братская организация свободных и равных людей». Для Липпманна идеальное общество, «это общество, в котором неравенство условий жизни людей, их поведение, вознаграждение и социальные позиции не зависят от внешних и искусственных причин, частных прерогатив, мошенничества, злоупотреблений и эксплуатации»⁶⁷.

Выдающийся французский политолог Бертран Жувенель в своей работе «О власти» (1945) возрождает теорию классического либерализма в духе Монтескье, Токвиля, Конта и Тена. Жувенель озабочен проблемой усиления государства, полагая, что, «отыскивая социальную безопасность, находят авторитарное состояние». В духе Джона Локка, он придает особое аксиологическое значение частному интересу, который, по его мнению, является единственным механизмом ограничения властного произвола. Классическая либеральная доктрина обогащается французским мыслителем этическими акцентами. Он полагает, что мощнейшим противовесом политического произвола является мораль, основанная на религиозном сознании⁶⁸.

⁶⁴ Rueff J. Pourquoi malgré tout je reste libéral. - Paris, 1934.

⁶⁵ Boudin L. Le problème des élites. - Paris, 1943; L'aube d'un nouveau libéralisme. - Paris, 1953.

⁶⁶ Touchard J. Histoire des idées politiques. - 1988. - P. 824.

⁶⁷ Lippmann W. La cité libre. - Paris, 1939. - P. 83.

⁶⁸ Juvénel B. De la souveraineté. - Paris, 1955. - P. 23; Du pouvoir. - Paris, 1944. - P. 449.

Параллельно с этим, на либеральную концепцию оказывают существенное влияние социал-демократические воззрения. Выдвигается проблема коллективной защиты индивида от социально-политических обстоятельств, которым личность в одиночку сопротивляться не в состоянии. Так называемый «социальный либерализм» получил достаточно широкое распространение во многих странах мира в форме социал-демократических движений в Европе, в английском лейборизме, а также в различных реформаторских и модернизационных течениях США. Постепенно приобретает контуры мысль о необходимости экономического влияния государства, что послужило поводом для сближения либералов и консерваторов.

В целом, в XX веке в либеральных концепциях наблюдаются мощные этатические тенденции, что также можно расценивать как глубокий кризис классической либеральной концепции. Сильное государство, его право на активное вмешательство в общественную жизнь и жизнь личности аргументируются необходимостью экономического роста, гарантиями от безработицы и социальной защищенностью.

В последней трети XX века мы наблюдаем рост популярности концепций, защищающих смешанную экономику, развитие государственного и частного секторов. Это, в свою очередь, послужило поводом для теоретического обоснования конвергенции либеральной и социалистической доктрин. В частности Валлерстайн в своей нашумевшей статье «Скрытые проблемы: новая повестка дня» последовательно проводит идею о принципиальной близости между либерализмом и марксизмом. Причем, по его мнению, эта близость была заметна вплоть до второй половины XX века, то есть до того момента, когда марксистские идеи еще не были скомпрометированы практикой сталинизма и неудачами социалистического строительства. В качестве методологической базы, принципиально объединяющей эти два учения, Валлерстайн указывает на общий для обеих теорий взгляд на человеческую историю, как на неуклонный рост социального прогресса.

са и свободы. Аналогичные мысли выражает и американский ученый Грей, а также немец О. Кальшойер⁶⁹. В качестве дополнительных аргументов, эти ученые приводили доводы о том, что и либерализм, и марксизм в качестве центральной теоретической предпосылки фиксируют противоречия между государством и обществом, а также противоречия между буржуазией и пролетариатом. Также, весьма справедливым можно считать соображения этих политологов относительно того, что и либеральная, и марксистская теории являются продуктом западноевропейской культуры⁷⁰. А английский политолог Альбрехт Вельмер прямо утверждает, что «индивидуализм и коммунизм не только противоположны - в каком-то важном смысле они, скорее, дополняют друг друга. И, соответственно, наиболее значительные политические теории современной Европы содержат элементы обеих ориентаций»⁷¹.

Практическому сближению либерализма и социализма способствовало и то, что во второй половине XX века социал-демократами и многими социалистами начинает признаваться эффективность и целесообразность смешанной экономики. Социал-демократы по-своему решают противоречия между обществом и государством, между государственным и частным экономическими секторами. Таким образом, социалисты пытались решить проблему, которая являлась камнем преткновения и для либеральной теории. Выступая за эффективность смешанной экономики, параллельное функционирование свободного экономического рынка и государственного планирования, социалисты вплотную сближаются с неолибералами. И те, и другие начинают признавать право на существование конкуренции в качестве важнейшего механизма повышения роста производства и, одновременно, обращать внимание на тот факт, что рынок сам по себе не в со-

⁶⁹ См.: Kallscheuer O. Freiheit, die ich meine. - In: Liberalismus und Sozialismus. - Marburg, 1988. - S. 11-13.

⁷⁰ Approaches to social theory. - N.Y., 1986. - P. 49.

⁷¹ Социо-логос. - Вып. I. - М., 1991. - С. 11.

стоянии решать *социальные* проблемы⁷². Немецкий политолог Т. Мейер, анализируя развитие демократии в Западной Европе, приходит к выводу, что эта демократия обеспечивается «долей синтеза социалистических и либеральных представлений о взаимоотношениях индивида, государства и общества, и о социальных основах индивидуальной свободы - эта форма синтеза стала, своего рода, базовым консенсусом западных демократий»⁷³. Он также убежден, что за продуктивное сочетание либеральных и социалистических идей говорят объективные международные социально-политические процессы, требующие как коллективистских, так и индивидуалистических форм организации человеческого бытия. Аналогичные аргументы приводит и Э. Бернштейн, для которого близость между социалистическими и либеральными концепциями становится столь очевидной, что он предпочитает идентифицировать социалистические доктрины в качестве «организационного либерализма». Для него любая конструкция социалистического типа с неизбежностью включает в себя главные либеральные принципы, такие как гарантии прав человека, преодоление «рыночной анархии», общедемократические принципы. «Социальный либерализм» Бернштейна нашел поддержку среди широких слоев социал-демократически настроенной общественности. Основные его

⁷² Все эти теоретические компромиссы могут быть проиллюстрированы примером послевоенной Германии. После Второй мировой войны это государство представляло собой жалкое зрелище. Для мобилизации здоровых сил общества, в целях достижения экономической стабильности Германия в то время пошла на жесткую государственную централизацию. Государственная власть определяла не только политическую стратегию, но и служила гарантом социальной защищенности граждан. В экономическом плане государство взяло на себя функцию создания свободного рынка, саморегулирующегося механизма рыночных отношений. Создав и запустив этот механизм, государство постепенно отходило в экономической жизни на второй план и вмешивалось в экономику лишь в тех редких случаях, когда того требовала необходимость защиты общенациональных интересов.

⁷³ Liberalismus und Sozialismus. - Marburg, 1988. - S. 7.

положения были отражены в Гётесбергской программе социал-демократов в 1959 году⁷⁴.

Однако, на наш взгляд, предпринятая Бернштейном модернизация классического либерализма не столько обогатила либеральную теорию, сколько, напротив, способствовала предельному размыванию его основных принципов. В этом смысле, Бернштейн отразил общий кризис либеральной теории, которая в XX веке, подвергаясь модернизационным веяниям, *начинает размываться в иных политологических конструкциях, теряя свою собственную оригинальность*. Не случайно К. Каутский назвал теоретические воззрения Бернштейна «завершением либерализма»⁷⁵.

Последователи так называемого «социального либерализма» справедливо обращали внимание на глубинное противоречие либеральной доктрины, согласно которой, с одной стороны, утверждается необходимость создания свободных рыночных отношений, а с другой стороны, признается, что неограниченный рынок сопровождается нищетой, разорением, социальной незащищенностью, анархией, деформациями в области нравственных и культурно-мировоззренческих ориентиров. Карло Россели - выдающийся итальянский политолог - считает, что мы в XX столетии становимся свидетелями неизбежной конвергенции либеральной и социалистической теории и практики. Эта конвергенция обусловлена, с одной стороны, тем, что социализм постепенно избавляется от присущего ему утопизма и всё более нацеливается на решение практических задач. С другой стороны, либеральная доктрина также не может функционировать в своем первоначальном виде, поскольку вынуждена принимать участие в решении проблем социального характера. И, если в теории оба этих направления общественно-политической мысли могут сохранять достаточную степень автономности, то в прак-

⁷⁴ Kreisky B. Viele sind Revolutionäre aus Bequemlichkeit // Spiegel, 1972, № 10. - S. 111.

⁷⁵ Каутский К. К критике теории и практики марксизма: Антибернштейн. - М., 1922. - С. 177.

тической жизни они вынуждены сосуществовать, взаимно проникая друг в друга. Россели пишет: «Эти два возвышенных, но односторонних видения мира движутся по пути взаимопроникновения и взаимодействия...»⁷⁶. Идеалы социализма достигаются либеральной практикой, и, в этом смысле, социализм можно назвать *либерализмом в действии*. «Социалистическое движение - это конкретный наследник либерализма, носитель динамической идеи свободы. <...> Либерализм и социализм весьма далеки от противопоставлений друг другу, как того хотела бы устаревшая полемика, связаны внутренними тесными отношениями. Либерализм - это идеальная вдохновляющая сила, социализм - созидаящая...»⁷⁷.

В XX веке встречается большое количество исследований, посвященных проблеме конвергенции либерализма и марксизма. Ученые справедливо обращают внимание на тот факт, что марксизм явился одним из наиболее радикальных течений Западной Европы, защищающего принципы свободы и справедливости. По большому счету, марксизм лишь искал новые пути реализации старых демократических ценностей. По мнению О. Кальшойера, Карл Маркс, критикуя капиталистические отношения, выступает как поборник свободы человека. И, защищая свободу личности, как высшую ценность, Маркс стоит на подлинно демократических, *либеральных* позициях. Ибо, по мнению Кальшойера, эта ценность у Маркса доминирует даже над идеей всеобщего равенства. Бернштейн также указывает и на то, марксизм, помимо революционных форм борьбы, призывал к использованию легальных форм ограничения буржуазной власти. И в этом пункте, как считает Бернштейн, К. Маркс выступает как стопроцентный либерал, поскольку отстаивает идею постепенного реформирования общественно-политической системы. Однако на наш взгляд, в рассуждениях Кальшойера и Бернштейна допущена существенная ошибка. Они «забывают», что для Маркса уничтожение частной собственности является необходимым

⁷⁶ Коммунист. - 1990, № 15. - С. 116.

⁷⁷ Там же, С. 119.

условием общественно-политических преобразований, в то время как либерализм, в какой бы форме он не выступал, защищает частную собственность как неприкосновенную святыню, накладывая на нее табу. Таким образом, у марксизма и либерализма в непримиримом противоречии находятся основные, фундаментальные методологические и ценностные установки. И игнорирование этого факта не выдерживает никакой критики⁷⁸.

В отличие от классического марксизма «еврокоммунизм» занимает более компромиссные позиции в своем отношении к частной собственности. Итальянский политический мыслитель А. Болаффи напоминает нам, что коммунистическая теория, отвергая частную собственность, вовсе не отвергает собственность личную. Её-то он и пытается рассматривать в качестве основы человеческой свободы. По его мнению, личная собственность, не являясь эксплуататорской по своей сути, не создавая прибавочной стоимости, не противоречит, таким образом, ни одному пункту коммунистической доктрины. С другой стороны, личная собственность может рассматриваться в либеральном духе, в качестве предпосылки правовой и политической свободы человека. Подытоживая свои рассуждения, Болаффи даже вводит в оборот весьма показательный фразеологизм - *еврокоммунистическая либерализация социализма*⁷⁹. Помимо сказанного, «еврокоммунизм» выдвинул весьма плодотворную, на наш взгляд, идею о возможности социально-политического реформирования общества с одновременным сохранением собственно экономической системы либерального типа. Иными словами, у «еврокоммунистов», впрочем, как и у множества ученых социал-демократической направленности, просматривается тенденция к *ограничению либерализма сферой экономики*. Либерализм

⁷⁸ См.: Bernstein E. Revisionismus in der Saziandemocratie. - Amsterdam, 1909. - S. 18; Meyer Th. Bernsteins Konstruktiver Sozialismus. - Hamburg, 1977. - S. 40; Leser N. Odyssee des Marxismus. - Wien-München, Zürich, 1971. - S. 52; Бернштейн Э. Предпосылки социализма и задачи социал-демократии. - Одесса, 1901. - С. 22.

⁷⁹ Bolaffi A. Liberal und sozialistische Elemente im Eurokommunismus. - In: Liberalismus und Sozialismus. - Marburg, 1989. - S. 109-119.

лизм, естественно, сопротивляется подобным тенденциям, поскольку сужение либеральной теории до экономических рамок означает крушение либерализма как универсальной социально-политической доктрины, как системы ценностей и как идеологии. Поэтому либерализм настаивает на тесной связи между экономическими и социально-политическими процессами, причем таким образом, что первые детерминируют последние. Либерализм пытается сохранить свой основной «классический» принцип, согласно которому только экономическая свобода может быть источником и гарантом свободы политической, социальной, нравственной, духовной. Отсюда следует вывод либеральных мыслителей: высшей степени политической свободы общество может достичь только при капитализме⁸⁰.

В последней трети XX века общественно-политическая практика Западной Европы характеризуется постоянной сменой ориентаций. Подобное «шараханье» из стороны в сторону обуславливается, на наш взгляд, сменой приоритетов, экономических на социальные и наоборот. К 70-м годам, благодаря либеральным принципам, Европа добилась существен-

⁸⁰ Как мы уже подчеркивали, утверждения о первичности экономической свободы предпосылает либерализму сомнительный аксиологический оттенок. Не касаясь мировоззренческих и этических сложностей, которые неизбежно возникают при подобной постановке вопроса, обратим лишь внимание на то, что политическая и социальная свободы теряют в либерализме свой безусловный характер, поскольку становятся непосредственно зависимыми от материально-экономических факторов. Как нам представляется, обозначенная посылка либеральной теории не подтверждается также историческими реалиями. Афинская демократия, к которой так любил апеллировать классический либерализм, естественно, не могла основываться на капиталистических отношениях. Тем не менее, уровень социальной и политической свободы был здесь беспрецедентно высоким. То же самое можно сказать и об общественно-политической ситуации раннего Рима и о феномене Новгородской Республики. Небезынтересным, в этом плане, может оказаться и анализ фашистского режима в Германии и Италии. В этих странах, напротив, мы встречаем бурный рост капиталистических отношений, развитие частного сектора и, одновременно, чрезвычайную несвободу в социальной и политической жизни. Всё это говорит о том, что отношения между экономикой и политикой, между свободой экономической и социально-политической складываются не столь механистично, как это представляет себе либеральная теория.

ных экономических результатов, и встал вопрос о смене приоритетов в области социальной политики. В эти годы начинает вступать в силу кейнсианская модель общественного развития, более известная под именем концепции «государства всеобщего благоденствия». Для нее характерны: признание необходимости внедрения в жизни смешанной экономики, сочетание частного сектора с государственным, признание права государства вмешиваться в экономическую и социальную жизнь общества. В кейнсианской модели общественно-политического развития основной упор был сделан на обеспечение социальных потребностей населения.

В результате, приблизительно к середине 80-х годов, наряду с значительными достижениями в области социального обеспечения населения (рост темпов расходов на здравоохранение, социальных пособий, образование и культуру, социальное строительство) в Европе наблюдается общий спад экономики, рост государственного долга. На фоне этого возрождается ностальгия по «классическому либерализму», критика социалистических доктрин, нарастает убежденность в том, что концепция «государства всеобщего благоденствия» не оправдала себя⁸¹. Многие государства Западной Европы вновь «переориентируют» себя, и от политики прямого государственного вмешательства и государственного предпринимательства переходят к политике ослабления государственного контроля в экономической сфере. За счет существенных сокращений расходов на социальное обеспечение, «урезая» завоевания трудящихся, практикуя тактику децентрализации, государства Западной Европы вновь достигают экономической стабильности и сокращения государственного долга.

Вновь мы наблюдаем крен в сторону либерализма, новый виток либерального Ренессанса. В 1992 году на выборах в США побеждает демократическая партия, близкая по взглядам к либералам. Президент Франции Миттеран меняет политический курс, выступая за децентрализованную экономику. Приблизительно в это же время, в Великобритании к вла-

⁸¹ См.: Flaman M., *Le liberalisme conamporain*. - Paris, 1988.

сти приходят лейбористы. Добиваются своего представительства в законодательных органах либеральные партии в Дании, Исландии, Швейцарии, Финляндии, Италии, Бразилии, Германии. В пределах Бенилюкса также происходят сдвиги в общественно-политической жизни либерального характера. Вновь обостряется полемика вокруг либерализма, и вновь появляется насущная необходимость решения ряда общественно-политических проблем.

Кажется, что либерализм способен решить все назревшие проблемы. Но, всё же, часть западноевропейских мыслителей, испытывают скепсис к его «классической» форме. Среди них американский политолог В. Леонтьев, продолжающий отстаивать позиции «государства всеобщего благоденствия», и, как ни странно, адепт либерализма Карл Поппер. Последний придерживается этатистской модели социально-политического устройства, полагая, что принцип «Laissez faire» в своей абсолютизированной форме - деструктивен. По его мнению, невмешательство, отстранение государства от жизни общества чревато так называемым «парадоксом свободы», суть которого - в невозможности защищать свои законные социальные права без государственной поддержки, в неосуществимости демократических прав без государственного контроля и государственных гарантий⁸². Поппер совершенно верно указывает, что свобода личности находится в двойкой зависимости от государства: с одной, стороны, она

⁸² Здесь К. Поппер, как нам представляется, во многом предрек ситуацию в современной России, которая, добившись беспрецедентной демократии в смысле невмешательства государства в дела личности, добившись внедрения основных принципов либерализма в смысле внедрения приоритета экономических ценностей, не сумела обеспечить граждан *практической возможностью реализовывать свои демократические права*. Общественно-политическая ситуация в России, на нынешнем этапе, достаточно неоднозначна. С одной стороны, российский обыватель обладает достаточно высокой степенью экономической и правовой свободы. С другой же стороны, реализовать свою свободу он оказывается не в состоянии, поскольку его социальная *защищенность* - минимальна. Рискнём поспорить с профессором С. Холмсом, назвавшего Россию страной «нелиберальной демократии» [См. напр. Holmes S. What Russia Teaches us Now // The American Prospect. 1997. № 5. July-August]. Скорее, на нынешнем этапе России, напротив, следует назвать страной «недемократического либерализма».

невозможна без его *гарантий и вмешательства*, с другой же стороны, вмешательство государства *угрожает* свободе индивида⁸³.

«Неолиберализм» в известной мере размывает само понятие либерализма. Не в состоянии основываться на своей «классической» форме в современных условиях, он вынужден либо «размываться» в иных политических доктринах, либо принимать нехарактерные для себя и противоречащие себе принципы. Показательны, в этом плане, замечания выдающегося российского политолога А.С. Панарина о том, что «намечается конвергенция либерализма с неоконсерватизмом», а также его характеристика признанных во всём мире либералов - Г. Сормана и Ф. Хайека - в качестве «неоконсерваторов»⁸⁴. Более того, некоторые исследователи, желая доказать жизнеспособность либеральной теории, доходят до явного абсурда. А как иначе можно относиться к высказываниям типа: «В нем [имеется в виду *в либерализме - авт.*] всегда существовали самые различные мнения, в том числе те, которые противоречили основным постулатам либеральной теории»⁸⁵. Простите, но, если некая концепция противоречит «основным постулатам либеральной теории», то ее навряд ли можно назвать «либеральной». На наш взгляд, совершенно некорректно звучит и следующее утверждение: «Иногда он [либерализм - В.К.] обуславливал и нелиберальное видение мира, противореча основным принципам либерализма»⁸⁶. Если А. Панарин справедливо указывает, что либеральная концепция, идя на теоретические компромиссы, теряет концептуальные очертания, то автор цитируемых строк, «спасая» либеральную концепцию, и расширяя это понятие до своей

⁸³ Поппер красноречиво иллюстрирует этот парадокс на примере обеспечения образования. См. Поппер К. Открытое общество и его враги. - М., 1992. - С. 152.

⁸⁴ См.: Панарин А.С. Стиль «ретро» в идеологии и политике. - М., 1989. - С. 93.

⁸⁵ Кунцевич К.Н. Эволюция социологической концепции либерализма (диссертация на соискание учёной степени доктора социологических наук). - Минск, 1993. - С. 155.

⁸⁶ Там же, - С. 231.

противоположности, на деле лишь подтверждает идею о кризисе данного общественно-политического направления мысли.

Подтверждением «размывания» либерализма в иных общественно-политических системах может служить полемика, развернувшаяся на страницах западноевропейского журнала «Критикон», подготовленная к двухсотлетию со дня смерти Адама Смита. Общий пафос опубликованных здесь исследований заключен в идее сближения либеральных идей с консервативными. В частности, проводится близость между изысканиями «классического» либерала А. Смита и «классического консерватора» Э. Берка.

Если говорить о развитии идей классического либерализма, то особый интерес представляет собой период после окончания Второй мировой войны. Проблемы, неразрешимые в рамках «классической» теории, обсуждаются многими интеллектуалами мира, и не прошли мимо внимания Макса Вебера, Жозефа Шумпетера, Гоутамо Моска, Эмиля Шартье. Несколько позже в решении проблем либерализма приняли участие столь выдающиеся умы современности, как Луи Боден, Шарль Рист, Рене Куртен, Даниель Вилль. В число дискутируемых вопросов попадает, ставшая необыкновенно актуальной, проблема демократии, а, если быть более точным, проблема *соотношения мнения и власти большинства с юридической нормой, понятием свободы, равенства.*

Постепенно выясняется, что демократия, понятая буквально, как «власть большинства», может противоречить правовым нормам и даже тормозить эффективное развитие общества. Еще в 50-х годах француз Э. Шартье выдвинул мысль о том, что «демократия не является господством числа, а только права»⁸⁷. Позже, это привело к еще более глубокому противоречию в либеральной теории, когда политологи обратили внимание, что мнение большинства может на практике противоречить не только правовым нормам, но и под-

⁸⁷ Alain. Politigue. - Paris, 1952. - P. 23.

линейной справедливости, равенству, гуманизму вообще⁸⁸. Шартье обращает внимание на то, что партия большинства не застрахована от несправедливых решений. Таким образом, выясняется, как это парадоксально не прозвучит, что основы демократии должны быть защищены от произвола большинства. В этой идее Шартье доходит до крайности; он пишет: «Подсчет голосов - это ребячество; такая система заставляет думать, что более сильная партия имеет право быть несправедливой. Подобная система гнусна»⁸⁹.

Здесь, на наш взгляд, мы вплотную подходим к выводу, что *тоталитарному*, автократическому режиму противостоит, в теоретическом плане, не *демократия*, а хаос и *анархия*. Демократические же формы общественно-политического устройства лежат где-то посередине этих двух крайностей⁹⁰. Таким образом, сам демократический принцип в либеральной теории последних десятилетий имеет крайне противоречивый характер. С одной стороны, демократический принцип, понятый как власть («мнение») большинства может привести к несправедливости, неравноправию, хаосу (ведь, в конце концов, даже самая демократическая система предусматривает наличие государства, которое, в свою очередь, предполагает наличие насилия - потенциального и актуального; недаром Макс Вебер, давая дефиницию государству, говорил, что оно есть «отношение *господства* людей над людьми, опирающееся на легитимное <...> насилие как средство»⁹¹). Но, с другой стороны, по мнению либералов, лишь демократические принципы могут в какой-то степени обеспечивать справедливость, законность, порядок и равенство.

⁸⁸ Мы можем вспомнить о становлении немецкого нацизма, когда весь мир стал свидетелем прихода к власти демократическим путем антидемократического режима.

⁸⁹ Alain. Politique. - Paris, 1952. - P. 549.

⁹⁰ Когда в СССР государство декларировано приняло на себя функцию обеспечения и поддержания демократического режима, в какой-то момент мы получили тоталитаризм в лице сталинизма. Когда же эта функция целиком и полностью легла на плечи народа, общества, мы в пост-перестроечный период столкнулись с угрозой анархии и хаоса.

⁹¹ Вебер М. Избранные произведения. - М., 1990. - С. 646-647.

Этот парадокс либеральной теории связан с ее противоречивостью и теоретической непоследовательностью. Не претендуя ни в коем случае на какие-либо выводы в *ценностном* плане, отметим, что коммунистическая, анархическая и фашистская доктрины в этом вопросе занимали более последовательные позиции, хотя эти позиции отличались известной степенью утопизма. Коммунисты, доводя демократический принцип до своего логического конца, приходили к теоретическому выводу о неизбежности отмирания института государственной власти с реализацией принципа народного «самоуправления». Анархисты занимали еще более радикальную позицию в данном вопросе и констатировали, что институт государства, как орган контроля и принуждения, противоречит самой возможности реализации свободы личности. Поэтому, по их мнению, подлинная демократия («власть народа») возможна лишь вне государства вообще. Фашисты же, напротив, доводили до своего логического конца принцип ограничения власти большинства, поскольку усматривали в диктате большинства угрозу произвола, беззакония, нарушение интересов государства как единого целого. Развивая эту идею, они логически пришли к обоснованию тоталитарного режима. Опасность этих крайностей, по всей видимости, и имел в виду Шартье, когда говорил, что «то, что противостоит подчинению, ведёт к анархии; а то, что противостоит сопротивлению - к тирании»⁹².

Непоследовательность либерализма и его ярко выраженный экономический окрас, логично перетекающий в ценностном отношении в монетаризм, стал объектом критики со стороны русской политической, философской и религиозной мысли. Отдавая должное гуманистическому и общедемократическому пафосу либеральной теории, русские мыслители, тем не менее, в основных его принципах справедливо усматривали угрозу монетаризации сознания, деградации нравственных и духовных основ человека. Если для либерализма человек представляет собой ценность как *субъект собствен-*

⁹² Alain. Politigue. - Paris, 1952. - P. 549.

ности, то для русских мыслителей человек самоценен в качестве создателя и *носителя духовности*. Если для либерализма условием политической свободы является *неприкосновенность собственности* личности, то для русских демократов начала века гарантией политической свободы может служить только *неприкосновенность самой личности* как таковой.

Отсюда становится понятным, почему античная демократия, служащая для многих либералов эталоном общественно-политической организации жизни, для русских философов серебряного века таковой не являлась. Древние греки обеспечили себя большой степенью экономической, социальной и политической свободы. Но всё это, в значительной степени, обесценивалось «тоталитаризмом» в духовно-мировоззренческой сфере. Действительно, греческая демократия не выходила за достаточно узкие рамки полисного сознания. Древний грек был свободен в той степени, в какой это ему позволяла непререкаемая вера в целесообразность *полисного целого*. Когда же Сократ и софисты выдвинули идею о духовной независимости личности от государственного интереса, о ее духовной и моральной автономности, политическая власть начинает «завинчивать гайки», и афинская демократия приходит в упадок.

Поэтому-то столь и различны оценки феномена афинской демократии, которые дают западноевропейские либеральные мыслители и русские мыслители периода религиозно-философского Ренессанса. Первые оценивают ее с точки зрения формальных экономических и социально-политических принципов; вторые же, с точки зрения реализации духовной и нравственной свободы. Отсюда и столь противоречивые оценки полисной организации: либералы видят в ней торжество демократических принципов, русские религиозно-философские мыслители - «духовный тоталитаризм». С. Франк категорично заявляет: «Старая античная идея полного поглощения личности государством, растворения без остатка всех духовных сил и помышлений в механизме государст-

венной власти - идея, следы которой еще сильны и в наших учреждениях, и в наших умах, - противоречит современному нравственному сознанию и должна быть отвергнута решительно и безусловно»⁹³.

Принципиально разнятся взгляды либералов и русских религиозных философов на проблему равенства и равноправия. Под идеей равенства либералы понимают «равные стартовые условия». Продуктивно используя данную ему экономическую свободу, индивид на ее основе может достичь социальных и политических преимуществ. Иными словами, либеральное равенство представляет собой (декларировано) равные для всех условия достижения экономического и политического неравенства. Русская политическая мысль, зачастую, была более радикальной: для нее равенство людей обуславливалось прежде всего причастием человека к духовности. Люди - прежде всего и с самого начала - равны не в экономической свободе, а в свободе духовной, «в Духе». Эта свобода первична и не выводима ни из экономических, ни из общественно-политических факторов. И именно эта духовность дает человеку право на свободное и равное участие в общественно-политической жизни. Личность может добиться экономических и социальных привилегий, но все эти привилегии не повысят его ценности как личности. Повышение ценности личности достигается на иных путях, на путях нравственного совершенствования и духовного роста. Подобная логика не только преодолевает монетаризацию и экономизацию сознания, но и находит множество точек соприкосновения с национальными культурными ценностями России, среди которых не последнее место занимает идея духовного и нравственного совершенствования.

Для Франка, как и для большинства русских религиозных философов, равенство людей обуславливается их единой духовной основой. Эти основы выше сословных, классовых, экономических и национальных интересов. Равные в Духе, люди приобретают равенство и в общественно-политической

⁹³ Франк С.Л. Сочинения. - М., 1990. - С. 69.

жизни. Все они, как духовные существа, имеют равные права на осуществление, в том числе, и политической воли. По этой и только по этой причине политическая власть может принадлежать всем людям без исключения. Такая цепь рассуждений приводит Франка к идее подлинной демократии, минуя теоретические предпосылки либерального толка. Необходимо также добавить, что реальным двигателем социального, экономического и политического прогресса, для русского мыслителя, является не идея собственности, а национальная культура, комплекс религиозных, нравственных, эстетических и прочих идей, отражающих самобытную ментальность нации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абу Хаййан ат-Туахиди. Диалоги (Из «Книги услады и развлечения») / Восток-Запад: исследования, переводы, публикации. - М., 1988
2. Августин Блаженный. Исповедь.— Богословские труды. М. 1979 сб. 19, с. 71—264.
3. Августин Блаженный. Об истинной религии, одна книга; О книге Бытия, буквально, в 12-ти книгах.—Творения. Киев, 1912, ч. 2.
4. Августин Блаженный. Против академиков, три книги; О жизни блаженной, одна книга; О порядке, одна книга; Монологи, две книги; О бессмертии души, одна книга; О количестве души, одна книга; Об учителе, одна книга.— Творения. Киев, 1905, ч. 2.
5. Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. - М., 1989, №3.
6. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. - М., 1977.
7. Агафонов В. Рокитянский В. Россия в поисках будущего. - М., 1993.
8. Агеев А.И. Предпринимательство: проблемы собственности и культуры. - М., 1991.
9. Агости Э.П. Нация и культура. - М., 1963.
10. Адам К. Иисус Христос. Брюссель, 1961.
11. Акиндинова Т.А. Новые грани старых иллюзий: Проблемы мировоззрения и культуры в буржуазной эстетике и художественной мысли 19-20 вв. - ЛГУ, 1984
12. Акопян К. Соль земли? (интеллигенция как феномен русской культуры) // Человек - 1995, № 6 и 1996, № 1.
13. Актуальные проблемы культуры XX века. - М., 1993.
14. Акулинин В.Н. Философия всеединства (от В.С. Соловьева к П.А.Фроленскому). - Новосибирск, 1990.
15. Алексеев В.П. Становление человечества. - М., 1984.
16. Аллар П. Христианство и Римская империя от Нерона до Феодосия. СПб., 1898.
17. Амусин И. Д. Находки у Мертвого моря. М., 1965.
18. Амусин И. Д. Рукописи Мертвого моря. М., 1960.
19. Античность и Византия. - М., 1975.
20. Апресян Р. Ценностные контрверзы предпринимательства. // Общественные науки и современность. - 1993, № 2.
21. Ареопагитики. К Тимофею о таинственном богословии.—Христианское чтение, 1825, XX, с. 3.
22. Ареопагитики. О небесной иерархии. М., 1881.
23. Аристотель. Никомахова этика.— В кн.: Этика Аристотеля. Пер. с греч. с прил. «Очерки истории греческой этики до Аристотеля Э. Радлова». СПб., 1908, С. 1—207.
24. Артановский С.Н. Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. - Л., 1967.
25. Архангельский А. «Гей, славяне!» Черты исторического самосознания на сломе эпох. // Новый мир. - 1995, № 7.
26. Асмус В. Ф. Метафизика Аристотеля.— В кн.: Аристотель. Соч.: В 4-х т. М., 1976, т. 1, с. 5—12.

27. Асмус В. Ф. Платон. М., 1975.
28. Афанасий Александрийский. К Серапиону, послание 1-е. Против хулителей, утверждающих, что дух святой есть тварь; К Серапиону, послание 2-е. Против утверждающих, что сын есть тварь; К Серапиону, послание 3-е. О духе святом; К Серапиону, послание 4-е. О святом духе; О соборах; Свиток Афанасия к антиохийцам; Послание к императору Иовиану; О явлении во плоти богаслова и против ариан; Против Аполлинария, книга 1-я; Против Аполлинария, книга 2-я.— Творения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903, ч. 3.
29. Афонасьев Э. Путь к богатству лежит через веру // Деловые люди. - 1996, №67.
30. Ахутин А.В. София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопросы философии - 1990, №1.
31. Бабичева Ю.А. Монетаризм и его влияние на денежно-кредитную политику. - М., 1986.
32. Бабосов Е. М. Научно-техническая революция и модернизация католицизма. Мн., 1971.
33. Бабосов Е. М. Тейярдизм: попытка синтеза науки и христианства. Мн., 1970.
34. Бакрадзе К. С. Избр. филос. тр. Тбилиси, 1981, т. 1.
35. Баллер Э.А. О культуре и культурности. - М., 1966.
36. Баллер Э.А. Преемственность в развитии культуры. - М., 1969.
37. Барабанов Е.В. «Русская идея» в эсхатологической перспективе. // Вопросы философии, 1990, № 6.
38. Баратынский Е.А. О заблуждениях и истине / Е.Баратынский. Разума великолепный пир. - М., 1981.
39. Баткин Л.М. Тип культуры как историческая целостность. // Вопросы философии, 1969, № 9.
40. Батыгин Г.С. Добродетель против интереса. - Социологические исследования. - 1987. №3.
41. Беленький М. С. О мифологии и философии Библии. М., 1977.
42. Белова Т.В. Культура и власть. - М., 1991.
43. Бергсон А. Смех / Собрание сочинений. - Спб., 1914
44. Бергсон А. Творческая эволюция / Собрание сочинений. - Спб., 1914
45. Бердяев Н. Русская идея //Вопросы философии. - М., 1990, №1-2.
46. Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. - М.,1989.
47. Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства в 2-х тт. - М., 1994.
48. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. - М., 1990.
49. Бердяев Н.А. Философия неравенства. - М., 1990.
50. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. - М., 1994.
51. Бесс Г. «Полезность» как основное понятие Просвещения. // Вопросы философии, 1972, № 4.
52. Блаватская Е. П. Закон причин и последствий, объясняющий человеческую судьбу (Карма). Сновидения. - Днепропетровск, 1995
53. Богомолов А. С. Диалектический логос. Становление античной диалектики. М., 1982.
54. Богораз В. Г. Христианство в свете этнографии. М.—Л., 1928.
55. Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. История церкви в период вселенских соборов. История богословской мысли. Пг., 1918.
56. Болотов В. В. Учение Оригена о святой троице. СПб., 1879.

57. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация: философия. Философия, наука, религия. - М., 1980
58. Боннар А. Греческая цивилизация: От Еврипида до Александрии. М., 1962, т. 3.
59. Борев В.Ю., Коваленко А.В. Культура и массовая коммуникация. - М., 1986.
60. Борисов С.Б. Феномен интеллигента в контексте русской культуры. // Философские науки, 1991, № 3.
61. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. - М., 1986-1992.
62. Бродель Ф. Время мира. (Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV-XVIII вв.). - М., 1992.
63. Булгаков С. Все или ничего? // Новое время. - М., 1992. - № 47.
64. Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) / Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. - М., 1993. - Т.2.
65. Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса / Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. - М., 1993. - Т.2.
66. Булгаков С.Н. Свет невечерний. - Сергиев Посад, 1917.
67. Булгаков С.Н. Философия имени. - Париж, 1953.
68. Булгаков С.Н. Философия хозяйства / Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. - М., 1993. - Т.1.
69. Бычков В. В. Византийская эстетика. М., 1977.
70. Бычков В. В. Эстетика поздней античности, II-III вв. М., 1981.
71. Василий Великий. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия; О святом духе.—Творения. М., 1846, ч. 3.
72. Введенский А. Философские очерки. - СПб, 1901, вып.1.
73. Вебер Г. Всеобщая история: История эллинского народа. М., 1886, т. 2.
74. Вебер М. Избранные произведения. - М., 1990.
75. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма.—Атеист, 1928, № 30, с. 43—72.
76. Вебер Макс. Социология религии. (Типы религиозных сообществ) / Макс Вебер. Избранное. Образ общества. - М., 1994.
77. Вейдле В.В. Россия и Запад. // Вопросы философии, 1992, № 1.
78. Вельфлин Г. Ренессанс и барокко. - СПб, 1913.
79. Вельш В. Постмодерн. Генеалогия и значение одного спорного понятия. // Путь, 1992, № 1.
80. Вернадский В.И. Научная мысль как планетарное явление. - М., 1991.
81. Ветелев А. Царство божие.— Богословские труды. М., 1975, сб. 14, с. 62—76.
82. Взаимодействие культур Запада и Востока. - М., 1987.
83. Виндельбанд В. История древней философии. М., 1893.
84. Виппер Р. Ю. Возникновение христианской литературы. М.— Л., 1946.
85. Виппер Р. Ю. Рим и раннее христианство. М., 1954.
86. Виппер Р. Ю. Этические и религиозные воззрения Сенеки.—Вести. древн. истории, 1948, № 1, с. 43—63.
87. Водолагина Н.З. Идеологический смысл учения М. Хайдеггера об искусстве // Вестник МГУ, сер. 7. - 1986, № 3
88. Возрождение культуры России. - СПб, 1993.
89. Волгин В.П. Развитие общественной мысли во Франции XVIII века. - М., 1977.

90. Волков Г. Три лика культуры. - М., 1986.
91. Вышеславцев Б. Вера, неверие, фанатизм. - Париж, 1928.
92. Вышеславцев Б. Два пути социального движения // Путь. - 1926. №5.
93. Вышеславцев Б. Образ Божий в существе человека // Путь. 1935. №49.
94. Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии. Нью-Йорк, 1955.
95. Вышеславцев Б. Проблема власти // Путь. 1934. №42.
96. Вышеславцев Б. Проблемы религиозного сознания. - Берлин, 1923.
97. Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии / Б.П.Вышеславцев. Этика преображенного эроса. - М., 1994.
98. Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике / Вопросы философии. - М., 1990, №4.
99. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса / Б.П.Вышеславцев. Этика преображенного эроса. - М., 1994.
100. Габинский Г. А. Богословие и логика.— Филос. науки, 1976, № 6, с. 82—89.
101. Габитова Р.М. Философия немецкого романтизма. / Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. - М., 1995.
102. Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. - М.,1991.
103. Гаджиев И.С. О природе конфликтов и войн в современном мире // Вопросы философии, 1997, № 6.
104. Гаджиев К.С. Тоталитаризм как феномен XX века. // Вопросы философии, 1992, № 2.
105. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII-XVIII вв.). - М., 1985.
106. Гайденко П.П. От исторической герменевтики к «герменевтике бытия». Критический анализ эволюции М. Хайдеггера // Вопросы философии. - 1987. - № 9
107. Гальцева Р. Возрождение России и новый «орден» интеллигенции // Новый мир. - 1992, №7.
108. Гараджа В. И. Научная и христианская интерпретация истории. М., 1980.
109. Гараджа В. И. Неотомизм—разум—наука: Критика католической концепции научного знания. М., 1969.
110. Гарнак А. Сущность христианства. М., 1906.
111. Гвардини Р. Конец Нового времени. // Вопросы философии, 1990, № 4.
112. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии, кн. 3.— Соч. М.— Л., 1935, т. XI.
113. Гегель Г. В. Ф. Наука логики / Энциклопедия философских наук. - М., 1975
114. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2-х т. М., 1975, т. 1; 1976, т. 2.
115. Гегель Г. В. Ф. Эстетика. В 4 т. - М., 1968
116. Гельвановский М., Крюкова А. Рынок: формула счастья или трудный путь к согласию. // Общественные науки и современность, 1992, № 2.
117. Гемперц Т. Греческие мыслители. СПб., 1911, т. 1; 1913, т. 2.
118. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. - М., 1977.
119. Гесиод. Теогония; Работы и дни.— В кн.: Эллинские поэты. М., 1963, с. 141—202.
120. Гишинский Я.И. Творчество: норма или отклонение? // Социологические исследования. - 1990, №2.
121. Гиренок Ф. И. Метафизика пата. - Обнинск, 1995
122. Гиренок Ф.И. Экология. Цивилизация. Ноосфера. - М., 1987.

123. Глинчикова А.Г. Может ли быть товаром интеллектуал и продукт его труда? // Вопросы философии, 1997, № 3.
124. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. - М., 1990.
125. Глубоковский Н. Св. апостол Павел и неканоническая книга Премудрости Соломоновой.—Христианское чтение, 1902, т. ССХІІІ, ч. 1, с. 447—503.
126. Голубцова Н. И. У истоков христианской церкви. М., 1967.
127. Гомер. Илиада; Одиссея. М., 1967.
128. Городская культура: средневековье и начало нового времени. - Л., 1986.
129. Горский А. В. История евангельская и церкви апостольской. Св. Троицкая Лавра, 1902.
130. Гофф Ж. Ле. Цивилизация средневекового Запада. - М., 1992.
131. Гребнев Л.С. Философия экономики: (Старые истины и новое мышление). - М., 1991.
132. Григорий Богослов. Слово 3-е.— В кн.: Настольная книга священнослужителя. М., 1977, т. 1, с. 615—648.
133. Григорий Богослов. Слово св. Григория Назианзена, произнесенное в присутствии ста пятидесяти епископов собора.— С кн.: Деяния вселенских соборов: В 7-ми т. Казань, 1887, т. 1, с. 95—108.
134. Григорий Нисский. Слово против Ария и Савеллия; Слово о святом духе против македонян; Опровержение мнений Аполлинария; Против Аполлинария, к Феофилу, епископу Александрийскому; к Армению, о том, что значит имя и название: христианин; О совершенстве и о том, каким должно быть христианину; К Олимпию монаху; О цели жизни по богу, об истинном подвижничестве; О девстве; О нищелюбии и благотворительности; Против отлагающих крещение.— Творения. М., 1865, ч. 7.
135. Григорий Чудотворец. Каноническое послание; Переложение Екклесиаста; К Феономпу, о возможности и невозможности страдания для бога; К Филагрию, о единой божественной сущности; К Татиану, трактат о душе.— Христианское чтение, 1913, Декабрь.
136. Григорьев Ап. Парадоксы органической критики / Ап. Григорьев. Эстетика и критика. - М., 1980.
137. Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности. // Вопросы философии, 1992, № 1.
138. Гудков Д. Общество, культура, человек // Свободная мысль. - 1991, №17.
139. Гулыга А. Статья зеркалом души народа. // Вопросы философии, 1988, №9.
140. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. - М., 1986.
141. Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. - М., 1989.
142. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. - М., 1987.
143. Гуревич А.Я. Средневековый мир. - М., 1990.
144. Гуревич А.Я. Человек и культура: индивидуализм в истории культуры. - М., 1990.
145. Гуревич П.С. Наука и человек в позитивизме. / Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. - М., 1995.
146. Гурьева Л., Бондаренко Л., Полиновский С. К вопросу об экономических представлениях россиян: (По результатам эмпирического исследования) // Мировая экономика и международные отношения. - М., 1994. - №7.
147. Гусева Н. Р. Индуизм. - М., 1977
148. Гюйо М. Стоицизм и христианство. Эпиктет, Марк Аврелий и Паскаль.—

- Соч., СПб., 1904, т. IV, с. 235-289.
149. Давыдов Ю.Н. Гомоэкономикус. // Диалог, 1990, № 14.
 150. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. - М., 1991.
 151. Дворцов А.Т. Жан Жак Руссо. - М., 1980.
 152. Деловая культура российского общества. // Общественные науки и современность, 1993, №№ 3, 4.
 153. Деяния вселенских соборов: В 7-ми т. Казань, 1892.
 154. Джавахарлал Неру. Открытие Индии / Открытие Индии: философские и эстетические воззрения в Индии XX века. - М., 1987
 155. Джохадзе Д. В. Основные этапы развития античной философии. М., 1977.
 156. Дидахи (Учение двенадцати апостолов). М., 1886. Евсевий Памфил. Церковная история.—Соч. СПб., 1858, т. 1.
 157. Диденко В.Д. Духовный космос искусства. - М., 1993.
 158. Диденко В.Д. Искусство, человек, противоречия культуры. // Философские науки, 1989, № 5.
 159. Диденко В.Д. Искусство. Духовная культура. Философия. - Алма-Ата, 1990.
 160. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
 161. Дмитриева Н.А. Краткая история искусств. Вып.3. - М., 1993.
 162. Дмитриева Н.А., Виноградова Н.А. Искусство Древнего мира. - М., 1986.
 163. Дмитриевский В. Александрийская школа. Казань, 1884.
 164. Добиаш-Рождественская О.А. Культура западноевропейского средневековья. - М., 1987.
 165. Добренков В. И. Современный протестантский теологический модернизм в США: его замыслы и результаты. М., 1980.
 166. Домненко Б.И. Основы монетарной политики. - М., 1995.
 167. Дондейн А. Христианская вера и современная мысль. Брюссель, 1974.
 168. Донини А. У истоков христианства. - М., 1979.
 169. Древе А. Происхождение христианства из гностицизма. М., 1930. Дюшен Л. История древней церкви. М., 1912, т. 1.
 170. Древние цивилизации. - М., 1989.
 171. Дробницкий О. Г. Проблемы нравственности. М., 1977.
 172. Дроздова Н.П., Протанская Е.С. Экономика и мораль: к переоценке стереотипов // Экономические отношения в социально-культурной сфере. - СПб., 1992.
 173. Дулуман Е. К. Идея бога. Исследование и полемический очерк. М., 1970.
 174. Дулуман Е. К. Религия как социально-исторический феномен. Киев, 1974.
 175. Дынник М. А. Очерк истории философии классической Греции. М., 1936.
 176. Евразийство: за и против, вчера и сегодня (материалы круглого стола). // Вопросы философии, 1995, № 6.
 177. Европа в средние века: экономика, политика, культура. - М., 1972.
 178. Европейское Просвещение и Французская революция XVIII века. - М., 1988.
 179. Евсевий Памфил. Книга о палестинских мучениках; О жизни блаженного царя Константина, четыре книги.— Соч. СПб., 1849, т. 2.
 180. Елеонский Ф. Учение Оригена о божестве сына божия и духа святого и об отношении их к отцу. СПб., 1879.

181. Елизарова М. М. Община терапевтов: Из истории ессейского общественно-религиозного движения 1 в. н.э. М., 1972.
182. Енифаний Кипрский. Слово против савеллиан.—Христианское чтение, 1840, II, с. 281.
183. Ерасов Б.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке. - М., 1990.
184. Желнов М. В. Предмет философии в истории философии. Предыстория. М., 1981.
185. Заболотский Н. А. Богословское и экклезиологическое значение вселенских и поместных соборов древней церкви.— Богословские труды. М., 1970, сб. 5, с. 244-254.
186. Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире. - М., 1977.
187. Зак Л.М. История изучения советской культуры. - М., 1981.
188. Замалеев А. Ф., Зоц В. А. Богословы ищут бога: Философско-атеистические очерки по истории христианской теологии. Киев, 1980.
189. Запад и Восток: традиции и современность. - М., «Знание», 1993.
190. Западноевропейская художественная культура XVIII века. - М., 1980.
191. Западные молодежные субкультуры 80-х годов. - М., 1990.
192. Зарубина Н.Н. Социокультурные основы хозяйственной деятельности. // Социологические исследования, 1994, №№ 8, 9.
193. Зелинский Ф. Ф. Религия эллинизма. Пг., 1922.
194. Зенон-стоик. О природе.— Вести. Матендарана (Гос. хранилище древн. рукон. при СМ АрмССР). Ереван, 1956, № 3, с. 315—342.
195. Зеньковский В. В. Основы христианской философии. Франкфурт, 1961, т. 1; Париж, 1964, т. 2.
196. Зеньковский В.В. История русской философии. - Париж, 1989 (изд.2).
197. Зернов Н. М. Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1974.
198. Зиновьев А. Гомо советикус. - М., 1991.
199. Зинченко В.П. Наука - неотъемлемая часть культуры? // Вопросы философии, 1990, № 1.
200. Зыбайлов Л.К., Шапинский В.А. Постмодернизм. - М., 1993.
201. Ибрагимов Г.Э. Теоретические предпосылки к исследованию эмпирических проявлений феноменов конформизма и нонконформизма в экономической подсистеме общества // Социология. - М., 1993. - Рукопись депонирована в ИНИОН.
202. Иваницкий В. Ф. Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911.
203. Иванов Вяч. Воскрешаемая культура. / Иного не дано. - М., 1988.
204. Иванов Н. Св. мученик Иустин Философ.— Журнал Московской патриархии, 1966, № 7, с. 65—71.
205. Иванцов-Платонов П. М. Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1877, ч. 1.
206. Игнатов А. «Евразийство» и поиск русской культурной идентичности. // Вопросы философии, 1995, № 6.
207. Из истории культуры средних веков и Возрождения. - М., 1976.
208. Иконникова С.Н. Диалог о культуре. - Л., 1987.
209. Иллюстрированная история религий. В 2-х тт. - М., 1992.
210. Ильин И. О грядущей России. - М., 1993.

211. Ильин И.А. О сущности правосознания. - М., 1993.
212. Ильин И.А. Путь духовного обновления / И.А.Ильин. Путь к очевидности. - М., 1993.
213. Ильин И.А. Путь к очевидности / И.А. Ильин. Путь к очевидности. - М., 1993.
214. Ильина Т.В. История искусств. Западноевропейское искусство. - М., 1993.
215. Ильина Т.В. История искусств. Отечественное искусство. - М., 1994.
216. Иное. Хрестоматия нового российского самосознания. В 3-х тт. - М., 1995.
217. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. СПб., 1953.
218. Ипполит Римский. Слово святого Ипполита об антихристе. М., 1868.
219. Ириной Лионский. Против ересей, пять книг; Отрывки из утраченных сочинений.—Соч. СПб., 1900.
220. Историко-культурные основы европейской цивилизации. - М., 1992.
221. История Европы. В 8-ми тт. - Т.2, М., 1992.
222. История зарубежного театра. Ч.1. Театр западной Европы от античности до просвещения. - М., 1981.
223. История зарубежной литературы XVIII века. - М., 1991.
224. История искусства зарубежных стран XVII-XVIII веков. - М., 1978.
225. История культуры России. - М., “Знание”, 1993.
226. История философии и вопросы культуры. - М., 1975.
227. История эстетической мысли. Т.2. Средневековый Восток. Европа XV - XVIII веков. - М., 1985.
228. Иустин Философ. Первая апология; Вторая апология; Разговор с Трифonom-иудеем; Послание к Диогену; Речь к эллинам; О единовластительстве; Отрывок о воскресении.—Соч. М., 1869, отд. 1—2.
229. Каган М.С. К вопросу о понимании культуры. // Философские науки, 1989, №5.
230. Каган М.С. О духовном // Вопросы философии. - М., 1985. - №9.
231. Казначеев В.П., Спиркин Е.А. Феномен человека: комплекс социоприродных свойств. // Вопросы философии, 1988, № 7.
232. Камю А. Бунтующий человек. - М., 1990.
233. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? / Кант И. Сочинения. - Т.6. - М, 1966.
234. Кант И. Сочинения в 6-ти тт. - М., 1964
235. Кантор В.К. Западничество как проблема «русского пути». // Вопросы философии, 1993, № 4.
236. Капустин М. Конец утопии? - М., 1990.
237. Кара-Мурза С. Что происходит с Россией? Куда нас ведут? Куда нас приводят? - М., 1993.
238. Кара-Мурза С.Г. Наука о кризисе цивилизации // Вопросы философии. - М., 1990, №9.
239. Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. - М., 1987.
240. Карсавин Л. П. Св. отцы и учителя церкви. Париж, 1926.
241. Карташев А. В. Вселенские соборы. Париж, 1963.
242. Касицин Д. Расколы первых веков христианства. СПб., 1889. т.1.
243. Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры. - М., 1993.

244. Кассирер Э. Философия символических форм: Введение и постановка проблемы. / Культурология. XX век. Антология. - М., 1985.
245. Касты в Индии. Сборник статей. - М., 1965
246. Керам К. Боги. Гробницы. Ученые. - СПб, 1994.
247. Кертман Л.Е. История культуры стран Европы и Америки. - М., 1987.
248. Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. Становление греческой философии. М., 1972:
249. Кессиди Ф. Х. Сократ. М., 1976.
250. Кессиди Ф. Х. Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского. М., 1963.
251. Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии / И.В. Киреевский. Избранные статьи. - М., 1984.
252. Кирилл Александрийский. «Символ никейских отцев» в изложении Кирилла.—В кн.: Деяния вселенских соборов: В 7-ми т. Казань, 1892, т. 2, с. 179—189.
253. Кирилл Александрийский. Послание Кирилла, епископа александрийского, к Несторию об отлучении.— В кн.: Деяния вселенских соборов: В 7-ми т. Казань, 1887, т. 1, с. 175—181.
254. Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна.— Творения. М.—Сергиев Посад, 1883, ч. 4.
255. Кликс Ф. Пробуждающееся мышление. - М., 1983.
256. Климент Александрийский. Кто из богатых спасется; Увещание к эллинам. Ярославль, 1888.
257. Климент Александрийский. Строматы. Ярославль, 1892.
258. Кнабе Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. - М., 1993.
259. Ковалев С. И. Основные вопросы происхождения христианства. М.- Л., 1964.
260. Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. - М., 1985.
261. Кондорсе М. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. - СПб., 1909.
262. Конрад Н.И. Запад и Восток. - М., 1972.
263. Косидовский З. Сказания евангелистов. М., 1979.
264. Краус В. На пороге нового тысячелетия. // Вопросы философии, 1997, № 5.
265. Кривцун О. Художник в истории русской культуры: эволюция статуса. // Человек, 1995, №№ 1, 3.
266. Кризис буржуазной цивилизации и поиски «нового стиля жизни». - М., 1987.
267. Кризис цивилизации: выбор пути. - М., 1992.
268. Крывелев И. А. История религий: Очерки в 2-х т. М., 1975, т. 1.
269. Крывелев И. А. Что знает история об Иисусе Христе? М., 1969.
270. Ксарджян С. Этика бизнеса. - М., 1992.
271. Ксенофонт Афинский. Воспоминания о Сократе; Защита Сократа на суде; Пир; Домострой.— Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения. М.—Л., 1935.
272. Кубланов М. М. Возникновение христианства. Эпоха. Идеи. Искания. М., 1974.

273. Кубланов М. М. Новый Завет. Поиски и находки. М., 1968.
274. Кувакин В. А. Религиозная философия в России: начало XX века. М., 1980.
275. Кузнецов Б. Г. Разум и бытие. Этюды о классическом рационализме и неклассической науке. М., 1972.
276. Кузнецов В. Н. Конституирование философской рациональности. Диверсификация и конфликт рациональностей в античной философии.— В кн.: Разум и культура. М., 1983, с. 8—15.
277. Кузнецов В.Н. Вольтер и философия французского Просвещения XVIII века. - М., 1965.
278. Кузьмин А.Д., Шапкин И.Н. Отечественное предпринимательство. М., 1995.
279. Культура и искусство западноевропейского средневековья. - М., 1981.
280. Куплетский М. А. Неоплатонизм и христианство. Казань, 1881, вып. 1.
281. Кутырёв В. А. Естественное и искусственное: борьба миров. - Нижний Новгород, 1994
282. Куценков А.А. Политическая функция индийской касты. - НАА, 1974
283. Лазарев М. Египет и Русь: солнечная связь. // Наука и религия, 1989, № 6.
284. Лакс Дж. О множественности человеческой природы. // Вопросы философии, 1992, № 10.
285. Ламонт К. Иллюзия бессмертия. М., 1984.
286. Лао-Цзы. Дао де цзин. - М., 1997
287. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада (Пер. с фр.). - М., 1992.
288. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.
289. Лейбин В.М. «Модели мира» и образ человека. - М., 1982.
290. Ленцман Я. А. Происхождение христианства. М., 1960.
291. Ленцман Я. А. Сравнивая евангелия. М., 1967.
292. Леонтьев К. Восток, Россия и славянство. - М., 1885.
293. Леруа-Болье Анатолий. Власть денег. - Спб., 1900.
294. Ли Да. Теория денег. Очерк. - Шанхай, Саньянь шудянь, 1949.
295. Лившиц Г. М. Кумранские рукописи и их историческое значение. Мн., 1959.
296. Лившиц Г. М. Очерки историографии Библии и раннего христианства. Мн., 1970.
297. Лившиц Г. М. Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря. Мн., 1973.
298. Лилли С. Люди, машины, история. - М., 1970.
299. Линицкий П. Учение Платона о божестве. Киев, 1876.
300. Лисичкин Г. Люди и вещи // Дружба народов. - 1988. №1.
301. Литературная теория немецкого романтизма. Документы - Л., 1934
302. Литературные манифесты западноевропейских романтиков. - М., 1980.
303. Лихачев Д.С. Культура как целостная среда // Новый мир. - 1994, №8.
304. Лихачев Д.С. Русская культура в современном мире // Новый мир. - 1991, №1.
305. Личность в XX столетии. - М., 1978.
306. Лобковиц Н. Христианство и культура. // Вопросы философии, 1993, №3.
307. Лосев А. Ф. История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. М., 1975.
308. Лосев А. Ф. Комментарий к «Тимею».— В кн.: Платон. Соч.: В 3-х т. М.,

- 1971, т. 3, ч. 1, с. 647—676.
309. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. - М., 1993
310. Лосев А. Ф. Эллинистически-римская эстетика I-II вв. н. э. М., 1979.
311. Лосский В. Н. Апофаза и троическое богословие.— Богословские труды. М., 1975, сб. 14, с. 95—104.
312. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви.— Богословские труды. М., 1972, сб. 8, с. 7—128.
313. Лосский Н.О. Характер русского народа. - Посад, 1957.
314. Лурье С. В. К истории эллино-иудейского просвещения в Александрии,— Историческое обозрение, 1893, т. 6, с. 84—138. Лютер М. Краткий катехизис. СПб., 1908.
315. Лурье С. Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970.
316. Люкс Л. Евразийство. // Вопросы философии, 1993, № 3.
317. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979.
318. Макашова Л. Этика и экономическая теория. // Общественные науки и современность, 1992, № 3.
319. Маковельский А. О. Досократики. Древние греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности и в свете новейших исследований. Казань, 1914, ч. 1; 1915, ч. 2; 1919, ч. 3.
320. Маковельский А. О. История логики. М., 1967.
321. Малеванский Г. Вера в бога как всеблагого миропромыслителя и верховного мироправителя.—Тр. Киевск. духовн. академии, 1874, № 2, с. 111—136; № 4, с. 1—47; № 7, с. 1—71; № 9, с. 429—490.
322. Мальцев В.А. Человек и его отношение к труду. - М., 1988г.
323. Мандел Э. Власть и деньги. - М., 1992.
324. Манфред А.З. Три портрета эпохи Великой Французской революции. - М., 1978.
325. Марк Аврелий. Наедине с собой. Размышления. М., 1914.
326. Маркарян Э.С. О генезисе человеческой деятельности и культуры. - Ереван, 1973.
327. Маркарян Э.С. О концепции локальных цивилизаций. - Ереван, 1962.
328. Маркарян Э.С. Культура как система. // Вопросы философии, 1969, №9.
329. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве. - М., 1976
330. Маркс К. К еврейскому вопросу / Маркс К., Энгельс Ф. ПСС, изд. второе. - М., 1978. - Т.1.
331. Маркс К. К критике политической экономии / Маркс К., Энгельс Ф. ПСС, изд. второе. - М., 1978. - Т.13.
332. Маркс К. Капитал / Маркс К., Энгельс Ф. ПСС, изд. второе. - М., 1978. - ТТ.23,24,25,26.
333. Маркс К. Экономико-философские рукописи 1844 года / Маркс К., Энгельс Ф. ПСС, изд. второе. - М., 1978. - Т.42.
334. Марсель Габриэль. Быть и иметь. - Новочеркасск., 1994.
335. Масиньон Л. Методы художественного выражения у мусульманских народов / Арабская средневековая культура и литература. - М., 1978
336. Материалисты Древней Греции. (Собрание текстов Гераклита, Демокрита, Эпикура). М., 1955.
337. Матье М.Э. Древнеегипетские мифы. - М.-Л., 1956.

338. Мелетинский Е. М. Клод Леви-Стросс и структурная типология мифов.— Вопр. философии, 1970, № 7, с. 165—173.
339. Мелиоранский Б. Христианство.— Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Эфрона. СПб., 1903, т. XXXVII, с. 635—679.
340. Мельвиль А.Ю., Разлогов К.Э. Контркультура и новый консерватизм. - М., 1981.
341. Мень А. История религии. В 7-ми тт. - Т. 2, 3, 6.
342. Мефодий Патарский. О жизни и о разумной деятельности.— Богословские труды. М., 1961, сб. 2, с. 154—159.
343. Мефодий Патарский. Пир десяти дев, или о девстве; Слово о Симеоне и Анне, в день сретения господня; Слово в неделю Ваий; Извлечения из сочинений: а) О свободе воли, против валентиниан, б) О воскресении, против Оригена, в) О сотворенном, против Оригена.— Поли. собр. творений. СПб., 1877.
344. Мечников Л. Цивилизация и великие исторические реки. - М., 1995.
345. Милюков П. История русской культуры. В 3-х тт. - М., 1993-1994.
346. Миртов Д. Нравственное учение Климента Александрийского. СПб., 1900.
347. Мифы народов мира. - М., 1992.
348. Моисеев Н.Н. Человек и ноосфера. - М., 1990.
349. Молоков В. А. Философия современного православия. Мн., 1968.
350. Моммзен Т. История Рима: Провинции от Цезаря до Диоклетиана. М., 1949, т. V.
351. Морган Л.Г. Древнее общество. - Л., 1935.
352. Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Ионна Богослова о логосе. М., 1885.
353. Наг-Хаммади П, соч. 2, 3, 6, 7-е.— В кн.: Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979, с. 160—198.
354. Нахов И. М. Философия киников. М., 1982.
355. Невзоров И. Мораль стоицизма и христианское нравоучение. Казань, 1842.
356. Немоевский А. Бог Иисус. Происхождение и состав евангелий. Пб., 1920.
357. Нерсеянц В. С. Политические учения Древней Греции. М., 1979.
358. Нессельштраус Ц.Г. Искусство Западной Европы в средние века. - Л.-М., 1964.
359. Несторий. Послание к Кириллу, не одобренное всеми отцами, бывшими на святом соборе.—В кн.: Деяния вселенских соборов: В 7-ми т. Казань, 1887, т. 1, с. 136—139.
360. Неформальная Россия. - М., 1990.
361. Николаев Ю. В поисках за божеством: Очерки по истории гностицизма. СПб., 1913.
362. Никольский Н. М. Мировой и социальный переворот по воззрениям раннего христианства. М., 1922.
363. Нифонтов О.Н. Проблемы развития культуры и искусства России на современном этапе. - М., 1990.
364. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки / Полное собрание сочинений. - М., 1912
365. Ницше Ф. Антихристианин: Опыт критики христианства. СПб., 1907. О Священном Писании Нового Завета.— В кн.: Новый Завет господина нашего Иисуса Христа. М., 1976, с. 593—611.
366. Новиков М. П. Тупики православного анализ богословия XX века. М.,

- 1979.
367. Новикова Л. И. Эстетика и техника: альтернатива или интеграция. - М., 1976
368. Новикова Л.И., Завадский С.А. Искусство и цивилизация. - М., 1987.
369. Новицкий О. М. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований: Религия и философия Александрийского периода. Киев, 1861, ч. 4.
370. Новый предприниматель - каков он? // Мировая экономика и международные отношения, 1992, № 5.
371. О том, как надлежит разуместь три лица в едином божестве отца и сына и святого духа.— В кн.: Деяния вселенских соборов: В 7-ми т. Казань, 1887, т. 1, с. 66—67.
372. Огурцов А.П. Великая Французская революция и наука. // Вопросы философии, 1983, № 3.
373. Одоевский В.Ф. О литературе и искусстве. - М., 1982.
374. Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки. М., 1982. Осипов А. А. Катехизис без прикрас. М., 1963.
375. Онуфриенко Г. На перепутье // Свободная мысль. - 1991, №15.
376. Ориген Александрийский. О началах. Казань, 1899, вып. 1.
377. Ориген Александрийский. Против Цельса. Казань, 1912, ч. 1.
378. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. - М., 1991.
379. Открытие Индии: философские и эстетические воззрения в Индии XX века. - М., 1987
380. Отчуждение труда: история и современность. - М., 1989.
381. Очерки истории советского искусства 1917-1977 гг. - М., 1980.
382. Павлов С. Н. Критика богословских и идеалистических концепций генезиса христианской догматики.— В кн.: Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма. Л., 1979, с. 126—142.
383. Парменид. О природе. Поэма.— В кн.: Гераклит Эфесский. Фрагменты; Парменид. О природе. Поэма. М., 1937, с. 5—10.
384. Парсонс Т. Система координат действия, общая теория систем действия: культура, личность и место социальных систем // Американская социологическая модель. - М., 1994.
385. Патрушев А.И. Макс Вебер: дух и этос капитализма. // Философские науки, 1990, № 6.
386. Переписка апостола Павла с философом Сенекою. (С приложением русского перевода 14 предполагаемых писем Сенеки и апостола Павла).— Православное обозрение, 1883, № 1, с. 115—141.
387. Перцев В. Реформационное движение в Германии: Книга для чтения по истории Нового времени. М., 1910, т. 1, с. 76—110.
388. Петров М.К. Человек и культура в НТР. // Вопросы философии, 1990, №5.
389. Петякшева Н.И. Диалог цивилизаций: Восток-Запад. // Вопросы философии, 1993, № 6.
390. Пивоев В.М. Миф в системе культуры. - М., 1989.
391. Писания мужей апостольских (Варнава, Климент Римский, Пастырь Ерма, Игнатий Антиохийский, Поликарп Смирнский), изданные П. Преображенским. М., 1862.
392. Платон. Апология Сократа; Критон; Ион; Гиппий Большой; Протагор; Ге-

- оргий; Менон; Кратил.—Соч.: В 3-х т. М., 1968, т. 1.
393. Платон. Евтифрон; Апология Сократа; Критон; Федон. — Полн. собр. соч.: В 15-ти т. Пб., 1923, т. 1.
394. Платон. Федон; Пир; Федр; Теэтет; Софист; Парменид. — Соч.: В 3-х т. М., 1970, Т. 2.
395. Платон. Филеб; Государство; Тимей; Критий.—Соч.: В 3-х т. М., 1971, т. 3, ч. 1.
396. Плотин. О числах.— В кн.: Лосев А. Ф. Диалектика числа у Плотина (Пер. и коммент. трактата Плотина «О числах»). М., 1928, с. 145—194.
397. Плотин. Эннеады.— В кн.: Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927, с. 154—409.
398. Плутарх. О происхождении мировой души по «Тимею» Платона: Пир семи мудрецов.—В кн.: Браш М. Классики философии. СПб., 1913, т. 1, с. 378-423.
399. Познанский В.В. Очерк формирования русской национальной культуры. - М., 1975.
400. Позов А. С. Логос—медитация древней церкви. Мадрид, 1961. Покровский А. Соборы древней церкви эпохи первых трех веков. Историко-каноническое исследование. Сергиев Посад, 1914.
401. Покровская М.В. Формирование экономического сознания: поиск факторов // Образ жизни и состояние массового сознания. - М., 1992.
402. Полевой В.М. Искусство XX века. - М., 1991.
403. Попович М. В. Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте. Киев, 1979.
404. Порфирий. Введение Порфирия к «Категориям» Аристотеля.— Тр. Моск. ин-та ист. филос. и лит., 1937, т. 1, с. 237—255.
405. Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. Киев, 1917.
406. Поснов М. Э. История христианской церкви (до разделения церквей— 1054 г.). Брюссель, 1964.
407. Постмодернизм и культура. // Вопросы философии, 1993, № 3.
408. Преображенский П. Ф. В мире античных идей и образов. М., 1965.
409. Преображенский П. Ф. Тертуллиан и Рим. Опыты по истории перво-христианства и раннехристианской церкви. М., 1926.
410. Проблемы Просвещения в мировой литературе. - М., 1980.
411. Прокл. Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972.
412. Пфлейдерер О. Подготовка христианства в греческой философии. СПб., 1908.
413. Радев Р. История на античната философия. София, 1981.
414. Радхакришнан С. Индийская философия. - М., 1993
415. Радциг С. И. История древнегреческой литературы. М., 1982.
416. Ракитов А. И. Соотношение точности и адекватности в формализованных языках // Логика и методология науки. - М., 1967
417. Ранович А. Б. О раннем христианстве (избр. соч). М., 1959.
418. Ранович А. Б. Основные проблемы истории эллинизма.— Вести. древн. истории, 1949, № 1, с. 11—28.
419. Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства: Материалы и документы. М., 1933.
420. Ранович А. Б. Эллинизм и его историческая роль. М.— Л., 1950.

421. Рассел Б. История западной философии. М., 1959.
422. Ревилль Ж. Религия в Риме при Северах. М., 1898.
423. Рейснер М. А. Идеология Востока: Очерки восточной теократии. М.— Л., 1927.
424. Ренан Э. Жизнь Иисуса. СПб., 1906.
425. Риккерт Г. Философия жизни. - Пг., 1922.
426. Римский клуб. Декларация. Миссия. // Вопросы философии, 1995, № 3.
427. Робертсон А. Происхождение христианства. М., 1959.
428. Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности: Ранняя греческая наука о «природе». М., 1979.
429. Рожицын В. Раннее христианство в освещении его современников. М.— Л., 1926.
430. Розанов В.В. Религия и культура. - М., 1990.
431. Романов В.Н. Историческое развитие культуры. Проблемы типологии. - М., 1991.
432. Российская ментальность // Вопросы философии. - 1994, №1.
433. Румянцев Н. В. Дохристианский Христос. М., 1926.
434. Русская идея. - М., 1993.
435. Русское православие. Вехи истории. - М., 1989.
436. Руткевич А.М. От Фрейда к Хайдеггеру: Критический очерк экзистенциального психоанализа. - М., 1985
437. Рыбаков Б.А. Из истории культуры Древней Руси. - М., 1984.
438. Рюттингер Р. Культура предпринимательства. - М., 1992.
439. Савицкая Э. Закономерности формирования «модели культурного человека». // Вопросы философии, 1990, № 5.
440. Самосознание европейской культуры XX века. - М., 1988.
441. Сапрыкин В.А. Российская культура и угроза бездуховности / Россия сегодня: Реальный шанс. - М., 1994.
442. Сартр Ж. П. Фрейд. - М., 1992. - С. 7 (Предисловие Л. Токарева)
443. Сарычев В. Д. Святоотеческое учение о богопознании.—Богословские труды. М., 1964, сб. 3, с. 34—63.
444. Сатиочандра Чаттерджи, Дхирендрамохан Датта. Индийская философия. - М., 1994
445. Сахаи К. Шива, Будда и Воланд // «Новое время». - № 29 от 15.07.88
446. Свещицкая И. С. Тайные писания первых христиан. М., 1981.
447. Свердин С.Л. Происхождение денег, их сущность и функции. - Л., 1936.
448. Светлов Э. Истоки религии. Брюссель, 1970.
449. Семенов И. И. Иудеи и греко-римский мир во II веке христианской эры: Очерк по истории культурного взаимодействия народов Римской империи. М., 1905.
450. Секст Эмпирик. Против ученых. Книги XI, 1—VI; Три книги пирроновых положений.— Соч.: В 2-х т. М., 1976, т. 2.
451. Семёнов Е.О. Дисциплинарный статус культурологии. / Наука и ее место в культуре. - Новосибирск, 1990.
452. Семенов Ю.Н. Социальная философия А. Тойнби. - М., 1980.
453. Сенека. Естественнонаучные вопросы; О благодеяниях; О блаженной жизни; Письма к Луцилию; Утешения к Марции: Отрывки из произведений.— В кн.: Антология мировой философии: В 4-х т. М., 1969, т. 1, ч. 1, с. 504—519.

454. Сенека. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977. Секст Эмпирик. Против ученых. Книги VII—X.—Соч.: В 2-х т. М.,
455. Сенека. О провидении.— Сб. тр. проф. и преп. Иркутс. гос. ун-та, 1921, вып. 2, с. 25-43.
456. Сидоров А. И. Гностицизм и философия (учение Василида по Ипполиту).— В кн.: Религии мира. М., 1982, с. 159—183.
457. Силюянова И.В. Духовность как способ жизнедеятельности человека. // Философские науки, 1990, № 12.
458. Сильвестр (еп.). Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Киев, 1898, т. 3.
459. Символ веры, изложенный Константинопольским собором.— В кн.: Деяния вселенских соборов: В 7-ми т. Казань, 1887, т. 1, с. 111—112.
460. Скворцов К. Философия отцов и учителей церкви. Период апологетов. Киев, 1868.
461. Смирнов Н. П. «Терапевты» и сочинение Филона «О жизни созерцательной». Киев, 1909.
462. Сноу Ч. Две культуры. - М., 1973.
463. Соборное изложение веры.— В кн.: Деяния вселенских соборов: в 7-ми т. Казань, 1887, т. 1, с. 65—66.
464. Современное западное искусство. - М., 1988.
465. Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979.
466. Соколов Э.В. Культура и личность. - Л., 1972.
467. Сократ Схоластик. Церковная история. СПб., 1850.
468. Солженицын А.И. Русский вопрос к концу XX века // Новый мир. - 1994, №7.
469. Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. - М., 1991.
470. Соловьёв В.С. Сочинения в 2 тт. - М., 1988.
471. Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал / Сочинения в 2 тт. - М., 1988.
472. Соловьёв В.С. Сочинения в 8 тт. - СПб, 1876-1907.
473. Соловьёв Вл. Когда был оставлен русский путь и как на него вернуться? // Наше наследие, 1988, № 2.
474. Сорокин П.А. Основные черты русской нации в двадцатом столетии // О России и русской философской культуре. - М., 1990.
475. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. - М., 1992.
476. Социология контркультуры. - М., 1980.
477. Сочинения древних христианских апологетов (Татиан, Афинагор, Феофил Антиохийский, Ермий, Мелитон Сардийский, Минуций Феликс), изданные П. Преображенским. М., 1867.
478. Спасский А. А. Эллинизм и христианство. Сергиев Посад, 1914.
479. Старокадомский М. А. Неоплатонизм и христианство.— Богословские труды. М., 1974, сб. 12, с. 209—216.
480. Степанова В.Г. О некоторых предпосылках современного экономического сознания // Психол. журнал. - М., 1993. - Т.14, № 1.
481. Степин В. С. Естествознание как социокультурный феномен. (К проблеме становления естествознания в истории естествознания).— В кн.: Ценностные аспекты современного естествознания. Обнинск, 1973, с. 23—27.
482. Степин В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. - М., 1994.

483. Степун Ф.А. Дух, лицо и стиль русской культуры // Вопросы философии, 1997, № 1.
484. Столяр А.Д. Происхождение изобразительного искусства. - М., 1985.
485. Струве Н. Православие и культура. - М. 1992.
486. Субкультурные объединения молодежи. - М., 1987.
487. Судзуки Дайсэцу Т.. Мистицизм христианских и буддистский. - Киев, 1996
488. Сумерки богов. - М., 1990.
489. Сухов А. Д. Религия в истории общества. М., 1976.
490. Сухов А. Д. Философские проблемы происхождения религии. М., 1967.
491. Тавризян Г.М. О. Шпенглер, Й. Хейзинга: две концепции кризиса культуры. - М., 1989.
492. Тагор Р. Вероисповедание художника / Открытие Индии: философские и эстетические воззрения Индии XX века. - М., 1987
493. Тагор Р. Прекрасное / Открытие Индии: философские и эстетические воззрения Индии XX века. - М., 1987
494. Тайлор Э. Первобытная культура. - М., 1989.
495. Тейяр де Шарден. Феномен христианства.— В кн.: Светлов Э. Истоки религии. Брюссель, 1970, с. 370—380.
496. Теоретико-эмпирическое изучение экономического сознания на пути к типологизации. - М., 1992.
497. Тертуллиан. Защищение христиан против язычников. М., 1802.
498. Тертуллиан. Против Маркиона; Против валентиниан; Против Гермогена, или против вечности материи; Против Праксеаса, или о святой троице; Скорпиак, или противоядие от угрызения скорпионов.— Творения. СПб., 1850, ч. 4.
499. Типология основных элементов традиционной культуры. - М., 1984.
500. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1976.
501. Токарев С.А. Ранние формы религии. - М., 1990.
502. Тоталитаризм и культура // Вопросы литературы. - 1992, Вып.1.
503. Тощенко Ж.Т., Бойков В.Э., Иванов В.Н., Кудрина Т.А. Экономическое сознание: ориентиры и предубеждения. - Социологические исследования. - 1988. №3.
504. Трофимова М. К. Историко-философские проблемы гностицизма. М., 1979.
505. Трубецкой Е. Метафизические предположения познания. - М., 1917.
506. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1918.
507. Трубецкой Е.Н. Три очерка о русской иконе. - М., 1990.
508. Трубецкой Е.Н. Философия Ницше. - М., 1904.
509. Трубецкой С. Н. История древней философии. М., 1906, ч. 1.
510. Трубецкой С. Н. Учение о логосе в его истории: Философско-историческое исследование. М., 1900, с. 1.
511. Туманов С.В. Общественный идеал: диалектика развития. - М., 1986.
512. Уваров И. Зевс и судьба (по Гомеру).— Филологические записки, 1915, вып. II, с. 233—246.
513. Угринович Д. М. Введение в религиоведение. М., 1985.
514. Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего средневековья. - М., 1989.
515. Уледов А.К. Духовная жизнь общества. - М., 1980.
516. Уотт У.М. Влияние ислама на средневековую Европу. - М., 1976.

517. Успенский Е. Христианское умозрение и человеческий разум, М., 1895.
518. Успенский Н.Н. Избранные труды. В 2-х тт. - М., 1994.
519. Утченко С. Л. Кризис полиса и политические воззрения римских стоиков. М., 1955.
520. Ушаков В.А. Экономический образ мышления и его национальные особенности в России // Весн. С.-Петербур. ун-та. Сер. 5, Экономика. - Спб., 1993. - Вып.2.
521. Фаминский В. Религиозно-нравственные воззрения Л. А. Сенеки (философа) в отношении их к христианству. Киев, 1906.
522. Фаррар Ф. Д. Первые дни христианства: В 2-х ч. СПб., 1888, ч. 1.
523. Филарет. Историческое учение об отцах церкви. СПб., 1882, т. 1.
524. Филон Александрийский. О жизни созерцательной.— В кн.: Тексты Кумрана. М., 1971, вып. 1, с. 376—391.
525. Филон Александрийский. О неразрушимости и вечности мира.— В кн.: Браш М. Классики философии. СПб., 1913, т. 1, с. 363—375.
526. Фильштинский И. М. Представление о «потустороннем мире» в арабской мифологии и литературе / Восток-Запад: исследования, переводы, публикации. - М., 1989
527. Флоренский П. Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914.
528. Флоренский П. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914.
529. Флоровский Г. Византийские отцы IV века. Париж, 1931.
530. Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937.
531. Фома Аквинский. Сумма теологии; Сумма против язычников: Отрывки из произведений.— В кн.: Антология мировой философии: В 4-х т. М., 1969, т. 1, ч. 2, с. 824—862.
532. Франк С. Реальность и человек. Париж, 1956.
533. Франк С. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. Париж, 1949.
534. Франк С. Смысл жизни. Брюссель, 1976.
535. Францев Ю. П. У истоков религии и свободомыслия. М.—Л., 1959.
536. Фрезер Д. Д. Золотая ветвь. М., 1980.
537. Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. - Тбилиси, 1991.
538. Фрейд З. Будущее одной иллюзии / Психоанализ. Религия. Культура. - М., 1992
539. Фрейд З. Введение в психоанализ. - М., 1989.
540. Фрейд З. Недовольство культурой / Психоанализ. Религия. Культура. - М., 1992
541. Фрейд З. Некоторые замечания относительно понятия бессознательного в психоанализе / Зигмунд Фрейд, психоанализ и русская мысль. - М., 1994
542. Фрейд З. О психоанализе / О клиническом психоанализе. Избранные сочинения. - М., 1991
543. Фроловский Г.В. Пути русского богослужения. VI. Философское пробуждение / О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. - М., 1990.
544. Фромм Э. Бегство от свободы. - М., 1989.
545. Фромм Э. Иметь или быть? - М., 1986.
546. Фромм Э. Здоровое общество / Психоанализ и культура. - М., 1995.

547. Фромм Э. Из плена иллюзий / Э.Фромм. Душа человека. - М., 1992.
548. Фромм Э. Человек для самого себя / Эрих Фромм. Психоанализ и этика. - М., 1993.
549. Фуко М. Слова и вещи. - М., 1977
550. Фурман Д. Наш путь к нормальной культуре. / Иного не дано. - М., 1988.
551. Хайдеггер М. Вопрос о технике / Новая технократическая волна на Западе. - М., 1986
552. Хайдеггер М. Исток художественного творения / Западная эстетика и теория литературы 19- 20 вв. - М., 1987
553. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. - 1989, № 9
554. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Новая технократическая волна на Западе. - М., 1986
555. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Проблема человека в западной философии. - М., 1988.
556. Хейзинга Й. Осень Средневековья. - М., 1988.
557. Хейзинга Й. Homo Ludens. - М., 1992.
558. Холтон Дж. Что такое «антинаука»? // Вопросы философии. - 1992. № 2
559. Художественная культура XVIII века. - М., 1974г.
560. Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М., 1912.
561. Цехмистро И. З. Диалектика множественного и единого. М., 1972.
562. Цимбаев Н.И. До горизонта - земля! (к пониманию истории России) // Вопросы философии, 1997, № 1.
563. Чавчавадзе Н.З. Культура и ценности. - Тбилиси, 1984.
564. Чанышев А. Н. Начало философии. - М., 1982
565. Чаттопадхьяя Д. Индийский атеизм. - М., 1973
566. Человек в мире художественной культуры. - М., 1982.
567. Человек. - М., 1991.
568. Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. - М., 1995.
569. Через тернии. - М., 1990.
570. Шварц Т. От Шопенгауэра к Хейдеггеру (пер. с нем.). - М., 1964. - С
571. Швейцер А. Культура и этика. / Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. - М., 1993.
572. Швейцер А. Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика / Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. - М., 1988
573. Швейцер А. Упадок и возрождение культуры / Благоговение перед жизнью. - М., 1992
574. Шеллинг В. Ф. Система трансцендентального идеализма. - Л., 1936
575. Шеллинг В. Ф. Философия искусства. - М., 1966
576. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / Полное собрание сочинений. - М., 1903
577. Шопенгауэр А. О воле в природе / Полное собрание сочинений. - М., 1903
578. Шпенглер О. Закат Европы. - М., 1993.
579. Шубарт В. Европа и душа Востока / «АУМ». Журнал эзотерического общества ИМА-пресс. - СПб., 1990.
580. Щукин В.Г. Культурный мир русского западника. // Вопросы философии, 1993, № 5.

581. Щукин В. Г. Христианский Восток и топика русской культуры. // Вопросы философии, 1995, № 4.
582. Эйдельман Н. Твой восемнадцатый век. - М., 1986.
583. Эко У. Средние века уже начались. // Иностранная литература, 1994, № 4.
584. Эпштейн М. Говорить на языке всех культур. // Наука и жизнь, 1990, №1.
585. Югай Г. А. Толерантность разума // Вестник Академии. - Международная академия наук о природе и обществе. - 1997, № 3
586. Юнг К. Г. Об отношении аналитической психологии к поэтико-художественному творчеству / Феномен духа в искусстве и науке. - М., 1992
587. Юнг К. Г. О психологии восточных религий и философий. - М., 1994.
588. Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного. / Юнг К.Г. Архетип и символ. - М., 1991, или в журн.: Вопросы философии, 1988, №1.
589. Юнг К.Г. Различие восточного и западного мышления. // Философские науки, 1988, № 10.
590. Юркевич П.Д. Идея / П.Юркевич. Философские произведения. - М.,1990.
591. Яворская Н.В. Западноевропейское искусство XIX века. - М., 1962.
592. Яковлев Е. Г. Искусство и мировые религии / Эстетическое как совершенное. - М., 1995
593. Яковлев Е. Эстетическое как совершенное. - М., 1995.
594. Яницкий О.Н. Индустриализм и инвайронментализм: Россия на рубеже культур // Социологические исследования. - 1994, №3.
595. Яновец Ю.В. Формирование постиндустриальной парадигмы: истоки и перспективы // Вопросы философии, 1997, № 1.
596. Ярмонкин В. В чем природа денег? - Спб., 1892.
597. Ясперс К. Смысл и назначение истории. - М., 1994.
598. Acculturation, an Exploratory Formulation. The Social Science Research Council Summer Seminar on Acculturation // American Anthropology, 1954
599. Agger B. Cultural Studies as Critical Theory. - L., 1992.
600. Agrawal D. P. The Copper Bronze Age in India. - New Delhi, Archer M. S. Culture and Agency. - Cambridge, 1988.
601. Arnold M. Culture and Anarchy. -- L, 1869.
602. Bagby Ph. Culture and History. Prolegomena to the Comparative Study of Civilisations. - Berkeley and Los Angeles, 1963.
603. Barth E. God Here and Now. New York, 1964.
604. Basham A. L. Aspects of Ancient Indian Culture. - Bombay, 1966
605. Bauwan Z. Culture and Praxis. - L., 1973.
606. Benedict R. Patterns of Culture. - Boston, 1934.
607. Boas F. J. Race, language and Culture. -- N.-Y., 1960.
608. Bonhoeffer D. Letters and Papers from Prison. London—Glasgow, 1967.
609. Bulgakov S. The Wisdom of God. London, 1937.
610. Cassirer E. An Essay on Man. -- New Heaven. 1Charbonneau B, Le Paradoxe de la Culture. -- P., 1965.
611. Clark Í. W. New creationism. Nashville (Tenn.), 1980.
612. Dahrendorf K. The Modern Social Conflict. - New York, Wiedenfeld & Nicolson, 1988.
613. Den P. J. The right to welfare and the virtue of charity // Social philosophy a policy. - Oxford, 1993.
614. Doelling J. Individuum und Kultur: Ein Beilrag zur Diskussion. -- B., 1986.

615. Eliot T. S. Notes towards the definition of Culture. -- L, 1948.
616. Elkana Y. A programmatic attempt at an anthropology of knowledge // Sciences and cultures. Science of Sociology. 1981. Vol.5.
617. Epstein K. Let There be Sculpture. - 1942
618. Eugene Herrigel. Zen in the Art of Archery. - London, Gehlen A. Die Seele im technischen Zeitalter. -- Hamburg, 1964.
619. Gabus J. P. Critique de la raison theologique. These—Lille, 1974.
620. Giddens A. The consequences of Modernity. -- Stanford, 1990.
621. Gilinskiy Ya. Deviant Behaviour as a Reflection of Contested Boundaries and Shilling Solidarities // Sociological Abstracts XIII-th World Congress of Sociology. San Diego, 1994.
622. Grudzien J. Katolicyzm w procesie modernizacji. Warszawa, 1978.
623. Habermos J. Theorie des kommunikativen Handels. Bd. 1,2. Fr.-am- Main, 1986.
624. Hacker P. Zur Entwicklung der Avatartalchre // «Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens». - 1960, N 4
625. Hall B.T. The silent language. -- N.-Y., 1970.
626. Hammond P. B. Introduction to Cultural and Social Anthropology. -- N. - Y., 1971.
627. Hands off Cain. Roma, 1994.
628. Hargrove B. The church as the coming future.— Theology today. Ephrata, 1977, vol. 34, N 3, p. 242—247.
629. Harris M. Culture, Man and Nature. An Introduction to General Anthropology. - N.-Y., 1971.
630. Havell E. B. The Ideals of Indian Art. - 1920
631. Heidegger M. Sein und Zeit. - Tübingen, 1931
632. Heidegger Ì. Phanomenologie und Theologie. Frankfurt a. Ì., 1970.
633. Heidegger Ì. Platons Lehre der Wahrheit. Mit einern Brief über den Humanismus. Bern, 1954.
634. Herskovils M. Cultural Anthropology. -- N.-Y., 1955.
635. Hick J. God and the universe of faiths. London, 1973. Huzinga J. Homo ludens. Proeve eener bepaling van het spelelement der cultuur.—Verzamelde werken. D. 5. Haarlem, 1950.
636. Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Munchen, 1952.
637. Jenks Chr. Culture. -- L and N.-Y., 1993.
638. Kane P. V. History of Dharmashastra, vols. I-V. - Poona, 1930-1962
639. Kaplan D., Manners R. A. Culture Theory. -- N.-Y.. 1972.
640. Kaufman G. God the problem. Cambridge (Mass.), 1972.
641. Keesing R.M., Keesing F.M. New Perspectives in Cultural Anthropology. - New York, Wintson, 1971.
642. Klemm G. Allgemeine Kulturwissenschaft. Bd. I -- 2. -- Leipzig, 1854 -- 1855.
643. Koste R. Analyse marxiste et foi chretienne. Paris, 1976.
644. Kreatur Mensch. Moderne Wissenschaft auf der Suche nach dem Humanum. Hrsg. von G. Altner. -- Munchen, 1973.
645. Kroeber A, L., The Nature of Culture. -- Chicago, 1 952.
646. Kroeber A. L., Configuration of Culture Growth. -- Berkeley -- Los Angeles, 1944.

647. Lankavatara Sutra. Transl. By D. T. Suzuki, London, George Routledge and Sons, 1932
648. Levi-Strauss C. *La pensee sauvage*. Paris, 1962.
649. Losski N. *History of Russian Philosophy*. New York, 1951.
650. Luhmann N. *Sessile System. Grundriss eider allgemeinen Theory*. -- Fr. -am-Main, 1984.
651. Malinowski B. A., *Scientific Theory of Culture*. -- North Carolina, 1944.
652. Maritain J. *Le paysan de la Garrone*. Paris, 1966.
653. Masset P. *Comment croire? La foi et la philosophic moderne*. Paris, 1973.
654. Morris C. W. *Signs, Language and Behaviour*. -- N.-Y., 1946.
655. Parsons T. *Structure and Process in Modern Societies*. -- N; Y., 1965.
656. Parsons T. *The Social System*. -- L., 1951.
657. *Philosophy and Culture: Studies from Hungary*. Published on the Occasion of the 17-th World Congress of Philosophy. -- Budapest, 1983.
658. *Postmodernism. A Resder*. Ed. and intro. by Th. Docherly. -- N. -Y., 1993.
659. Prince M. *Self-concept, money beliefs and values // J. of econ. psychology* -- Amsterdam, 1993. - Vol. 14, N 1.
660. *Problemes de la culture et des valeurs culturelles dans le monde contemporain*. -- P., UNESCO. 1983.
661. Radcliffe-Brown A. *Method in Social Anthropology*. -- L, 1958.
662. Reble A. *Schlelermochers Kulturphilosophie*. -- Erfut, 1935.
663. Robinson J.M. *The Later Haidegger and Theology*. - N.J., 1963
664. *Social Problems around the Baltic Sea*. Helsinki: NAD publ, N 21, 1992.
665. *Social Problems in Newspapers: Studies around the Baltic Sea*.
666. Sorokin P. *Social and Cultural Dynamics*. Vol. I -- 4; N.-Y., 1937 -- 1941.
667. Steward J. *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilane Evolution*. -- Urbane, 1955.
668. Tachumi R. *Theoris de la culture*. -- P., 1975.
669. Tate C.F. *The Search for a Method in American Studies*. -- Minneapolis. 1973.
670. *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*. Ed. by H. Foster. -- Washington, 1983.
671. *The Idea of Culture in the Social Sciences*. Ed. by L. Schneider and Ch. Bonjean -- Cambridge, 1971.
672. *The Role of Values in Psychology and Human Development* Ed. By IV. M. Kurlines, hl. Azmilia and J. Gewirtz -- N.-Y.-- Chichester -- Brisbane -- Toronto -- Singapore, 1992.
673. *The Study of American Culture: contemporary Conflicts*. Ed. By L. S. Luedike. - - Everett- Garward, Inc., 1977.
674. Weber A. *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*. -- Munchen, 1963
675. Weiss H.F. *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums*. Berlin, 1966.
676. Welsch W. (Herausg.) *Wege aus der Moderne. Schltselttexte der Postmoderne Diskussion*. -- 2 Aufl. B., 1994.
677. Wheeler R. E. M. *The Indus Civilization*. - Cambridge, 1968
678. White L. *The Evolution of Culture*. -- N.-Y., 1959
679. White L. *The Science of Culture*. -- N.-Y., 1949.
680. White Leslie A. *The Concept of Cultural Systems*. - New York, 1975.
681. Williams R. *Culture*. -- L, 1971.

682. Wilson G., Wilson M. The Analysis of Social Change. - Cambridge, 1944.
683. Znamecki F. Cultural Sciences: Their Origin and Development. Urbane -- Illinois, 1952.



Кортунов Вадим Вадимович,
Панюков Александр Иванович,
Панюкова Юлия Геннадьевна

БЛЕСК И НИЩЕТА ЛИБЕРАЛЬНОЙ ИДЕИ

Монография

Коломенская типография
Московская обл., г. Коломна, ул. 3-го Интернационала, 2 А

Издательство «Перо»
109052, Москва, Нижегородская ул., д. 29-33, стр. 15, ком. 536

Тел.: (495) 973-72-28, 665-34-36

Подписано в печать 14.02.2023. Формат 60×84/16.
Бумага офсетная. Усл. печ. л. 10. Тираж 520 экз. Заказ 205.