

## ИСТОРИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННЫЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ

*А.В. Трухан*

### **Советское идеократическое государство в ловушке постсоветского межвременья: от православного либерализма к советскому православию**

*Anatoly V. Trukhan*

### **The soviet ideocratic state trapped in the post-soviet intertime: from orthodox liberalism to soviet orthodoxy**

В статье рассматривается кризис постсоветской идентичности как раскол советского сознания между советским и православным идеалами, а также как попадание России в ситуацию межвременья. Главным предметом раскола является противостояние между двумя направлениями общественной мысли (православного либерализма и советского православия) в понимании природы и исторической роли советского государства. Главный тезис статьи – выход России из кризиса постсоветской идентичности может быть осуществлен только через преодоление идеократического раскола в постсоветском сознании советского человека. Для этого надо оставить губительный для России компромисс православия с политическим либерализмом и продолжить реализацию советского социального проекта, наполнив его нравственным идеалом совершенной личности Христа. Аргументация проводится с использованием концепта русского идеократического сознания и методологии социального анализа в идеократической парадигме, а также с использованием методологии рационализации мифа и реконструкции мифического сознания.

**Ключевые слова:** кризис идентичности, русская религиозная философия, теократия, идеократия, общественный идеал, нравственный идеал, онтология и историософия, православный либерализм, советское государство и православие, марксистская мифология, большевизм, диктатура пролетариата.

The article examines the crisis of post Soviet identity as a split in the Soviet consciousness between the Soviet and Orthodox ideals, as well as Russia's falling into a situation of inter-time. The main subject of the split is the confrontation in assessments of the place and role of the Soviet ideocratic state in the history of Russia between two areas of social thought: Orthodox liberalism and Soviet Orthodoxy. The main thesis of the article is that Russia's exit from the crisis of post-Soviet identity can only be achieved through overcoming the split from the standpoint of Soviet Orthodoxy. This means that it is necessary to combine in the public consciousness the Orthodox ideal of the moral perfection of the individual with the Soviet project of social transformation. The argumentation is carried out using the concept of Russian ideocratic consciousness and the methodology of social analysis in the ideocratic paradigm, as well as using the methodology of myth rationalization and reconstruction of mythical consciousness.

**Keywords:** identity crisis, theocracy, ideocracy, social ideal, moral ideal, Orthodox liberalism, Soviet state and Orthodoxy, Marxist mythology, Bolshevism, dictatorship of the proletariat.

Празднование 100-летнего юбилея СССР прошло незаметно в публичном пространстве постсоветской России. Вместе с тем юбилейные даты имеют свою онтологию, игнорирование которой дорого обходится обыденному сознанию и социальным инженерам человеческих душ, культивирующих это сознание. Об этом предупреждает В.Н. Расторгуев в своей последней прижизненно изданной книге, рассматривая феномен исторического синхронизма юбилейных дат в исторически короткий период.

Свою концепцию Расторгуев назвал «парад роковых событий мировой истории» по аналогии с «парадом планет». В ней он высказывает мысль о судьбоносности информационных двойников роковых событий. Он отмечает, что в случайном совпадении юбилейных дат с самими роковыми событиями иногда обнаруживается внутренняя логика исторического процесса. «Поэтому к синхронизму великих дат не следует относиться только как к следам или отголоскам поворотных моментов истории (точек бифуркации). Значимые даты сами являются информационными событиями первой величины, а их «парад» оказывает осязаемое воздействие на жизнь миллионов людей» [15, с. 20].

Надо отметить, что под роковыми событиями автор понимает не просто великие природные или социальные потрясения, а прежде всего войны между народами, которые сыграли поворотную роль в мировой истории. Истории народов пишутся не только чернилами, но и кровью, «ибо войны, а не летописцы и не ученые-историки каждый раз заново переписывают историю своих народов и государств, а, соответственно, и мировую историю, превращая ее в свод взаимоисключающих нарративов» [14, с. 14]. Этими словами В.Н. Расторгуев предупреждал нас о грядущей войне, которая началась в юбилейный год образования СССР и которая обещает стать поворотным пунктом мировой истории.

**1. В поисках выхода из постсоветского межвременья: российская цивилизационная платформа и парадоксальность постсекуляризации.** Обращая взгляд на прошедший юбилей, невольно возникает вопрос: что сегодня осталось от советского государства спустя тридцать лет после его распада? Вспоминаются слова В.В. Розанова, сказанные им в 1918 г.: «Не осталось Царств, не осталось Церкви, не осталось войска. Что же осталось-то? Станным образом – буквально ничего» [21, с. 5]. Из этого «буквально ничего» спустя четыре года возникло новое государство... После развала СССР прошло уже тридцать лет и ничего не возникает. Что же осталось и почему из этого остатка ничего нового не образуется?

Остался советский человек с кризисом постсоветской идентичности в своем сознании, который, потеряв свою страну, не смог адаптироваться к жизни в новых условиях. Кризис сознания советского человека оказался проблемой самого исторического времени. Постсоветская Россия выпала из мировой истории и попала в ловушку межвременья [23].

В современной публицистике термин «межвременье» используется в значении «застывание России в СССР» – в своем историческом прошлом. В рамках этого значения разрабатывает свою концепцию «современности и межвременья» А.В. Павлов [16]. Автор определяет межвременье как «состояние общества и людей между двумя цивилизациями, одна из которых уже фактически завершилась и медленно угасает в памяти и привычках, а другая еще не родилась и только угадывается в надеждах на лучшую жизнь» [Там же, с. 5]. Он видит в межвременье не временной разрыв, а цивилизационный. При этом автору удается очень точно определить ту линию, по которой проходит обозначенный им межцивилизационный разрыв.

Говоря о выходах из межвременья, он выделяет два оптимистических способа: *естественный* и *искусственный*. «Естественный способ предполагает раскрепощение индивидуальной субъективности и институциональную реформу рыночного и демократического типа. Искусственный же требует рационального определения национального идеала, конструирования утопической цели, формирования под нее программы и мобилизации населения на ее выполнение» [Там же, с. 60]. К искусственному способу относится тот тип социальной организации, который являл собой Советский Союз. Автор отстаивает позицию «*естественного*» пути. В этом случае выход из межвременья видится в освобождении из-под власти прошлого через радикальный разрыв с советским периодом.

Наше понимание выхода из межвременья соответствует «*искусственному*» способу. Межвременье определяется нами как результат цивилизационного слома России через лишение ее своего исторического прошлого и будущего. В рамках этого значения можно объединить концепты А.С. Панарина («убийство исторического времени» [17, с. 401]), С.Г. Кара-Мурзы

(«демонтаж народа» [9, с. 5]), С.Е. Кургиняна («продажа первородства» [12, т. 1, с. 160]) и др. Само значение термина «межвременье» понимается как раскол в обществе, в котором ни одна из сторон не имеет явного преимущества над другой. Выход же из межвременья может быть получен только благодаря «чистой» победе одной из сторон.

Этот раскол идентифицируется преимущественно по политическому признаку, в котором можно выделить партию «либерального настоящего», партию «патриотов СССР 2.0» и партию «православных монархистов». Наиболее прочное положение остается у либералов, потому что стены постсоветского государства выстроены на либеральном основании. Тронешь стены – крыша завалится. В постсоветской общественной мысли предлагается ряд решений этого кризиса. В основном они строятся в *публицистическом дискурсе* поиска новой идеологии для России. Однако век идеологий, как об этом блестяще пишет А.Г. Дугин, прошел. Надо искать решение на других основаниях<sup>1</sup>.

В научном дискурсе евроцентристскому пониманию исторического процесса противопоставляется цивилизационный подход. Парадигмально постсоветский академический дискурс встроен в мировую систему институционально организованного воспроизводства научного знания на западном цивилизационном основании. За счет этого западные глобалистские элиты продолжают удерживать свою власть над процессом познания и легитимации научного знания, диктуя свои принципы понимания социальной действительности и контролируя процессы формирования общественного сознания на всех уровнях информационного противоборства, включая научный дискурс.

В сложившихся условиях легализация цивилизационного подхода в западноцентричной парадигме общественных наук, благодаря работам О. Шпенглера, А. Тойнби, С. Хантингтона, явилась той возможностью, в которой А.С. Панарину и его сподвижникам удалось поставить в академическом дискурсе «вопрос о цивилизационной идентичности России» как о «нашем праве на существование вообще» [13, с. 6]. Сам А.С. Панарин, несмотря на то, что постоянно использует понятия «русский культурный тип», «русский человек», «русские архетипы», определяет цивилизационное основание России по религиозному признаку «*православия*». Параллельно этому шел процесс идентификации России по «*российскому*» цивилизационному основанию. Здесь особое место занимает геополитическая концепция В.Л. Цымбурского «Остров Россия». «*Российская*» цивилизационная платформа идентификации России стала магистральной в академической

---

<sup>1</sup>«Чтобы Россия смогла спастись сама и спасти других, недостаточно придумать какое-то техническое средство или обманый ход. Мировая история имеет свою логику. И «конец идеологий» не случайный сбой, а начало нового этапа. По всей видимости, последнего» [7, с. 26].

философии, определив собой мегатему исследовательского проекта Института философии РАН «Российский проект цивилизационного развития: философские основания».

Таким образом, в условиях либерального политического и парадигмального давления, в рамках цивилизационного подхода удалось сохранить в академическом дискурсе свободу теоретической дискуссии и выбора исследователем теоретико-методологических средств, реабилитировать под именем «российской цивилизации» культуруобразующую роль «православия», провести преемственную связь между «русской» и «советской» культурой, конституировать «сакральную вертикаль» в качестве необходимой составляющей цивилизационной идентичности и установить методологическое требование поиска «цивилизационных констант» («кодов», «архетипов», «паттернов», «инвариантов»), определяющих специфику культурно-исторического типа российской цивилизации на протяжении всего исторического периода ее существования.

Можно сказать, что «российская» цивилизационная платформа является той теоретико-методологической базой, на которой возможна разработка столь востребованного в текущей ситуацией нового универсального цивилизационного проекта глобального лидерства России. Именно на этой платформе предлагаются к обсуждению тезисы, проблематизирующие антагонизм между советским и православным началами в постсоветском сознании.

Переход к этой проблематике требует рассмотрения еще одного измерения кризиса постсоветской идентичности, связанного с восстановлением религиозного сознания и культуры после советской секуляризации. Имя этому явлению дал Юрген Хабермас. *Постсекуляризация* – «такое состояние общества, в котором присутствует забота о продолжении существования религиозных сообществ в беспрестанно секуляризирующемся окружении» [Цит. по: 15, с. 81]. В общественной жизни постсекуляризация проявляется в том, что «религия возвращается в публичное пространство, но лишь как один из равноправных субъектов социальной деятельности» [1, с. 7]. В научной деятельности постсекулярный научный дискурс позволяет работать в религиозных парадигмах мысли, решать актуальные проблемы сегодняшнего дня и позиционировать эти решения на государственном уровне. «В постсекулярном обществе у науки нет исключительного права считаться единственно достоверным знанием» [Там же, с. 6]. Данное положение подкрепляется ссылкой на работу американских исследователей: «Постсекулярная перспектива рассматривает любую одну систему интерпретации – такую, как наука или религия, лишь как частичное объяснение реальности» [Там же].

Объективный процесс возвращения религиозной жизни в постсоветскую Россию позволяет наделить современное российское общество статусом постсекулярного. Более того, можно увидеть в позднесоветский и постсо-

ветский периоды некоторые признаки «религиозного возрождения», которое, правда, носит «парадоксальный характер». «Парадоксальность заключается в том, – отмечает С.В. Кондратенко, – что очевидное увеличение присутствия РПЦ в публичном и информационном пространстве, рост ее символического и идеологического влияния, а также увеличение количества россиян, идентифицирующих себя как православных, не сопровождались ростом личной религиозности населения» [11, с. 53]. К сожалению, автор не раскрывает природу этой парадоксальности и сразу переходит к рассмотрению специфики советской секуляризации, которая определяется как «идеологический эксперимент парарелигиозного характера», а сама коммунистическая идеология – как «политическая вера» (А. Роккучи, Э. Джентиле), «секуляризованная версия универсальной и принудительной религии» (Э. Хобсбаум) [Там же, с. 55]. Из чего можно сделать вывод, что «парадоксальность» постсоветского религиозного возрождения определяется именно спецификой советской секуляризации, отличающей ее от европейской культурной секуляризации.

Действительно, советская секуляризация отличается от европейской. Однако этот вывод надо дополнить указанием на еще один немаловажный фактор, определяющий ее специфику и «парадоксальность» постсоветского религиозного возрождения. Этим фактором является участие русской православной церкви в двойном сломе российской государственности в XX в. – в 1917 г. при свержении самодержавной власти и в 1991 г. при свержении советского строя. В обоих случаях духовенство русской православной церкви заняло политическую позицию либерализма, легализовав своим духовным авторитетом уничтожение монархии и советской власти. Русская постсоветская церковь и сегодня находится в союзе с политическим либерализмом на антисоветской пропагандистской платформе.

Парадоксальность постсоветского «религиозного возрождения» заключается в том, что ожидаемое в 90-е гг. возрождение православия в России не состоялось. Возвращение на родину корпуса сочинений русской религиозной философии конца XIX – начала XX в. не вызвало второго возрождения русской религиозной мысли в России. Нельзя не видеть в этом последствий советской секуляризации. Но надо признать еще и явный провал постсоветской церкви, которая за тридцать лет полной свободы своей миссии не смогла воцерковить советского человека.

Главная идея настоящей статьи заключается в том, чтобы перенести рассмотрение кризиса постсоветской идентичности из политической области в идеократическую – в сферу противоборства в общественном сознании общественных идеалов. В этой сфере мы увидим иной расклад сил. Либеральный идеал останется в политической области, а в идеократическом сознании обнаружится противостояние между русским, советским и право-

славным идеалами. Основной тезис статьи состоит в том, что главная линия раскола постсоветского общественного сознания определяется антагонизмом между советским и православным идеалами. В преодолении этого раскола заключается разрешение кризиса постсоветской идентичности. Для доказательства заявленного тезиса и решения поставленной задачи нам потребуются ввести необходимый понятийный аппарат идеократической парадигмы анализа социально-исторического процесса.

2. *Кризис постсоветской идентичности в идеократической парадигме: историософский концепт противостояния Святой Руси и Сатанинской Совдепии.* Два последних десятилетия постсоветской действительности лишь подтверждают выдвинутую нами гипотезу об идеократической природе русского общественного сознания и российской государственности<sup>2</sup>. Введение понятия русского идеократического сознания в качестве константы русской цивилизации позволяет оценивать ход текущих событий в горизонте прошлого и будущего исторической России. Методология этого рассмотрения получила название социально-исторического анализа в идеократической парадигме.

Идеократическая парадигма – это универсальная система мысли, в которой социальные процессы исследуются сквозь призму общественных идеалов. «Взятый абстрактно, в качестве особого духовного феномена, идеал может рассматриваться как наиболее концентрированное выражение творческого характера деятельной способности социального субъекта» [6, с. 202]. В общественном идеале осуществляется концентрированное выражение высших ценностей и высших целей идеократического сознания, которые выступают телеологическими и аксиологическими детерминантами общественного единства и социальных преобразований в идеократическом государстве. Историко-философскими источниками разработки этого концепта являются работы В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П. Флоренского, Л.А. Тихомирова, русских евразийцев П.Н. Савицкого, Н.С. Трубецкого, Н.Н. Алексеева, а также советских философов Э.В. Ильенкова, Д.И. Дубровского, В.Е. Давидовича, Е.М. Амелиной, С.В. Туманова и др. Общественный идеал понимается как единство представлений о совершенных общественных отношениях (социальный идеал) и нравственно-совершенной личности (нравственный идеал).

Содержание социально-исторического процесса в идеократической парадигме раскрывается на основании диалектики «отчуждения и идентификации», главным источником разработки которой являются концепции «отчуждения духа» Гегеля и «отчуждения труда» Маркса, исследования которых представлены нами в книге, написанной в соавторстве с О.В. Степановым

---

<sup>2</sup>Трухан А.В. Общественный идеал в структуре идеократического сознания: реконструкция и интерпретация. Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. Ростов-на-Дону, 2003. 155 с.

[24, с. 28–40]. Определяя категорию отчуждения как утрату самоидентичности (идентичности), а категорию идентификации как возвращение утраченной идентичности, мы вводим понятие *идеократической идентификации* как *процесса обретения собственной идентичности через общественный идеал* – через отождествление своего Я с идеалом совершенной личности и своего Мы с идеалом совершенного общества.

В идеократической парадигме кризис постсоветской идентичности определяется как следствие разрушения в советском общественном сознании коммунистического идеала. Последствия этого разрушения хорошо иллюстрируются характеристикой постсоветского сознания, данной Д.В. Пивоваровым: «В современной России вместе с крушением единой атеистической картины мира и коммунистической тоталитарной идеологии многие граждане с горечью ощущают утрату целостного смысла не только окружающего мира, но и самих себя. Их самопонимание и миропредставление становится все более фрагментарным и эклектичным, и россияне с удивлением замечают, что вообще перестают улавливать общий смысл собственного существования» [18, с. 318].

Характерным признаком идеократического сознания является именно тотальность («целостность») власти общественного идеала. «Ныне советская культура десакрализована и разрушена, и марксистская идеология превратилась в колосс на глиняных ногах, но какая-то другая определенная культура с новыми привлекательными и объединяющими базовыми идеалами в России пока не утвердилась» [Там же, с. 319]. В этом собственно и состоит идеократическая природа кризиса постсоветской идентичности. В этом – суть постсоветского межвременья. Остается вопрос: почему советский человек после крушения коммунистического идеала не принял православный идеал в качестве идентификационного начала общественного единства? Почему он сначала вошел в церковь, крестился сам и крестил своих детей, а затем вышел из нее и остановился «у церковных стен» (В.В. Розанов)?

Советский человек вышел из постсоветской церкви, потому что встретился там с демонизацией своих советских «святых». Как это ни печально, но начало этому процессу положил выдающийся проповедник позднесоветской и постсоветской церкви митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский Иоанн (Снычев). Приведем несколько его цитат, отметив курсивом соответствующие места.

«Сейчас в пору нам всем присоединиться к молитвенному воплю угодника Божия (праведного Иоанна Кронштадского. – *А.Т.*), взывая ко Господу об избавлении от страшной напасти – от *пленения сатанинского*, в коем вот уже многие десятилетия страдает Святая Русь». «Мы забыли, что мы НАРОД, русский православный народ, народ Божий, и многие беды наши – личные, мелкие – суть лишь следствия одной великой всенародной беды: *безудержного*

*разгула в России безбожия и сатанизма*». «Не с того ли, что мы нарушили это всенародное единство, скрепленное смиренными подвигами святых и бранной кровью русских ратников, началось наше падение – с высоты Православного Царства в смердящую пропасть разложившейся «совдепии»?» [8, с. 8–9].

Раны, нанесенные русскому духовенству советской властью, горят на теле митрополита Иоанна, «ревность по доме Твоем снедает» душу проклятием этой власти и наложением печати «сатанинского пленения» на весь советский период истории, советский строй и советского человека. В этом акте освящения русским иерархом имени «совдепия» и состоялся союз постсоветского православия с политическим либерализмом постсоветских реформаторов и их реформ. В историософии постсоветской православной мысли был сформирован антагонистический концепт противостояния Святой Руси и «смердящей сатанинской совдепии». Под звуки проповедей этого мифа в постсоветской социальной истории была разрушена политическая и социокультурная инфраструктура реализации советского идеала, а советский человек оказался под «проклятием» и был лишен своего наследия в своей стране.

При этом необходимо отметить, что слова, произнесенные митрополитом Иоанном, имели в своей основе обращение праведного Иоанна Кронштадского к русскому народу, сказанные им в 1907 г. по поводу событий 1905–1907 гг. То есть их адресатом был не советский человек и к советскому периоду они не имели никакого отношения. Вот эти слова: «Перестали понимать русские люди, что такое Русь! Она есть подножие Престола Господня. Русский человек должен понять это и благодарить Бога за то, что он русский... Да подумайте же вы, русский народ, трезво, здраво – к чему вы стремитесь? К низвержению всякого общественного строя и уклада житейского, к хаосу общественному? Познайте вы, ведь это дьявольские, а не Божественные дела! Вы забыли Бога и оставили Его, и Он вас оставил Своим отеческим промыслом и отдал вас в руки собственного необузданного, дикого произвола: вы губите и себя, и Россию» [Там же, с. 7–8]. Праведный Иоанн Кронштадский никого не проклинает, но взывает, обличает и предупреждает: *русский человек забыл Бога и Бог оставил его Своим отеческим промыслом, отдав в руки собственного необузданного произвола.*

Как разнятся эти слова двух духовников русской церкви! Какая подмена совершается митрополитом Иоанном! Праведный Иоанн предупреждает о падении русского царства, а митрополит Иоанн на этом основании дает общую оценку советскому государству! При этом совершенно игнорирует причины самого падения русского царства и возникновения советского государства, вопреки тому, что из слов праведного Иоанна прямо следует указание на то, что *причиной падения царства является богоотступничество русского народа и оставление Богом русского народа своим промыслом.*

Вопрос о падении русского царства и создании советского государства взаимосвязаны, но это два разных социально-исторических процесса, которые надо рассматривать отдельно. Причем для эффективной аргументации заявленного тезиса нам так же нужно ввести необходимый понятийный аппарат, позволяющий исследовать феномены мифического сознания.

3. *Миф и мифическое сознание в дискурсе постсекулярной науки: онтология падения русского царства в жизненных мифах С.Н. Булгакова и В.В. Розанова.* Возвращение религиозной жизни в постсоветскую Россию явилось началом постсекуляризации публицистического и научного дискурсов общественной мысли. Исследование религиозных феноменов и процессов стало нормой постсоветской науки. В числе различных религиозных феноменов получили научную реабилитацию и феномены мифического сознания. При этом надо отметить, что процесс научной реабилитации мифа прошел в западной литературе в первой половине XX в. «Уже более полувека западноевропейские ученые исследуют миф совсем с иной позиции, чем это делалось в XIX в. В отличие от своих предшественников, они рассматривают теперь миф не в обычном значении слова как «сказку», «вымысел», «фантазию», а так, как его понимали в первобытных и примитивных обществах, где миф обозначал, как раз наоборот, «подлинное, реальное событие» и, что еще важнее, – событие сакральное, значительное и служащее примером для подражания» (М. Элиаде) [25, с. 11].

Это изменение в научном понимании мифа в целом соответствовало его философскому осмыслению в работах русских мыслителей П. Флоренского, А.Ф. Лосева и Я.Э. Голосовкера. Лосев в «Диалектике мифа» выделяет одиннадцать диалектических моментов мифа. Первый из них фиксируется апофатическим тезисом «миф не есть выдумка или фикция, не есть фантастический вымысел», которому противопоставляется катафатический анти-тезис – «миф есть (для мифического сознания, конечно) наивысшая по своей конкретности, максимально интенсивная и в величайшей мере напряженная реальность» [13, с. 35–36]. Голосовкер в предисловии к «Логике античного мифа» говорит: «Кое-кто усматривает в сочетании понятий «логика» и «миф» внутреннее противоречие, вроде сочетания «влажность огня». Не буду разубеждать. Таким людям бесполезно доказывать, что логика по отношению к творческому мышлению не есть взятые в бетон берега реки, а само движение воды, ее течение» [5, с. 8].

В позднесоветское и постсоветское время акцент исследований мифического сознания был перенесен в практическую сферу использования политических мифов в борьбе за власть. Классической работой в этой области стала книга «Манипуляция сознанием» С.Г. Кара-Мурзы, в которой автор разрабатывает свою концепцию и проводит ряд разоблачений «черных мифов» (прежде всего, «черного мифа» о Ленине), направленных на разрушение советского

сознания [10, с. 586–656]. Однако, как показала практика, рациональные разоблачения не имеют силы над мифическим сознанием и не способны эффективно противодействовать разрушительному действию ложных мифов в условиях ведущейся против России концентрической войны.

Рассматриваемый нами вопрос о падении русского царства является базовым в постсоветском мифическом сознании. Закрепившаяся в этом сознании мифологема большевицкого свержения русского самодержавия является несущей конструкцией, на которой держится историософская схема противостояния Святой Руси и Сатанинской. Эта схема запущена в общественное сознание не митрополитом Иоанном, но им поддержана и освящена авторитетом его духовной власти. Мифическая природа общественного сознания такова, что миф, укрепившийся в сознании, может быть вытеснен на периферию только другим мифом, независимо от того, какой из этих мифов ложный, а какой истинный. Поэтому наше разоблачение ложного мифа и вытеснение его из сознания может осуществиться лишь через рассмотрение альтернативного мифа, истинность которого будет подтверждена обращением к историческим свидетельствам очевидцев. Для этого мы используем жизненные мифы русских религиозных мыслителей С.Н. Булгакова и В.В. Розанова.

Предваряя демонстрацию этих мифов, необходимо сказать несколько слов о нашем понимании природы мифа в идеократической парадигме. Миф представляет собой феномен сознания, в котором существование вещей рассматривается в перекрестии вертикальной онтологической оси мироздания с горизонтальной осью времени. Миф – статичен, потому что в нем фиксируется точка явленности абсолюта в мгновении становления. И миф – процессуален, потому что в нем разворачивается онтологическое содержание мифической реальности в сакральном пространстве и времени религиозного культа. Миф, изъятый из культового пространства, становится чудесной историей, рассказом о явленности абсолюта в человеческом мире становления, т.е. феноменом культуры – мифологией. Миф, ставший предметом рационализации, распадается на две составляющие: онтологическую – раскрывающую мифическое содержание статической реальности, зафиксированное в точке явленности абсолюта, и историософскую – предметом которой выступает разворачивание онтологического содержания в историческом пространстве и времени. В идеократической парадигме общественный идеал определяется как рационализация мифа или мифической реальности.

Предметом нашего рассмотрения мифов Булгакова и Розанова станет онтологическое содержание описываемого в них события падения русского царства. Подробное цитирование источников при реконструкции мифической реальности основывается на методическом применении окончательной диалектической формулы А.Ф. Лосева: «миф есть в словах данная чудесная

*личностная история»* [13, с. 212], которая раскладывается на два составляющих ее диалектических момента, в которых миф схватывается как *«личностное бытие, данное исторически»* [Там же, с. 164] и *«в словах данная личностная история»* [Там же, с. 171]. В первом моменте собственно и выражается *онтологическое содержание мифа – личностное бытие, данное исторически.*

*Миф С.Н. Булгакова* – это рассказ о мифическом личностном опыте переживания *«самоубийства самодержавия»*. Этот миф записан автором в дневниковых записях, которые он озаглавил «Агония». Приведем некоторые выдержки из них. Важно отметить, что речь в них идет о событии так называемой Февральской буржуазной революции 1917 г., в которой партия большевиков (единственная партия) не принимала участия.

«Революцию я пережил трагически, как гибель того, что было для меня самым дорогим, сладким, радостным в русской жизни, как гибель любви... Я любил Царя, хотел Россию только с Царем, и без Царя Россия для меня и не Россия» [3, с. 295]. «...эта любовь родилась в душе моей внезапно, молниеносно, при встрече Государя в Ялте, кажется, в 1909 г., когда я его увидел (единственный раз в жизни) на набережной. Я почувствовал, что и Царь несет свою власть, как крест Христов, и что повиновение Ему тоже может быть крестом Христовым и во имя Его. В душе моей, как яркая звезда, загорелась идея священной царской власти, и при свете этой идеи по-новому загорелись и засверкали, как самоцветы, черты русской истории» [Там же, с. 303]. Идея священной царской власти заключается в повиновении Царю, несущему свою власть как крест Христов во имя Его. В этом собственно и состоит *политический идеал русского теократического государства*. А любовь к Царю есть то *онтологическое основание*, на котором держится власть русского Царя. Революция стала возможной, потому что не осталось любви к Царю. Разрушилось онтологическое основание теократической власти – и пало царство. Как же тут не вспомнить Петра Савицкого: «Не столько действительный царь, сколько религиозная идея царя правила монархиями древнего Востока; и не столько консулы и императоры, сколько национально-религиозная идея Рима вела к победе римские легионы; и более, чем тот или иной первый министр, правила и правит отчасти, скажем, новейшей Англией идея правового государства» [21, с. 127–128].

Миф о *«самоубийстве самодержавия»* формулируется С.Н. Булгаковым с потрясающей точностью, открывая мифическое содержание переживаемого им события. «И когда совершилось мое избрание сердца, когда я полюбил Царя, я не мог не полюбить... в нем того, что достойно любви и, прежде всего, крестоносца. Мое политическое бытие, как русского гражданина, стало агонией, ибо в агонии находилась историческая царская власть, и я агонизировал вместе с нею» [3, с. 303–304]. «...агония любви моей была невыносима, она парализовала во мне всякую активность. В сущности, агония царского

самодержавия продолжалась все царствование Николая II, которое все было сплошным и непрерывным самоубийством самодержавия». «Раньше могло казаться, что революцию сделали революционеры... К несчастью, революция была совершена помимо всяких революционеров самим царем, который влекся неудержимой злой силой к самоубийству своего самодержавия» [3, с. 296]. «Это самоубийство предопределено до его рождения и вступления на престол, – здесь античная трагедия без личной вины, но с трагической судьбой: Эдип должен убить отца и жениться на матери, хочет он этого или не хочет. Николай II с теми силами ума и воли, которые были ему отпущены, не мог быть лучшим монархом, чем он был...» [Там же, с. 296–297]. Мифическое чувство Булгакова отмечает в царствовании последнего императора действия судьбы или рока античной трагедии. Русское царство было обречено на самоубийство руками своего самодержца. И ничто не могло отменить этого приговора. Русскому царству в решающий момент своей истории нужен был вождь. А на престоле оказался человек, в котором *«не было злой воли, но была государственная бездарность и в особенности страшная в монархе черта – прирожденное безволие»* [Там же, с. 297].

Царь Николай знал, какое будущее его ждет, он к нему готовился и принял его спокойно в чине страстотерпца, всеми преданный и оболганный. Его предали и оклеветали потому, что он оказался не тем, в ком нуждалась российская общественность. Русское Царство повисло над пропастью. Для его спасения на троне должен был явиться «кризисный управляющий». А на нем оказался совершенно не готовый и не готовившийся к царствованию Царь Николай, который принял на себя исполнение священного долга верховной власти, осознавая свою ответственность перед Богом, и воспитывал в вере своего сына на царствование. Однако духовно-нравственных качеств личности Царя оказалось недостаточно для спасения Царства. Российская общественность произнесла свой приговор: *если Бог не того человека посадил на Царское место, тогда долой и Самого Бога и Царское место – сами управимся*. В этом-то онтологическом начале сходится миф Булгакова с воззванием праведного Иоанна Кронштадского: *русский человек забыл Бога, и Бог оставил его Своим отеческим промыслом, отдав в руки собственного необузданного произвола*. Только у Булгакова адресатом является *российская общественность*, а у праведного Иоанна – *русский народ*.

Миф В.В. Розанова назван «Апокалипсис нашего времени». Он начинается личностной историей, в которой содержится важное для нас уточнение. «Филарет Свяtitель Московский был *последний* (не *единственный* ли?) великий иерарх Церкви Русской... «Был крестный ход в Москве. И вот все прошли, – архиереи, митрофорные иереи, купцы, народ; пронесли иконы, пронесли кресты, пронесли хоругви. *Все кончилось, почти...* И вот поодаль от последнего народа шел он. Это был Филарет».

Так рассказывал мне один старый человек. И прибавил, указывая от полу – на крошечный рост Филарета:

– «И я *всех забыл*, *все забыл*: и как вижу сейчас – только его *одного*».

Как и я «*все забыл*» в Московском университете. Но помню его глубоко-мысленную подпись под своим портретом в актовом зале.

Слова, выговоры его были разительны. Советы мудры (императору, властям). И весь он был великолепен.

*Единственный...* (курсив мой. – А.Т.)» [20, с. 4].

В этой личностной истории мифическими элементами являются «*все кончилось*», «*почти*», «*все забыл*» и «*последний и единственный*» (после мифа Булгакова, когда приходишь до слов Розанова «*всех забыл, все забыл*» начинают литься слезы). Святитель Филарет Московский был «*последним и единственным*» великим иерархом русской церкви. Розанов в двух словах развернул мифическую реальность *апостасии русской церкви*. Вся эта многочисленная, торжественная и чинная процессия крестного хода и за ней, когда уже «*почти все кончилось*», – только «*один*», на котором держится все царство. Без этого «*последнего и единственного*» царство «*кончилось*».

Существенным отличием в этом мифе является то, что Розанов изменяет адресата, к которому направляется воззвание праведного Иоанна Кронштадтского. Этим адресатом является весь крестный ход, который без одного-единственного человека ничего не стоит.

Розанов продолжает развивать свою мифическую историю падения русского царства. «Русь слиняла в два дня. Самое большее – в три... Поразительно, что она разом рассыпалась вся, до подробностей, до частных... Не осталось Царства, не осталось Церкви, не осталось войска. Что же осталось-то? Станным образом – буквально ничего. Остался подлый народ, из коих вот один, старик лет 60-ти, «и такой серьезный», Новгородской губернии, выразился: «из бывшего царя надо бы кожу по одному ремню тянуть». То есть, не сразу сорвать кожу, как индейцы скальп, но надо по-русски вырезать из его кожи ленточку за ленточкой. И что ему царь сделал, этому «серьезному мужичку» [Там же, с. 5].

Розанов дает ответ на свой вопрос: что осталось, когда не стало Царя? – Остался подлый народ, который готов резать кожу царя на ремни. После этого ответа риторическими становятся все остальные вопросы. Мог ли что-либо сделать Царь с таким народом? Могло ли что-либо сделать с этим народом Временное правительство, не только сбросившее Царя, но и упразднившее само место присутствия власти Царя в России? У Розанова новым адресатом слов праведного Иоанна становится *русская церковь, из которой ушел последний и единственный иерарх и в которой остался подлый народ...*

Главный итог произведенной реконструкции смыслов мифической реальности падения русского царства состоит в открытии сакрального смысла случившегося события. *Российская общественность, русская церковь, русский народ отреклись от Бога, и Бог оставил Россию, упразднив священное место Своего присутствия в государственной власти России.* Это не думские заговорщики с царскими генералами свергли царя. Это Бог упразднил Свое царское место верховной власти в России. *Так закончилась русская теократия в России.*

4. *Мифическая основа «диктатуры пролетариата»: двойственность марксистского мифа как основание создания и разрушения советского идеократического государства.* Историография событий 1917 г. свидетельствует о начавшемся распаде Российской империи в условиях мировой войны. Приказ № 1 Временного правительства развалил воюющую армию. Массовое дезертирство солдат с оружием в руках и военные поражения на фронтах, избиение царских городовых и амнистия уголовников, двоевластие и борьба на административном уровне, проблемы с продовольствием и сепаратизм окраин, и пр., пр., пр. – весь этот комплекс проблем, рожденных либеральной демократией, должен был разрешить поход генерала Корнилова на Петроград с целью установления *военной диктатуры*... Прогрессистские чаяния российской общественности очень скоро обернулись распадом государства, остановить который могла *только военная диктатура*. Во имя чего и от чьего имени собирался Корнилов учреждать свою диктатуру? Кто может занять место верховной власти в России, если ли само это место упразднено и общественный идеал, подчинение которому легализовало политическую власть в общественном сознании, разрушен?

*Большевики спасли Россию от распада и интервенции.* Для этого им пришлось победить в гражданской войне белые армии, выгнать интервентов, решить задачу обеспечения городов продовольствием, восстановить работу предприятий, обуздать стихию народных масс, подавить контрреволюцию и бандитизм, а также создать первое в мире *государство диктатуры пролетариата*. Почему ни Корнилову, ни Колчаку, ни Деникину, ни Врангелю – не удалось установить в России свою *диктатуру*, а большевикам удалось? – Ответ кроется в словах «*во имя чего*». У всех этих русских генералов не было «*имени*», «*во имя которого*» и «*которым*» можно было освятить верховную власть над Россией. А у большевиков было такое «*имя*».

Во имя коммунистического идеала и именем этого идеала учреждается верховная власть диктатуры пролетариата. Вернее, уточняет Н.А. Бердяев, – не «*диктатура пролетариата*, а «*диктатура идеи пролетариата*» [2, с. 111]. Победа большевиков в гражданской войне становится актом учреждения нового места верховной власти в России. Речь идет о создании идеократического государства нового типа, в основании которого лежит марксистский

миф о всемирно-исторической освободительной роли пролетариата. Это – мессианский миф, который нашел в русском идеократическом сознании благодатную почву для своей реализации. «Маркс воспользовался одним из самых известных эсхатологических мифов средиземноморско-азиатского мира – мифом о справедливом герое-искупителе (в наше время это пролетариат), страдания которого призваны изменить онтологический статус мира» (Мирча Элиаде) [25, с. 182–183].

Обратим внимание на конечную цель – *изменить онтологический статус мира*. Кто такой Маркс, чтобы ставить задачи подобного рода? Не стоит ли за ним нечто большее, чем это представляется в марксистской историографии? «И действительно, – продолжает М. Элиаде, – марксово бесклассовое общество и, как следствие этого, исчезновение исторической напряженности, – не что иное, как миф о золотом веке, который, по многочисленным традициям, характеризует и начало, и конец истории. Маркс обогатил этот извечный миф элементами мессианистской и иудейско-христианской идеологии: с одной стороны, сотериологическая функция и профетическая роль пролетариата, с другой стороны, – последний и решительный бой между Добром и Злом, который легко сравнить с апокалиптическим конфликтом между Христом и Антихристом, заканчивающийся победой первого» [Там же, с. 183].

Сама фигура Маркса и миф, им созданный, – таинственны. Разгадка этой таинственности заключается в их двойственности, которая была раскрыта русскими религиозными философами, совершившими переход от марксизма к идеализму. С.Н. Булгаков, подводя итог анализу фигуры Маркса как религиозного типа мыслителя, отмечает, что «мы должны различить и в Марксе, наряду с работой Господней, энергию совсем иного порядка, зловещую и опасную, – он загадочно и страшно двоится» [4, с. 271].

В социальном идеале Маркса можно увидеть признаки созидания Царства Божия, но в нравственном идеале – разрушение «святыни в человеке и поставления на место ее самого себя» [Там же, с. 272]. В нравственном идеале на место образа Божия в человеке ставится «образ человеческий». Эта подмена осуществляется в европейском гуманизме, в парадигме которого создается марксова мифология о миссии пролетариата. *В социальном идеале Маркса* выражена онтологическая природа его мифа. *В нравственном идеале Христа* – онтологическая природа русского идеократического сознания. *Онтология Маркса* (весь его экономический материализм с диалектикой классово-борьбы и саморазвитием материи) вступает в противоречие с *христианской онтологией русского идеократического сознания* (обожения человеческой личности). Причина разрушения советского идеократического государства кроется в этом противоречии, которого не смогла преодолеть советская общественная мысль из-за догматизации материалистической онтологии марксизма.

Причина победы большевиков заключается в совпадении марксова мифа с архетипами русского идеократического сознания *на историософском основании* – в эсхатологической логике истории, конечным итогом которой должно стать преобразование мира и рождение нового человека. Коммунистический идеал и «социалистическая деятельность Маркса как одного из вождей движения, направленного к защите обездоленных в капиталистическом обществе и к преобразованию общественного строя на началах справедливости, равенства и свободы, по объективным своим целям, казалось бы, должна быть признана работой для созидания Царствия Божия» – пишет С.Н. Булгаков [4, с. 271–272]. Именно таковой была признана деятельность большевиков русским мужицким умом, который умеет подмечать, соответствуют ли дела словам. Именно это признание марксистского социального идеала стало решающим для утверждения власти большевиков в условиях отсутствия российского государства и угасания христианского мифа в народном сознании.

Есть множество свидетельств о народном признании большевистской власти в ходе гражданской войны. Приведем одно из них, которое не уступает по силе своего мифического воздействия свидетельствам Н.С. Булгакова и В.В. Розанова. Оно принадлежит советскому философу, бывшему узнику Гулага Григорию Померанцу, который своим рассказом из двух слов разрушает миф А.И. Солженицына о сатанизме большевистского террора, изложенного в нескольких томах. «Старики рассказывали мне, – говорит Померанц, – как приезжали на фронт Троцкий или Зиновьев и за час превращали толпу, готовую разбрестись по домам, в войско, охваченное энтузиазмом... Революция жила пафосом борьбы со старым злом, со «старым прижимом», с веками угнетения и бесправия, и большевистские ораторы, растравляя незримые следы от помещичьих розг на солдатских спинах, заряжая своей пламенной верой в светлое будущее... могли создать систему средств власти, ставшую через несколько лет мощным инерционным телом со своей собственной, внеличной логикой...» [19, с. 149].

На двойственность марксистского мифа указывает и Л.А. Тихомиров, отмечая в нем внутреннюю противоречивость, присущую всякому мифу о социальной революции. *С одной стороны*, «несмотря на то, что революция, и особенно социалистическая, относится к христианству крайне враждебно и не раз уже обрушивалась на него чисто истребительными мерами, – нет сомнения, что в идее социалистической революции проявилось атеистическое воплощение христианского религиозного идеала» [22, с. 592]. *С другой* – «Каков бы, однако, ни был исходный пункт идеи революционной и социалистической, несомненно, что в марксизме социализм стал совершенно атеистическим и материалистическим» [Там же, с. 529].

Работы Тихомирова имеют для нас особое теоретико-методологическое значение, потому что написаны в идеократической парадигме – рассматривают сущность социальных процессов сквозь призму общественных идеалов. Специфика тихомировского идеократического воззрения состоит в том, что механизм трансляции идеократического сознания он относит к структурам коллективной психики. Так, рассматривая процесс рождения идеи революции (быстрого переворота всего мира) из эсхатологического учения о конце мира в анабаптизме XVI в., он делает следующее заключение: «И если анабаптисты в качестве революционной силы были выведены из строя, то процесс порождения революционной идеи из христианства продолжался, но уже начал совершаться с *отбросом религиозного мировоззрения при сохранении христианской психики*» [22, с. 526]. То, что Тихомиров называет «*религиозным мировоззрением*» и «*христианской психикой*», для нас, соответственно, имеет название «*религиозная парадигма мысли*» и «*архетипы идеократического сознания*».

Таким образом, внутренний конфликт советского идеократического сознания может быть сформулирован как *противоречие между марксистской парадигмой мысли и православными архетипами русского идеократического сознания*. Главное же противоречие проявилось на *онтологическом уровне между социальным идеалом марксистской парадигмы и христианским нравственным идеалом совершенной личности русского идеократического сознания*. Основная проблема марксистской онтологии состоит в том, что в ней нет места нравственному идеалу. Нравственное содержание личности обуславливается задачами реализации социального идеала. Нравственное начало не имеет онтологического статуса, а детерминируется задачами социального строительства. Таким образом, марксистская парадигма есть парадигма диктатуры социального идеала. Соответственно, большевистское государство диктатуры пролетариата есть государство диктатуры коммунистического социального идеала, иначе говоря, есть диктатура социальной утопии, возведенная в ранг научной теории.

Как было сказано выше, установление власти марксистского социального идеала в России стало возможным благодаря совпадению большевистского мифа с русским представлением о справедливом общественном устройстве на историсофском основании. Однако реализация этого социального идеала в ходе строительства советского государства встретила сопротивление со стороны «христианской психики», «русской почвы», «архетипов сознания» по вопросу нравственного идеала строителя коммунизма. В ходе создания и развития советского государства состоялось практическое приведение марксистского социального идеала в соответствие с христианским идеалом совершенной личности русского архетипа. В результате адаптации коммунистической идеи к русским реалиям сложилась новая

идеократическая общность людей – «советский народ». Базовыми идентификационными признаками этой общности стали не идеологические догматы материалистической онтологии и историософии классовой борьбы, а новый человек антропологического типа – «*советский человек*» и новый социальный уклад – «*советский образ жизни*». Именно эти достижения советского государства могут быть определены как результат реализации *советского универсального проекта социального преобразования*.

Основной программный тезис настоящей статьи состоит в том, что *преобразование советского проекта в идеократической парадигме русской философской мысли может стать искомым теоретическим основанием выхода России из кризиса постсоветской идентичности*. Социальным основанием для реализации этого проекта является воспроизводство антропологического типа советского человека и сохранение советского образа жизни в коллективной памяти народов всего постсоветского пространства и не только.

**Заключение.** Теперь можно подвести итоги и предложить для обсуждения следующие тезисы.

*Во-первых*, советское идеократическое государство является русским цивилизационным проектом, который был реализован после падения русского теократического государства в России. Идеократическим основанием этого проекта стал марксистский миф о всемирно-исторической освободительной роли пролетариата. Совпадения социального идеала этого мифа с архетипами русского идеократического сознания *на историософском основании* определило победу большевиков в гражданской войне. Неразрешенные в советский период противоречия *на онтологическом основании* между социальным идеалом марксизма и нравственным идеалом русского идеократического сознания стали главной причиной разрушения советского государства.

*Во-вторых*, кризис постсоветской идентичности есть, *с одной стороны*, кризис идентичности советского сознания, не способного идентифицировать себя в либеральной парадигме в силу противоречия либерального общественного идеала архетипам русского идеократического сознания, а также его несоответствия антропологическому типу советского человека и советскому образу жизни. *С другой стороны*, кризис постсоветской идентичности обуславливается социально-историческим процессом попадания России в ситуацию постсоветского межвременья, в котором антагонистический раскол в русском идеократическом сознании между советскими и православными идеалами не позволяет создать платформу общественного единства на идеократическом основании. Основной причиной этого раскола является солидаризации постсоветского православия с политическим либерализмом на антисоветской идеологической платформе. Ключевым элементом этой солидаризации является историософский миф *о противостоянии Святой Руси и Сатанинской Совдепии*.

*В-третьих*, выход из постсоветского кризиса идентичности видится в преодолении продуцируемой позицией *православного либерализма* раскола в постсоветском общественном сознании и переходе на позиции *советского православия* – реализации православного нравственного идеала совершенной личности в универсальном советском проекте социального преобразования. Советский социальный проект должен получить адекватное выражение в онтологии русского идеала совершенной личности. Данная задача предполагает осуществление религиозно-философского синтеза двух культурных типов: русского религиозного и советского атеистического. Следует отметить, что атеизм советской культуры в своих высших образцах представлял собой светскую форму трансляции нравственных идеалов православия. Можно указать знаковые фигуры философской и социально-политической мысли, осуществляющие реализацию этого синтеза в идеократической парадигме: Ф.М. Достоевский и А.Ф. Лосев, Л.А. Тихомиров и Н.Н. Алексеев, А.С. Панарин и С.Г. Кара-Мурза.

*В-четвертых*, выход из постсоветского межвременья не может быть осуществлен только теоретическими средствами. Для этого требуется сакрализация нового историософского мифа, которая может быть осуществлена единственным идеократическим институтом современной России – Русской Православной Церковью. Принимая во внимание *эсхатологическое тождество большевистского мифа «диктатуры пролетариата» и православного мифа «Третьего Рима»*, таким актом сакрализации может стать *признание советского идеократического государства «катехоном», – «удерживающим» человеческую цивилизацию от осуществления «тайны беззакония» (2 Фес. 2, 7) в условиях апостасии христианской церкви в XX в.*

*В-пятых*, историческая Россия сложилась как многоконфессиональная и поликультурная страна на цивилизационном основании духовно-нравственного православного идеала. Трансляция этого идеала в нерелигиозных формах советской культуры и советского образа жизни способствовала сохранению культурного многообразия и в советской России. Можно высказать предположение, что перед угрозой современной техногенной унификации культур и народов именно Россия обладает необходимым историческим опытом осуществления универсального проекта цивилизационного единства, альтернативного западному, способному сохранить культурное многообразие не только русской, но и мировой цивилизации.

Важные и дорогие в этот час слова поддержки были сказаны в «Манифесте-обращении к русскому народу» Президента Академии наук Чеченской Республики Д.В. Умаровым на XXIV Всемирном Русском Народном Соборе в октябре 2022 г.

«Без великой русской нации, что еще со времен Киева, Новгородской Руси до настоящего времени стала связующим стержнем, объединившим во-

круг себя сотни народов, у России никакого будущего нет и не может быть никогда». «Святая Русь – это неумирающий духовно-нравственный идеал нашего народа, и выражением этого идеала, его доминантой является святость». «Мы готовы и дальше ни секунды не колеблясь, бороться вместе с вами с самыми страшными испытаниями и катаклизмами, что, не дай Всевышний, могут поджидать нас на грядущих горизонтах истории. В этой связи чрезвычайно важно, чтобы вы сами в делах и помыслах своих уповали на милость Бога, глубоко верили в великое будущее нашего Отечества, в его неминуемую и безоговорочную Победу. И самое главное – чтобы вы, русские, верили в самих себя»<sup>3</sup>.

*Трухан Анатолий Васильевич* – кандидат философских наук, Ростовское отделение Российского философского общества, Россия, Ростов-на-Дону.

*Anatoly V. Trukhan* – Ph.D. in philosophy, Rostov Department of Russian Philosophical Society.

Rostov-on-Don, Russia.

axioma.maxima@mail.ru

### Список литературы

1. Астапов С.Н. Постсекулярные трансформации теологического дискурса в современной России // Правовая теология и государственно-конфессиональные отношения в современной России: сборник статей и докладов / Отв. ред. А.И. Овчинников. М.: РГ-Пресс, 2022. 400 с.
2. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания YMCA-PRESS. М.: Наука, 1955. 222 с.
3. Булгаков С.Н. Агония // Христианский социализм (С.Н. Булгаков): Споры о судьбах России / Ред.-сост., автор предислов. и коммент. В.Н. Акулинин. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. 350 с.
4. Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 т. Избранные статьи. М.: Наука, 1993. 752 с.
5. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. Приложение: Акад. Н.И. Конрад о труде Я.Э. Голосовкера / Сост. и авторы примеч. Н.В. Брагинская и Д.Н. Леонов; послесл. Н.В. Брагинской. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. 218 с.
6. Дубровский Д.И. Проблема идеального. Субъективная реальность. М.: Канон+, 2002. 368 с.
7. Дугин А.С. Четвертая политическая теория. Россия и политические идеи XXI в. СПб.: Пальмира; М.: Книга по Требованию, 2017. 351 с.
8. Иоанн, митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. СПб.: Царское Дело, 1995. 350 с.
9. Кара-Мурза С.Г. Демонтаж народа. М.: Алгоритм, 2007. 702 с.

---

<sup>3</sup>Выступление Президента Академии наук Чеченской Республики Д.В. Умарова. URL: <https://vms.ru/documents/vystuplenie-prezidenta-akademii-nauk-chechenskoy-respubliki-d-v-umarova/> (дата обращения: 10.01.2023).

10. Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. М.: Алгоритм, 2000. 736 с.
11. Кондратенко С.В. Постсекулярность в современном государстве и праве // Правовая теология и государственно-конфессиональные отношения в современной России: сборник статей и докладов / Отв. ред. А.И. Овчинников. М.: РГ-Пресс, 2022. 400 с.
12. Кургинян С.Е. Исав и Иаков. Судьба развития в России и мире: в 2 т. М.: МОФ ЭТЦ, 2009. Т. 1. 642 с.; Т. 2. 572 с.
13. Лосев А.Ф. Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.: Мысль, 2001. 558 с.
14. Национальная память в эпоху перемен: монография / Т.В. Беспалова, С.П. Поцелуев, В.Н. Расторгуев; отв. ред. Т.В. Беспалова. М., 2021. 208 с.
15. Овчинников А.И. Правовая теология: предметное поле и междисциплинарный дискурс // Правовая теология и государственно-конфессиональные отношения в современной России: сборник статей и докладов / Отв. ред. А.И. Овчинников. М.: РГ-Пресс, 2022. 400 с.
16. Павлов А.В. Философия современности и межвременья. Тюмень: Титул, 2017. 280 с.
17. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Алгоритм, 2002. 492 с.
18. Пивоваров Д. Философия религии. Праксеология религии. Учеб. для академ. бакалавриата. М.: Юрайт; Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2018. 359 с.
19. Померанц Г. Выход из трансa. М.: Юрист, 1995. 575 с.
20. Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. М.: Центр прикладных исследований. 1990. 64 с.
21. Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. 464 с.
22. Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. М.: Москва, 1997. 592 с.
23. Трухан А.В. Русское идеократическое сознание в ловушке постсоветского межвременья // Политическое пространство и социальное время: правда и ложь в политике и искусстве. Сборник научных трудов Международного XXXVI Харакского форума, 15-17 мая 2019 г., г. Ялта / Под ред. Т.А. Сенюшкиной и Д. Танчица. Симферополь: ИТ «АРИАЛ», 2019. С. 275-285.
24. Трухан А.В., Степанов О.В. Престиж личности и специфика социальной идентификации в условиях глобализации. Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 2004. 198 с.
25. Элиаде М. Аспекты мифа / Пер. с фр. В. Большакова. М.: Инвест - ППП: СТ «ППП», 1996. 240 с.

## References

1. Astapov S.N. Postsekulyarnye transformatsii teologicheskogo diskursa v sovremennoy Rossii // Pravovaya teologiya i gosudarstvenno-konfessionalnye otnosheniya v sovremennoy Rossii: sbornik statey i dokladov / Otv. red. A.I. Ovchinnikov. M.: RG-Press, 2022. 400 s.
2. Berdyayev N.A. Istoki i smysl russkogo kommunizma. Reprintnoye vosproizvedeniye izdaniya YMCA-PRESS. M.: Nauka, 1955. 222 s.
3. Bulgakov S.N. Agoniya // Khristiansky sotsializm (S.N. Bulgakov): Spory o sudbakh Rossii / Red.-sost., avtor predislov. i komment. V.N. Akulinin. Novosibirsk: Nauka. Sib. otd.-niye, 1991. 350 s.
4. Bulgakov S.N. Sochineniya: v 2 t. Izbrannye statyi. M.: Nauka, 1993. 752 s.
5. Golosovker Ya.E. Logika mifa. Prilozheniye: Akad. N.I. Konrad o trude Ya.E. Golosovkera / Sost. i avtory primech. N.V. Braginskaya i D.N. Leonov. Poslesl. N.V. Braginskoy. M.: Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury izdatelstva «Nauka», 1987. 218 s.

6. Dubrovsky D.I. Problema idealnogo. Subyektivnaya realnost. M.: Kanon+, 2002. 368 s.
7. Dugin A.S. Chetvertaya politicheskaya teoriya. Rossiya i politicheskiye idei XXI veka. SPb.: Palmira; M.: Kniga po Trebovaniyu, 2017. 351 s.
8. Ioann, mitropolit Sankt-Peterburgskiy i Ladozhskiy. Samoderzhaviye dukha. Ocherki russkogo samosoznaniya. SPb.: Tsarskoye Delo, 1995. 350 s.
9. Kara-Murza S.G. Demontazh naroda. M.: Algoritm, 2007. 702 s.
10. Kara-Murza S.G. Manipulyatsiya soznaniyem. M.: Algoritm, 2000. 736 s.
11. Kondratenko S.V. Postsekulyarnost v sovremennom gosudarstve i prave // Pravovaya teologiya i gosudarstvenno-konfessionalnye otnosheniya v sovremennoy Rossii: sbornik statey i dokladov / Otv. red. A.I. Ovchinnikov. M.: RG-Press, 2022. 400 s.
12. Kurginyan S.E. Isav i Iakov. Sudba razvitiya v Rossii i mire: v 2 t. M.: MOF ETTS, 2009. T. 1. 642 s.; T. 2. 572 s.
13. Losev A.F. Dialektika mifa / Sost., podg. teksta, obshch. red. A.A. Takho-Godi, V.P. Troitskogo. M.: Mysl, 2001. 558 s.
14. Natsionalnaya pamyat v epokhu peremen: monografiya / T.V. Bespalova, S.P. Potseluyev, V.N. Rastorguyev; otv. red. T.V. Bespalova. M., 2021. 208 s.
15. Ovchinnikov A.I. Pravovaya teologiya: predmetnoye pole i mezhdistsiplinarny diskurs // Pravovaya teologiya i gosudarstvenno-konfessionalnye otnosheniya v sovremennoy Rossii: sbornik statey i dokladov / Otv. red. A.I. Ovchinnikov. M.: RG-Press, 2022. 400 s.
16. Pavlov A.V. Filosofiya sovremennosti i mezhvremeniya. Tyumen: Titul, 2017. 280 s.
17. Panarin A.S. Pravoslavnaya tsivilizatsiya v globalnom mire. M.: Algoritm, 2002. 492 s.
18. Pivovarov D. Filosofiya religii. Prakseologiya religii. Ucheb. dlya akadem. bakalavriata. M.: Yurayt; Yekaterinburg: Izd-vo Ural. Un-ta, 2018. 359 s.
19. Pomerants G. Vychod iz transa. M.: Yurist, 1995. 575 s.
20. Rozanov V.V. Apokalipsis nashego vremeni. M.: Tsentr prikladnykh issledovaniy. 1990. 64 s.
21. Savitsky P.N. Kontinent Yevraziya. M.: Agraf, 1997. 464 s.
22. Tikhomirov L.A. Religiozno-filosofskiy osnovy istorii. M.: Moskva, 1997. 592 s.
23. Trukhan A.V. Russkoye ideokraticeskoye soznaniye v lovushke postsovetskogo mezhvremeniya // Politicheskoye prostranstvo i sotsialnoye vremya: pravda i lozh v politike i iskusstve. Sbornik nauchnykh trudov Mezhdunarodnogo XXXVI Kharak-skogo foruma, 15–17 maya 2019 g., g. Yalta / Pod red. T.A. Senyushkinoy i D. Tan-chicha. Simferopol: IT «ARIAL», 2019. S. 275–285.
24. Trukhan A.V., Stepanov O.V. Prestizh lichnosti i spetsifika sotsialnoy identifikatsii v usloviyakh globalizatsii. Rostov-na-Donu: Izd-vo SKNTS VSh, 2004. 198 s.
25. Eliade M. Aspekty mifa. Per. s fr. V. Bolshakova. M.: Invest – PPP: ST «PPP», 1996. 240 s.