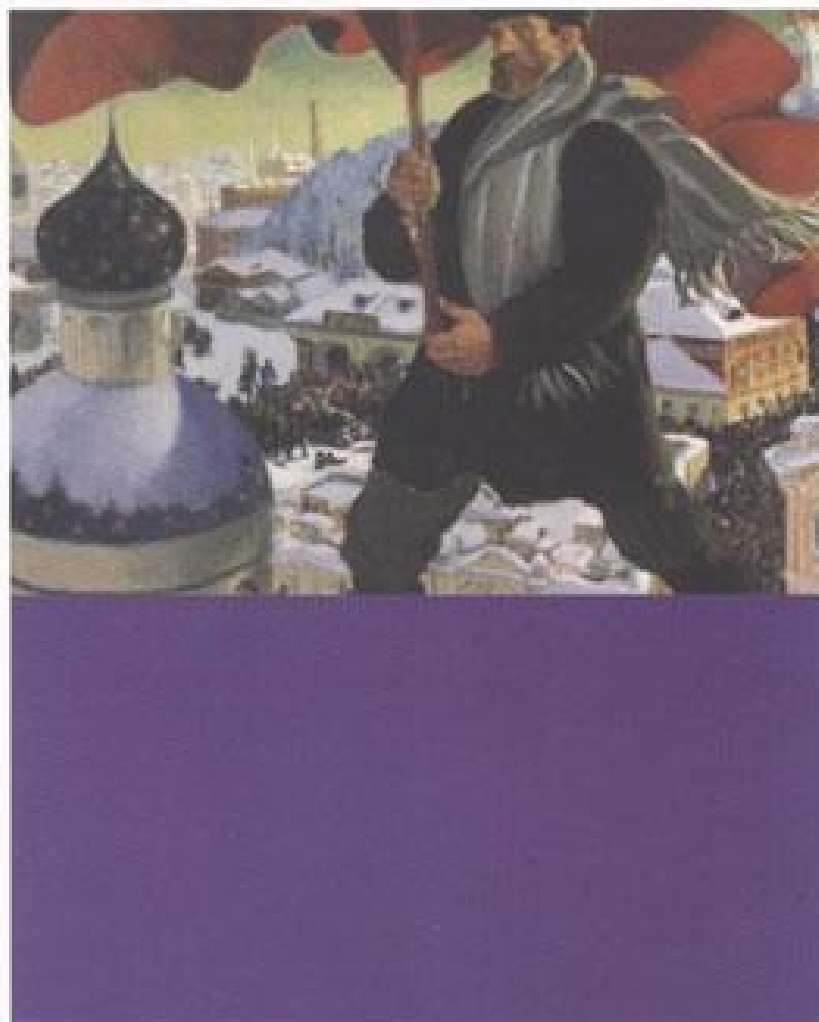


# КУДА ВЕДЕТ КРИЗИС КУЛЬТУРЫ?



# Куда ведет кризис культуры?



# Куда ведет кризис культуры?

Опыт междисциплинарных диалогов

Под общей редакцией  
И.М. Клямкина

УДК 94(47)  
ББК 63.3(2)  
К88

Куда ведет кризис культуры? Опыт междисциплинарных диалогов /  
К88 Под общ. ред. И.М. Клямкина  
М.: Новое издательство, 2011. — 538 с.

ISBN 978-5-98379-156-5

Книга «Куда ведет кризис культуры?» объединяет материалы междисциплинарных семинаров, проходивших в фонде «Либеральная миссия» в 2010–2011 годах. На вопрос, вынесенный в заглавие книги, ищут ответ, полемизируя друг с другом, Михаил Афанасьев, Алексей Давыдов, Денис Драгунский, Алексей Кара-Мурза, Игорь Клямкин, Вадим Межуев, Эмиль Паин, Андрей Пелипенко, Наталья Тихонова, Игорь Яковенко и Евгений Ясин.

УДК 94(47)  
ББК 63.3(2)

## Содержание

После Утопии. Предисловие редактора	7
Часть первая Кризис развития или кризис упадка?	
Возможна ли европеизация нашего исторического сознания?	13
Обсуждение доклада Михаила Афанасьева «О древней и новой политической культуре в России»	
Российская ментальность до и после смерти «Должного»	56
Обсуждение доклада Андрея Пелипенко «„Русская система“ в культурном измерении»	
Ценности модерна в стране и мире	118
Обсуждение доклада Эмиля Паина «Перманентный кризис культуры модерна или временная „обратная волна“?»	
Репрессивная традиция	191
Обсуждение доклада Игоря Яковенко «Русская репрессивная культура и модернизация»	
Ловушки демилитаризации	261
Обсуждение доклада Игоря Клямкина «Демилитаризация как историческая и культурная проблема»	
Автопортрет массового человека	307
Обсуждение доклада Натальи Тихоновой «Особенности нормативно-ценностной системы российского общества»	
Культурная революция или культурная деградация?	376
Обсуждение доклада Алексея Давыдова «Кризис культуры и культурная революция»	

Часть вторая Кризис культуры и интеллектуальное наследие

«Русская идея» в европейском контексте 427  
Обсуждение доклада Вадима Межуева  
«„Русская идея“ и универсальная цивилизация»

Либеральная идея и «война дискурсов» 497  
Обсуждение доклада Алексея Кара-Мурзы  
«Как возможен „русский мир“?»

## После Утопии

### Предисловие редактора

Восстановление в постсоветской России системы политической монополии, обретшей новую историческую форму, не могло не сопровождаться поисками причин происшедшего. Неэффективность же этой новой формы, становящаяся все более очевидной, при отсутствии в элитах и обществе субъектов альтернативного проекта (как и самого такого проекта) переключает мысль с причин происшедшего на причины происходящего. Почему история вернулась в наезженную колею? И почему такое возвращение обернулось утратой обществом способности к историческому движению, параличом его двигательных органов?

Эти два «почему?» накладываются в сознании друг на друга, а ответы на них почти никогда не обходятся без слова «культура». Порой создается даже впечатление, что слово это отодвигает на второй план все дисциплинарные различия в нашем общественном знании. На культуру как некую конечную объяснительную инстанцию ссылаются все — от культурологов, что естественно, до экономистов и юристов. Почему вместо проектировавшегося демократически-правового государства воспроизвелась политическая монополия? Потому что ее воспроизвела культура. Почему эта монополия беспомощна перед вызовами времени? Потому что сама культура переживает кризис. Но в чем особенности данной культуры? Менялись ли ее базовые характеристики или оставались и остаются неизменными? И куда ведет нынешний ее кризис и есть ли из него выход? Если есть, то какой? А если нет, то что такая безвыходность означает для страны?

Эти вопросы и побудили меня организовать семинар, пригласив для участия в нем представителей разных областей знания — экономики, социологии, политологии, этнологии, философии культуры, истории общественной мысли и, разумеется, культурологии. Общая тема семинара — «Куда ведет кризис культуры?» — всех приглашенных заинтересовала, и они изъявили готовность ее обсуждать. В ее смысловых границах каждому было предложено подготовить доклад для последующего обсуждения, и девять из одиннадцати участников на это предложение откликнулись. Мы собирались раз в месяц, с июня 2010 по апрель 2011 года. Доклады и авторизованные материалы дискуссий размещались в Интернете, а теперь они — в несколько иной последовательности — представлены в книге. О чем же они свидетельствуют?

Сразу скажу, что после нескольких неудачных попыток предложить в этом предисловии сколько-нибудь обстоятельный анализ различных подходов и точек зрения, я от такого намерения отказался. Дело в том, что мне приходилось совмещать на семинарах две роли — модератора и одного из участников, представившего для обсуждения собственный доклад и выступавшего во всех дискуссиях по докладам коллег. И когда я пробовал писать аналитический обзор этих дискуссий, то все время упирался в неспособность освободиться от того, что уже говорил

на семинарах. Но повторять сказанное было бы неуместно во всех отношениях. Поэтому я ограничусь лишь некоторыми соображениями, которые, быть может, помогут воспринять эту книгу не как сборник текстов, а как нечто целостное.

Все участники семинара исходят из того, что кризис культуры в России сегодня налицо. Однако относительно того, куда он ведет, мнения расходятся: одни видят в нем кризис упадка, а другие — кризис развития. Понятно, что в таких спорах, как и в любых спорах о будущем, истина не рождается по той простой причине, что истина будущего человеческому познанию недоступна. Будь иначе, т.е. знай мы достоверно наперед, что и когда нас ждет, мировая история была бы совсем иной, чем была и есть. Но в самом характере таких споров проявляется реальная жизнь культуры, а в восприятии обществом того или иного прогноза просвечивает ее будущая судьба.

Вот почему меня лично в ходе дискуссий интересовало не только содержание полемики, порой очень жесткой, но и способ ее ведения, способность сторонников разных позиций и дисциплинарных подходов реагировать на вопросы и возражения коллег, способность слушать и слышать оппонентов, способность к диалогу. Советую читателям воспринимать высказывания диспутантов и под этим углом зрения. Диалогоспособность либо ее отсутствие — это важный показатель, позволяющий хотя бы в первом приближении судить о том, в каком направлении развивается кризис культуры и содержатся ли в нем самом предпосылки выхода из него, т.е. обретения культурой нового качества.

Но каким оно может быть, это новое качество, и как оно соотносится с тем качеством, которое было и которое есть? По данным вопросам обнаруживается еще больший разброс мнений. Спор о будущем выявил существенные разногласия в оценке тенденций прошлого и настоящего.

Одни полагают, что предстоит смена российского типа культуры на европейский, своего рода культурная революция, т.е. возникновение того, чего в России не было и нет, но без чего ей в современном мире не выжить.

Другие на это возражают: такая смена уже идет, но она заключается не в заимствовании европейских модернистских норм и ценностей, а в утверждении их самобытной версии («альтернативного модерна»). И это, мол, нормально, так как российская культура имеет свою специфику, существенно отличающую ее от европейской.

Третьи считают, что радикальная смена типа культуры невозможна, но и упования на «альтернативную» европейскость бесперспективны. По их мнению, европейскую культуру нет необходимости ни заимствовать, ни «самобытничать» уже потому, что европейскость издавна для российской культуры органична, она изначально проявлялась в русской государственной и общественной жизни, и задача в том, чтобы именно в этом направлении сместить акценты в нашем историческом сознании.

Ну и, наконец, четвертые убеждены в том, что европеизация России немыслима в принципе: и потому, что европейская культура в российском государственном и общественном быте всегда была слабой и маргинальной, и потому, что сама культура эта вошла в стадию упадка и претендовать на универсальность больше не в состоянии.

Ни одна из перечисленных точек зрения поддержки у большинства участников семинара не нашла. И мне опять-таки ничего другого не остается, как призвать читателя оценить аргументы и контраргументы диспутантов, степень адекватности и убедительности их реакции на возражения коллег. Истина будущего нам недоступна, но характер этого будущего в значительной мере определяется

тем, какой его образ складывается у людей в настоящем, или, говоря иначе, какие сегодняшние тенденции кажутся им доминирующими. То, куда ведет кризис культуры, зависит и от того, куда общество хочет и не хочет вестись, насколько свои желания считает достижимыми, а прогнозы относительно их достижимости реалистичными.

Эту зависимость осознать тем более важно, что сама идея будущего переживает сегодня кризис, о чем участники семинара в своих докладах и выступлениях говорили неоднократно. Идея будущего как идеального общественного состояния, альтернативного по отношению к настоящему. Как желаемого Должного, призванного сменить отрицаемое сущее. Как великой Утопии, кажущейся достигаемой целью. Это абстрактное утопическое Должное давно уже умерло на постмодернистском Западе (что и дает многим основания говорить об упадке западного типа культуры), а теперь оно умерло и в России.

Его инерционное проявление в виде идеала Свободы и Демократии мы могли наблюдать в 1991 году, а потом оно, как и всегда, получило воплощение в политической монополии. Но бессилие этой новой российской монополии перед историческими вызовами после того, как место Должного в культуре опустело и замены ему не находится, и свидетельствует о ее кризисе, об исчерпанности ею прежних ресурсов при ненакопленности новых. А о том, накапливаются они или нет, о том, кризис это упадка или кризис развития, ведущий к преодолению политического монополизма, участники семинара как раз и спорят. Победителей же в таких спорах выявляет реальная историческая эволюция, которая, в свою очередь, зависит опять-таки от того, как те или иные оценки и прогнозы интеллектуалов, касающиеся не только России, но и остального мира, преломляются в сознании общества, его наиболее динамичных — по крайней мере, потенциально — сегментов.

Это относится и к восприятию отечественного интеллектуального наследия, о котором идет речь во второй части книги. Насчет того, насколько актуальны и продуктивны отдельные его аспекты для понимания природы нынешнего кризиса российской культуры и поиска выхода из него, участники семинара к согласию тоже не пришли. Вопрос об оценке русских интеллектуальных традиций и их значения для современности семинар оставил открытым. Равно как и вопрос об оценке тех или иных традиций и тенденций в самой российской истории. О том, какие из них целесообразнее сегодня актуализировать, чтобы способствовать обретению нашим историческим сознанием и культурой в целом нового качества.

Да, сегодня культура пребывает в кризисе, и дискуссии на нашем семинаре — еще одно тому подтверждение: ведь они обнаружили не частные, а фундаментальные разногласия даже между людьми, мировоззренчески друг другу близкими. Разногласия, касающиеся в том числе и толкования самого понятия «культура». Но чтобы из этого кризиса выйти, и он сам, и пути его преодоления должны стать предметом публичного диалога, в котором только и могут быть выявлены сильные и слабые стороны противоборствующих мнений. Диалога не в узком кругу профессиональных культурологов, а в междисциплинарном формате. Опыт такого диалога — точнее, трудного и не всегда уверенного движения к нему — и представлен в этой книге.

Игорь Клямкин,  
вице-президент фонда «Либеральная миссия»





# ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

## КРИЗИС РАЗВИТИЯ ИЛИ КРИЗИС УПАДКА?



## ВОЗМОЖНА ЛИ ЕВРОПЕИЗАЦИЯ НАШЕГО ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ? ОБСУЖДЕНИЕ ДОКЛАДА МИХАИЛА АФАНАСЬЕВА «О ДРЕВНЕЙ И НОВОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ В РОССИИ»

Игорь Клямкин (вице-президент фонда «Либеральная миссия»):

Уважаемые коллеги, сегодня мы начинаем цикл семинаров под общим названием «Куда ведет кризис культуры?» Большинство присутствующих дали согласие подготовить доклады, касающиеся разных аспектов этой темы. Сегодня нам предстоит обсудить сообщение Михаила Афанасьева «О древней и новой политической культуре в России».

Мы ставим в название семинара вопрос именно так, как я сказал, понимая, что несколько отрываемся от политической, экономической и прочей злобы дня. Но мы понимаем и то, что все разговоры о модернизации и других замечательных вещах при отсутствии ответа на этот вопрос бессмысленны. От него можно, конечно, отмахиваться, можно вообще заблокировать его проникновение в сознание, но рано или поздно он о себе все равно напомнит: изгнанный в дверь, он влезет в окно. И не как гость, а как хозяин положения.

Я отдаю себе отчет в том, что культурный детерминизм не менее уязвим, чем экономический и любой другой. Что в его схемы не вписываются такие, например, факты, как существование в недавнем прошлом двух Германий и продолжающееся существование двух Корей с разными экономическими и политическими укладами. О том, что влиянием культуры можно объяснить далеко не все, говорилось и на недавней международной конференции, прошедшей в Высшей школе экономики и посвященной памяти С. Хантингтона. При этом давно уже никто не спорит с тем — напомню название известной книги, — что «культура имеет значение». Дискуссия идет о том, каково именно это значение и как его зафиксировать. Но отсюда следует лишь то, что разговор на эту тему может и должен быть продолжен.

Я отдаю себе отчет и в том, что предложенная постановка вопроса о кризисе культуры может показаться уязвимой и в другом отношении. В ней, мол, содержатся постулаты, которые сами могут быть оспорены. Да, содержатся. Их по меньшей мере три. Постулируется, что:

- 1) кризис культуры в России наличествует;
- 2) существовала какая-то культура, которая до кризиса пребывала в «нормальном» состоянии;
- 3) культура развивается автономно («объективно») и потому ее кризис ведет куда-то сам по себе и независимо от чьих-то усилий его преодолеть или перенаправить его протекание.

Не исключаю, что эти постулаты в ходе наших семинаров будут опровергаться. И прежде всего первый из них, так как два других от него производны. Возможно, с ним не согласится и Михаил Николаевич Афанасьев, доклад которого мы будем сегодня обсуждать и с текстом которого вы ознакомились заранее. Во всяком случае в докладе этом, посвященном российской политической культуре,

о ее нынешнем кризисном состоянии прямо ничего не говорится. Но если кризиса нет, то что такое выявленное социологами тотальное недоверие по вертикали и горизонтали, т.е. недоверие людей не только к государственным и общественным институтам, но и друг к другу? Что такое готовность общества к политической модернизации, о которой говорит Михаил Николаевич, при пассивном ожидании ее инициирования сверху и отсутствии такого инициирования?

Да и на политической поверхности происходят интересные вещи. Вот, скажем, нашумевшая публичная перепалка Путина с Шевчуком. Шевчук говорит, что ему звонил помощник премьера и просил не задавать острых вопросов. Путин тут же реагирует: «Мой помощник не мог вам звонить с такой просьбой, это — провокация». С позиции традиционной культуры российского политического закулисья реакция премьера естественна: она, культура эта, предполагает предписанный сценарий публичного общения с высшими должностными лицами при сохранении в тайне и этого сценария, и его предписанности. Но при декларировании готовности к открытому диалогу и наличии хотя бы одного человека, осмеливающегося в такой диалог вступить, тайное может стать явным. И чем же становится тогда обвинение в «провокации»? Восстановлением культурной нормы?

Это было бы так, если бы Путин обвинял жестко и серьезно. Но он сказал о «провокации», смеясь. И присутствующие смеялись вместе с ним. Смех Путина — дистанцирование от культурной нормы при невозможности от нее отказаться. Смех интеллигентской аудитории — принятие этой дистанцированности и сочувствие этой невозможности. Но в таком случае перед нами — своего рода публичная игра, свидетельствующая о застревании в культурном междунормии. Разве это не проявление кризиса?

Перечень подобных вопросов можно продолжать долго, и какие-то из них здесь еще будут, возможно, поставлены. Ну, а если мы убедим друг друга в том, что кризис все же есть, то что он означает? Присутствующий среди нас Игорь Григорьевич Яковенко как-то заметил, что следует различать кризис развития и кризис упадка, кризис конца. Какой же из них переживает сегодня Россия? Об этом тоже, разумеется, можно спорить, но любой ответ повлечет за собой новые вопросы.

Если в России и ее культуре — кризис упадка, то желательно бы понять, идет ли речь о культуре только советской или о российской культуре как таковой. Важно осознать также, что означает такой кризис для людей, ищущих системную альтернативу сложившемуся положению вещей. Я в данном случае имею в виду не политиков, а только интеллектуалов, которые ведь тоже не могут быть абсолютно свободными от ценностных и гражданских установок. Так вот, влечет ли за собой признание кризиса упадка отказ от интеллектуального целеполагания, от проектности мышления и сосредоточенность исключительно на анализе и прогнозировании?

Я знаю, что среди участников нашего семинара есть исследователи, отстаивающие в своих книгах и статьях мысль об упадке российской культуры. О том, что ее век близится к своему завершению. Нам предстоит обсудить доводы в пользу этого тезиса, равно как и возражения против него. При этом неизбежно придется затронуть и вопрос о том, как упадок российской культуры, если он есть, соотносится с современными мировыми процессами. Кризис культуры модерна на Западе и ее трансформация в культуру постмодерна — это тоже кризис упадка? Или упадок только в России, а на Западе — кризис развития?

Ну, а если и у нас тоже кризис развития, то хотелось бы обсудить и все возможные на сей счет аргументы. Помня и о том, что само развитие означает не просто разрыв с чем-то и преодоление чего-то, но и преемственную связь с какими-то

традициями или тенденциями в собственной истории. Тут тоже существуют разные подходы, в том числе и в либеральной среде. Это выявилось, в частности, при обсуждении в фонде «Либеральная миссия» недавно вышедшей трилогии Александра Янова «Россия и Европа, 1462–1921». В докладе Михаила Афанасьева, предложенном вашему вниманию, представлен еще один подход, который мне кажется интересным и заслуживающим вашего внимания.

Михаил Афанасьев (директор по политической аналитике и PR ЦПК «НИККОЛО М»)

### **О древней и новой политической культуре в России**

В нашей политической и экспертной среде сегодня распространено мнение о том, что авторитарно-бюрократическая власть вполне устраивает абсолютное большинство российских граждан. Потому, мол, устраивает, что устойчивое «путинское большинство» отражает воспроизводящуюся самодержавно-патриархальную политическую культуру россиян. На мой взгляд, это не так. Поскольку же дебаты о порядке правления и путях развития постсоветской России всегда упираются в проблему национальной идентичности, начну именно с политической традиции.

### **Европейский путь**

В сегодняшней дискуссии о культурной идентичности России крайне важна концепция П.Н. Милюкова, которая у нас пока плохо усвоена и недооценена. В «Очерках по истории русской культуры»<sup>1</sup> с энциклопедической обстоятельностью обоснованы два фундаментальных для понимания исторического развития русской культуры тезиса. Изложу их в своей редакции.

Тезис первый: по самой своей географии, ландшафтной и антропологической «предыстории» и уже собственно истории — этнической и национальной — Россия является естественным продолжением Европы, заходящим в Азию.

Тезис второй: русская культура есть самобытный извод европейского корня, исторически запаздывающий и в сравнении с синхронной ему европейской культурой относительно примитивный; в русской культуре всегда соединены подражательное копирование, националистическое отталкивание от образцов и архетипов европейской культуры и их творческое развитие.

Общий вывод Милюкова таков: «Европеизм — не есть начало, чуждое русской жизни, начало, которое можно заимствовать только извне, но собственная стихия, одно из основных начал, на которых эта жизнь развивается, насколько в ее „месторазвитии“ даны общие Европе элементы развития. К этому представлению ведет и самый термин „Евразия“, если употреблять его научно, а не тенденциозно. Евразия не есть Азия; а есть Европа, осложненная Азией».

Самым тяжелым осложнением было монгольское нашествие и влияние Орды на Московскую Русь. Милюков, например, вообще не видел преемства общественного строя и самосознания Московского царства с «удельно-вечевыми традициями», а потому пропустил древнерусский период в своем обзоре национальной культуры. Некоторые оппоненты указывали ему на недооценку русской древности. Милюков не соглашался. Сегодня можно уверенно сказать, что правы были те оппоненты.

<sup>1</sup> Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры: В 3 т. М.: Издательская группа «Прогресс-культура», 1993–1994. Особенно важное концептуальное значение имеет первый том, исследующий проблемы «предыстории» и русской колонизации. Этот том был полностью переработан Милюковым в эмиграции и в новом виде впервые издан за рубежом: первая часть — при жизни автора, в 1937 году в Париже, вторая часть — посмертно, в 1964 году в Гааге.

Полагаю, что, не исследовав культуру Киевско-Новгородской Руси, Милюков упустил базовый элемент. Во-первых, он лишился фундаментального доказательства верности его собственного взгляда на европеизм как одно из основных начал русской жизни. Во-вторых, он прошел мимо примера вполне успешной *русской модернизации*, которая была однотипна и одновременна модернизации других варварских народов Европы. В-третьих, он недооценил позитивный потенциал, историческое значение и силу целого ряда *традиционных институтов*. В результате русский европеизм у Милюкова все-таки редуцируется к внешним влияниям, которые просачивались в Московское царство и текли в Петербургскую империю.

### Русская модернизация

Возникшая как совместное предприятие варяжских дружин с городскими старшинами словен, кривичей и полян Киевско-Новгородская Русь осуществила одну из наиболее успешных варварских модернизаций раннего Средневековья.

Соединяя балтийский север с главным центром европейской цивилизации, каковым в VI–X веках была Византия, Русь стала частью *Византийского мира* (Г.В. Вернадский)<sup>2</sup>. В Киевской Руси, как и в Византии, монетарная экономика превалировала над натуральным хозяйством. Византийское законодательство (римское право) служило примером в русской практике, особенно в делах, касающихся земли и кредита. «Русская Правда» устанавливала законную процентную ставку по кредитам в 5–10% годовых в зависимости от условий займа, что примерно соответствует норме византийского права XI века (5,5–8%). Два византийских учебника законодательства — *Ecloga* и *Proheiron* были доступны в славянском переводе. Важным культурным источником и посредником стало церковное право. Русские митрополиты (происхождением греки и южные славяне), назначавшиеся до середины XV века из Константинополя, умеряли власть князей — функционально это соответствует разделению церковной и светской власти, важность которого историки и политологи подчеркивают применительно к римскому Западу.

Византийское влияние легло на славянский родоплеменной субстрат, однотипный другим варварским народам Европы. Фундаментальное открытие И.Я. Фроянова<sup>3</sup>, раскрывающее принципиальное отличие институтов полюдья и данничества, подводит прочную научную базу под понимание Киевско-Новгородской Руси как общества, в социальной структуре которого абсолютно преобладали средние классы свободных сельских общинников и горожан.

Итак, Вернадский подчеркивает влияние византийской цивилизации; Фроянов показывает силу и значение родоплеменных традиций. Опираясь на их фундированные концепции, можно сделать вывод: русская модернизация IX–XII веков была результатом оригинального *синтеза* родоплеменного строя с выросшим из военно-коммерческого предпринимательства торговым капитализмом.

<sup>2</sup> Вернадский Г.В. Киевская Русь / Пер. с англ. Тверь; М.: ЛЕАН; АГРАФ, 1996.

Вернадский отмечал, что на протяжении почти всего киевского периода Византия представляла собой высший уровень цивилизации по отношению не только к Руси, но и к Западной Европе. См. также: Удальцова З.В. Византийская империя в раннее Средневековье (IV–XII вв.) // История Европы. Т. 2: Средневековая Европа. М.: Наука, 1992. С. 85–111. О том, когда и как сложился негативный миф о Византии, см.:

Лидов А. Византийский миф и европейская идентичность: Публичная лекция «Полит.ру»: <http://www.polit.ru/lectures/2010/04/08/byzantine.html>.

<sup>3</sup> Фроянов И.Я. Рабство и данничество у восточных славян. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1996.



В отличие от каролингского Запада, не феодальное поместье, а город был главным фактором экономической и социальной эволюции Руси. По расчетам Вернадского, Русь представляла собой одну из наиболее населенных (7–8 млн человек) и урбанизированных (300 упоминаемых городов, в которых жило 13% населения) европейских стран. Описываемые В.О. Ключевским<sup>4</sup> «ряды» князей с городами и решительный перевес городов в XI–XII веках соответствуют коммунальным революциям того же времени в передовых городах средиземноморского и балтийского побережий Европы. Территориально-профессиональное самоуправление, большие и малые купеческие объединения, вечевая традиция существовали во всех крупных городах Руси. Очень высокий уровень грамотности русских горожан, в том числе горожанок — факт, убедительно доказанный Новгородской археологической экспедицией МГУ. По оценке А.А. Зализняка, «картина Новгорода XIV в. и Флоренции XIV в. по степени женской грамотности — в пользу Новгорода»<sup>5</sup>.

Раннее соединение монетарной экономики с традиционными родоплеменными структурами обусловило «запаздывание» феодализма и крепостничества. Сделки по земле в Новгородско-Киевской Руси не встречали какого-либо феодального вмешательства: земля могла быть унаследована, подарена, куплена, продана и использована иным образом без препятствий. Наряду с использовавшими труд холопов и закупов частными латифундиями и общинами государственно зависимых смердов существовало множество свободных общин, частных своеземцев и даже кооперативно-паевое землевладение. Боярин мог в любое время оставить одного князя и перейти на службу к другому. При этом земли боярина, в том числе пожалованные ему за службу, оставались в его частной собственности. Таким образом, служивший и советовавший князю в его дружине боярин не был княжеским вассалом.

В целом русское общество было довольно похоже на скандинавские страны того времени.

### **Прерванное возрождение**

Европейское развитие русского общества не было остановлено монгольским нашествием. Русский мир XIII–XV веков состоял из трех разных, но связанных друг с другом частей: а) Новгородская Русь — вся огромная империя Великого Новгорода, а также вышедшие из нее Вятская земля и Псков; б) Литовская Русь — отошедший к Литве старожильский русский запад, включая крупнейший тогда город Смоленск; в) Восточная, ордынская Русь, в которой выросло доминирование Московского великого княжества.

Прцветавшая Новгородская Русь до конца XV века и даже до середины XVI века продолжала древнерусский, т.е. возникший в результате русской модернизации, тип развития, схожий со скандинавским. При этом Псков заметно отличался от Новгорода более равномерным распределением богатства, горизонтальной социальной структурой и большей политической ролью среднего класса. В результате московской экспансии Псков и Новгород были уничтожены как социумы, однако социальное, хозяйственное и даже политическое своеобразие русского Севера в целом сохранилось и до сегодняшнего дня.

В подтверждение приведу уже не историографический, а социологический материал — типологию российских регионов по вовлеченности населения в практики

<sup>4</sup> Ключевский В.О. Русская история: Полный курс лекций: В 3 кн. М.: Мысль, 1993. Кн. 1. Лекция XII.

<sup>5</sup> Зализняк А. Новгородская Русь по берестяным грамотам: Публичная лекция «Полит.ру»: <http://www.polit.ru/lectures/2006/11/30/zalizniak.html>.

гражданского общества, составленную на основе массовых опросов 2007 года (проект ФОМ и Лаборатории исследования гражданского общества ГУ-ВШЭ, результаты приведены в работе И.В. Мерсияновой<sup>6</sup>). Регионы России разделились на четыре группы. Группу с высоким уровнем общественной активности (по российским меркам, естественно) составляют Москва, Санкт-Петербург и Ханты-Мансийский автономный округ. В абсолютном большинстве российских регионов общественная активность находится на уровне ниже среднего (25 регионов) и совсем низком уровне (тоже 25 регионов). Группа с общественной активностью на уровне выше среднего состоит из 15 регионов, среди которых Архангельская, Вологодская, Кировская, Пермская области, Республика Карелия и Республика Коми. Перечисляя сейчас эти северные «гражданские» регионы, мы очерчиваем культурный ареал Новгородской Руси! Главные же центры этого ареала, Новгород и Псков, «зачищенные» до корней травы, сейчас — среди регионов со слабой и очень слабой общественной жизнью.

В Литве русское население (соотношение русских к литовцам в великом княжестве составляло 3:1) было активным участником европейского развития страны: в XIII–XVI веках на русском языке велось судопроизводство и писались литовские статуты, которые во многом основывались на русском праве киевского периода; книгопечатание началось в Литве тоже на русском. Многие русские города, в том числе Киев, Минск и Смоленск получили в XV–XVI столетиях Магдебургское право, закреплявшее их корпоративное устройство и автономию. Важной составляющей русской общественной жизни была деятельность объединений православных горожан, известных как братства<sup>7</sup>.

Иной тип общества складывался в Восточной Руси. Московские великие князья использовали введенную монголами систему всеобщего данничества и всеобщей военной обязанности. Но полного разрыва московской государственности с русской традицией до опричнины Ивана Грозного не было.

До второй половины XVI века местные порядки не подвергались московской унификации, наоборот, они изучались и отражались в уставных грамотах, которые великий князь давал местным сообществам. Статья 38 Судебника 1497 года предписывает наместникам и волостелям действовать «согласно грамотам». Например, Белоозерские грамоты 1488 и 1539 годов фиксируют расширение, т.е. восстановление, юрисдикции местных судов из выборных дворян и крестьян. Составленные по образу и подобию таких грамот законы 1547–1552 годов отменяли кормления и передавали полицейские функции, уголовный суд выборным губным старостам и правлениям, а сбор налогов, местные дела и гражданские тяжбы — городским и уездным земствам. Таким образом, в выросшем и претендовавшем на статус общерусского отечества Московском государстве возобновлялся *традиционный общенациональный порядок* местного самоуправления. В 1550-х годах Адашев и Сильвестр продолжали это восстановление, они ничего не изобрели, их деятельность была именно реформой — возобновлением канона.

Традиционный русский порядок включал частную собственность на землю (не говоря уже о промышленных активах и городских усадьбах) крупных и мелких вотчинников, общинную и частную земельную собственность «черно-

6 Мерсиянова И.В. Институты самоорганизации и качество жизни населения: прямые и обратные связи // X Международная научная конференция по проблемам развития экономики и общества: В 3 кн. / Отв. ред. Е.Г. Ясин. М.: Издательский дом ГУ-ВШЭ, 2010. Кн. 3.

7 См.: Вернадский Г.В. Россия в Средние века / Пер. с англ. Тверь; М.: ЛЕАН; АГРАФ, 1997.



сошных» крестьян — богатые крестьяне издавна покупали земельные участки, нередко весьма значительные, и оформляли их в собственность. С точки зрения традиции раздача государственных земель с крестьянами в частное владение выглядела не нормой, а «беспределом». Поэтому, как верно подчеркивает А.Л. Янов, важнейшей исторической развилкой был вопрос о секуляризации монастырского земельного фонда<sup>8</sup>. Вводившие поместную систему московские государи решали дилемму: сажать дворян либо на монастырские земли, либо на государственные. Церковники свое право отстаивали. А широкая раздача помещикам государственных земель с вольными землепашцами стала революционным сломом традиции, попранием русской правды. Самодержавная революция второй половины XVI столетия перечеркнула русское возрождение.

### Традиция и реформа

Правильный взгляд на русскую традицию проясняет значение ряда российских реформ.

Так, обнажается связь между несоответствием национальной традиции и стратегическими рисками легистского подхода Екатерины II: считать «государственные имения» (т.е. земли государственных крестьян) государственной собственностью, а владения помещиков, включая земли, недра, воды и леса, частной собственностью помещиков. И Жалованная грамота дворянству 1785 года, и прожекты Екатерины по улучшению быта крепостных основывались на том представлении, что крестьяне пользуются землей, которая им *предоставлена* — либо помещиком, либо, еще до помещика, государем. Но именно это базовое положение если не для всех, то для большинства случаев было фикцией, по-русски говоря, *неправдой*. И вот на этой неправде была утверждена священная и «недвижимая» частная собственность помещиков в тех границах, которые никогда не признавались и никогда не будут признаны крестьянами. Таким образом, Екатерина Великая своей либеральной мерой захлопнула институциональную ловушку, поставленную Иваном Грозным.

Указ Александра I 1801 года не знаменит, как екатерининская Жалованная грамота, хотя его позитивный эффект куда выше: указ, по замечанию его разработчика графа Мордвинова, закрепил «гражданское существование» для большей части русского населения. При этом указ 1801 года как раз соответствовал национальной традиции. Разрешая приобретать землю купцам, горожанам и государственным крестьянам и закрепляя тем самым право частной собственности на землю для всего населения России кроме примерно 20 млн крепостных крестьян, Александр I не ввел что-то небывалое, а легализовал обычное право и восстановил в исконных правах большую часть русских людей.

Вдохновляющий пример успешного синтеза традиции и модернизации дает земская реформа Александра II и развитие пореформенного земства в России. Деятельность земств и городских дум основывалась на традиционном самообложении местных имущих людей, чему естественным образом соответствовал цензовый характер названных пореформенных учреждений. Именно за электоральные цензы земство потом 60 лет ругали советские обществоведы и продолжают еще упрекать постсоветские. А ведь в том и смысл, что земства не получали и не «пилили» казенные деньги, но собирали свои земские кассы из взносов состоятельных людей, чтобы использовать эти средства на общественные нужды и цели местного развития.

<sup>8</sup> См.: Янов А.Л. Россия и Европа, 1462–1921: В 3 т. М.: Новый хронограф, 2007. Т. 1: Европейское столетие России, 1480–1560.

Только школьный годовой бюджет уездных земств составлял в 1871 году 1,6 млн рублей, в 1903-м — 19,8 млн, а в 1910-м — 47,4 млн!<sup>9</sup> Между тем школы составляли, конечно, стратегическое, но лишь одно из направлений земских расходов (20–25% земской сметы в 1901 году). Вот для чего местные имущие и образованные люди избирали из своей среды уважаемых лиц: они доверяли им собственные деньги для общественного распоряжения. Лучшего способа проверять, подтверждать и укреплять доверие невозможно придумать.

Теперь ответу на неизбежный вопрос: какой смысл спорить о национальной традиции сегодня, когда она до основания разрушена, когда русских традиционных структур уже нет? Смысл, думаю, есть и немалый.

Как уже говорилось, все дебаты о порядке правления и путях развития России упираются в проблему национальной идентичности. А спор о национальной идентичности — это всегда спор за лидерство и за генплан развития, если лидерство настоящее. Партия модернизации, если она настоящая, тоже должна предложить свой генплан и бороться за национальное лидерство. Но выиграть эту борьбу партия модернизации может только в том случае, если докажет свое соответствие национальной идентичности. Между тем многие сторонники модернизации упорно доказывают обратное.

Изложенная выше интерпретация русской традиции представляет собой заявку на искомую национальную идею развития. Полагаю, что наша национальная идея — это возрождение исконной русской европейской традиции и европейская реформация России.

Кроме того, представленный взгляд на соотношение традиции и реформ в российской истории принципиально оппонирует глубоко укорененной в элитах и прогрессистских кругах идеологии: «правительство — единственный европеец в этой стране». Российский опыт, как и зарубежный, убедительно свидетельствует: народ хорошие реформы не отвергает.

### **Хотят ли россияне демократии?**

Представители власти утверждают, что «отличная от других» российская демократия соответствует выбору россиян. В обществе, экспертных кругах, либеральной публицистике распространена оппозиционная версия того же тезиса: «в России нет демократии, потому что так хотят россияне». Думаю, что тезис о новой симфонии российской власти и российского народа неверен.

В 1991 году Б.Н. Ельцин предлагал заменить коммунистическую номенклатуру демократией, и российские граждане выбрали его первым российским президентом. А весной 1993 года, после «шоковой терапии», в условиях социально-экономического кризиса, граждане убедительным большинством подтвердили на референдуме мандат доверия президенту. Доверие сгорело в затяжном кризисе; но и в 1996 году, выбирая между Ельциным и Зюгановым, большинство проголосовало за действующего президента. Потом все стали говорить, что народ был обманут. Но ведь не потому, что большинство голосовало за Зюганова. А потому что, «проголосовав сердцем», народ получил «семейную» камарилью в Кремле, залоговую раздачу олигархам крупнейших национальных активов и Березовского во главе Совета национальной безопасности.

Граждане России не отказывались от демократии. В 2000 году они выбрали президентом В.В. Путина, который обещал «замочить в сортире» террористов,

<sup>9</sup> См.: Миллюков П.Н. Очерки по истории русской культуры: В 3 т. Т. 2. Ч. 2: Искусство. Школа. Просвещение.

укрепить государство, установив «диктатуру закона», «равно удалить олигархов» от власти, побороть бедность и обеспечить конкурентоспособность России в мире. К концу первого президентского срока Путина большинство избирателей не испытывали восторга от конкретных результатов его деятельности. Явка на выборах 2004 года снизилась даже по официальным данным. На протяжении всего путинского правления социологи фиксировали кричащее несоответствие между высоким рейтингом формального доверия к главе государства и весьма критическими оценками возглавляемой им правящей команды. При этом только малое меньшинство населения признавало справедливость и эффективность существующего социально-политического строя.

Для россиян не мог не иметь значения тот факт, что после восьми лет кризиса в стране начался экономический рост, сопровождавший восемь лет президентства Путина. Однако уже в середине 2000-х годов сформировалось новое массовое недовольство — не ухудшением ситуации, как в 1990-х, а отсутствием улучшений. С тех пор это новое недовольство нарастало; с началом кризиса его перекрыл страх общего ухудшения жизни, но недовольство отсутствием развития от этого не снимается, а лишь усугубляется.

В элитных группах — бюрократии, бизнесе, менеджменте, социетальной и информационной элитах — весной 2008 года мною был зафиксирован общий тренд: негативная оценка качества государственного управления и запрос на вполне определенные институциональные изменения, европейская цивилизационная направленность которых очевидна и неопровержима<sup>10</sup>. Конечно, преобладание социального цинизма и оппортунистического поведения в сегодняшних элитных группах является очевидным социальным фактом. Но констатация этого факта отнюдь не уменьшает важности выводов, которые следуют из полученных мною данных. Во-первых, у правящего режима не осталось идей, которые бы его легитимировали, и консолидировали если не нацию, то хотя бы верхние классы общества. Во-вторых, в сознании элитных групп, в их представлениях о путях национального развития не обнаруживается каких-либо значимых альтернатив общеизвестным европейским институтам.

Что касается отношения к демократии большинства россиян, то сегодня оно лучше всего описывается известным афоризмом Черчилля: демократия плоха, но другие формы правления хуже. Большинство избирателей не поддерживало отмены губернаторских выборов. Социологические опросы как в массовых, так и в элитных группах показывают, что в России практически все выступают за реальное развитие местного самоуправления, это предмет общенационального консенсуса. Более чем  $\frac{2}{3}$  россиян считают, что в России должна быть оппозиция, оказывающая серьезное влияние на жизнь страны; число сторонников такого мнения стабильно растет с начала 2000-х годов. Однако это общественное настроение не превращалось в электоральный сдвиг.

Выход из тупика сейчас блокируют два главных фактора.

Во-первых, его блокирует институциональная ловушка, которая состоит вовсе не в том, что лица, принимающие государственные решения, не заинтересованы в переустройстве государства, — это еще не ловушка, а обычная ситуация, «железный закон олигархии». Но у нас верх взяли силовики-предприниматели, что, с одной стороны, превратило силовые органы государства в головные предприятия по извлечению ренты и рассадники рейдерства, а с другой — установило

<sup>10</sup> См.: *Афанасьев М.Н.* Российская элита развития: запрос на новый курс. М.: Фонд «Либеральная миссия», 2009.

предельно жесткую подчиненность бизнеса. Классовый заказ на буржуазно-бюрократическую стабилизацию силовики-предприниматели сильно перевыполнили, став главными бенефициарами коррупционного капитализма и устроив из политической системы кукольный театр. То есть олигархия как тип власти сложилась в 1990-е годы, а институциональная ловушка — в 2000-е.

Второй блокиратор развития — низкий общественный капитал, подорванный коммунистическим террором и вновь угнетенный постсоветским капитализмом. Недоверие людей друг к другу, которое едва ли не превышает недоверие к властям, затрудняет солидарное взаимодействие российских граждан и общественную самоорганизацию даже в малом радиусе. В отсутствие коллективного воздействия налогоплательщиков-потребителей, государственным органам и должностным лицам гораздо легче принимать корыстные решения, снижать объем и качество публичных услуг. Особенно велико недоверие к политическим партиям — абсолютное большинство избирателей вполне адекватно рассматривают их как чужие предприятия по продвижению во власть и, не желая отдавать им свои голоса в траст, требуют скорейшей оплаты. При таком подходе до последнего времени также выигрывала партия власти, собравшая самых «ресурсных» людей. Сейчас, однако, настроения меняются.

Следует подчеркнуть, что общее представление россиян о том, каким должно быть государственное устройство России, описывается конституционной нормой о правовом социальном государстве. Российские граждане вполне освоили институты политической конкуренции и обратной связи, не желают от них отказываться. В ситуации же, когда обратная связь не работает и политический выбор отсутствует, они отказывают власти в доверии и поддержке.

За 20 лет российское общество пережило два больших разочарования. Сначала — в демократах, постоявших горой за свободу «невидимых рук» рынка. Потом — в государственныхниках, показавших государственное регулирование вручную. Сегодня все хотят другого качества государства и динамичного национального развития. Между тем президент Д.А. Медведев, провозгласивший курс на модернизацию, пока ни народом, ни элитой не воспринимается как самостоятельный правитель. А «национальное лидерство» Путина уже выглядит воплощением национальной инерции.

Перенапряжение административно-информационного ресурса более не в состоянии компенсировать общее нежелание россиян голосовать за партию власти. Даже по официальным, с множеством приписок в пользу этой партии, результатам осенних 2009 года и весенних 2010 года выборов видно, что в России больше нет «путинского большинства». Но и никакого другого политического большинства в стране пока тоже нет.

Рост голосования за партии думской оппозиции не перекрывает нарастающего отказа избирателей от участия в выборах. Марионеточные партии не привлекают публику. Не вдохновляют ее и попытки ряда бывших федеральных политиков и бюрократов поднять знамя непримиримой борьбы за демократию.

Большинство российских граждан разговоры о демократии воспринимает вполне рационально. Во-первых, они не склонны верить на слово тем, кто претендует стать главными демократами. Во-вторых, они опасаются развала разложившегося государства. В-третьих, они смотрят в корень: российские граждане даже без сложной политической теории знают, что в основе демократии лежит деконцентрация ресурсов. Поэтому они ждут не «пиара», а предложений по существу.



Игорь Клямкин:

Наверное, у присутствующих есть вопросы к докладчику. Но прежде, чем предоставить возможность их задать, хочу, чтобы Михаил Николаевич отреагировал на мои замечания, высказанные во вступительном слове. Я имею в виду вопрос о кризисе культуры и его природе.

Михаил Афанасьев:

Ограничусь необходимым уточнением: представленные мною тезисы отнюдь не предполагают и не доказывают того, что с культурой у нас все в порядке. Я не утверждаю, что нет кризиса в культуре. Это данность самоочевидная — кризис налицо.

Игорь Моисеевич Клямкин поставил вопрос: это кризис развития российской культуры или кризис ее конца? Мы этого сейчас не знаем. И узнаем только тогда, когда либо наступит конец, либо продолжится развитие.

Думаю, наша интеллектуальная задача состоит сегодня не в том, чтобы, не сходя с этих мест, дать определение кризису культуры. Задача в том, чтобы сориентироваться в ситуации кризиса и наметить более подходящие действия, необходимые для того, чтобы он все-таки оказался кризисом развития нашей культуры, а не ее финалом. Такова интенция моего текста, и я хочу, чтобы именно так он был связан с заявленной общей темой семинара.

Вадим Межуев (главный научный сотрудник Института философии РАН):

В чем ваша концепция истории русской культуры расходится с концепцией Янова?

Михаил Афанасьев:

Примерно в том же, в чем она расходится с концепцией Милюкова. Я придерживаюсь общего с Милюковым, а также и с Яновым, взгляда на европейство как на одно из начал русской культуры. Отличие же моей концепции историографическое, но в то же время фундаментальное. Европейское начало русской культуры я вижу именно в ее начале, уже в самом генезисе Руси. Если это не так, то позднейший русский европеизм сводится к внешнему влиянию, более или менее случайному, более или менее сильному.

Янов даже увереннее, чем Милюков, усматривает начало русского европеизма в XV веке. Я же полагаю, что европейским является сам нациогенез, само возникновение русской государственности, когда из группы весьма разрозненных восточнославянских племен возникло новое политическое качество. Вот здесь я вижу различие концепций.

Эмиль Паин (профессор Высшей школы экономики):

Доклад распадается на две части. Одна его часть — это обоснование исконно европейского происхождения России и ее культуры, а вторая — характеристика современных российских проблем: «силовики» приватизировали власть в стране, где общества либо вовсе нет, либо оно разомкнуто. Мой вопрос: как связаны эти части? Каким образом идея признания исконной европейскости России может повлиять на решение названных социально-политических проблем? Что, «силовики» отдадут власть и общество сомкнется?

Михаил Афанасьев:

Конечно, посредством одного исторического экскурса не решить проблему выхода нации из того тупика, в котором она находится. Но, наверное, все согласятся,

что существенным элементом и фактором сегодняшнего российского тупика является проблема национальной самоидентификации. Сегодня абсолютно доминирует взгляд на российскую нацию и культуру — в первую очередь политическую, — как на континуальное продолжение русской традиции, а эта традиция характеризуется набором хорошо известных стереотипов. Поэтому, оппонируя расхожим оправданиям сегодняшнего порядка ссылаясь на русскую политическую культуру, я специально обратился к русской традиции.

Я считаю, что у тех людей, которые объявляют себя монопольными обладателями прав на аутентичную русскую традицию, необходимо отобрать эту важнейшую стратегему. Без этого нельзя серьезно продвинуться дальше. В этом я вижу важную задачу, на это направлен доклад и вообще мои размышления.

Денис Драгунский (главный редактор журнала «Космополис»):

В докладе написано, что в число регионов с гражданской активностью выше среднего входят Архангельская, Вологодская и Кировская области. Но я смотрел работу Леонида Смирнягина, в которой эти области фигурируют среди регионов с самым низким интеллектуальным потенциалом. Это регионы, которые даже не смогли написать сами свои уставы.

Михаил Афанасьев:

Во-первых, это написано не у меня. Это цитата из работы сотрудников Высшей школы экономики. Их материал я привожу для того, чтобы проиллюстрировать интересную переключку исторических данных с сегодняшними социологическими. При этом я не берусь сравнивать результаты разных исследований в современной политической географии.

Во-вторых, специфика у выделенных регионов, на мой взгляд, есть. Те, кто занимался в 1990-е годы, когда этим еще можно было заниматься, анализом электорального поведения (сегодня электоральная статистика не дает возможности для объективного анализа), помнят, что северные регионы отличались от других. Даже существовало понятие политического феномена такой-то географической широты: демократическое голосование — севернее, а недемократическое — южнее.

Эмиль Паин:

Насколько оправданно говорить о русских и русской культуре применительно к территориям Украины и Беларуси? Вы действительно считаете, что во времена киевской государственности там были русские?

Михаил Афанасьев:

Дело не в том, что я считаю. Там жило население, которое себя называло Русью, «русинами». Пишется с одним «с», второе «с» появилось в Московии. Это население образовалось в результате перемешивания восточнославянских племен в рамках одного мира Руси, которая была объединена общей политической жизнью и общей культурой.

Эмиль Паин:

Вы имеете в виду...

Михаил Афанасьев:

Я имею в виду Новгородскую Русь, Литовскую Русь и Московскую Русь — три наследницы Новгородско-Киевской Руси в этническом и культурном отноше-

нии. Эту общность и разнообразие изводов одного корня следует подчеркнуть. Потому что наши учебники, за редким исключением, смотрят на русскую историю как историю Московской Руси, присоединившей к себе Новгород, а на Великое княжество Литовское — как на страну, которая к русской культуре не имеет отношения. Хотя это нонсенс. Там развивалась русскоязычная культура, и европейство Литвы определялось отнюдь не только влиянием Польши — оно росло из русского корня. На мой взгляд, это наглядное доказательство того, что русская культура — европейская.

Игорь Клямкин:

Не во всех этих регионах люди именовали себя Русью. На территории будущей Московии жило, в основном, финно-угорское население, колонизированное Юриковичами...

Вадим Межуев:

Мне иногда кажется, что некоторые историки усматривают в культуре некое объективное состояние, которое можно описать и измерить с той же точностью, с какой, например, мы измеряем температуру тела. Но есть ли такой градусник, который позволяет объективно судить о состоянии культуры, о ее здоровье или болезни? Что имеется в виду, когда говорят о кризисе культуры? В каких единицах можно измерить этот кризис? Во всяком случае, судить о нем нельзя по аналогии с кризисом экономическим или политическим. Расцвет культуры не всегда прямо совпадает с экономическим подъемом, а последний не всегда сопровождается подъемом духовным. Примером могут служить Германия и Россия XIX века.

Игорь Клямкин:

Мы и хотим разобраться в природе кризиса, переживаемого российской культурой. Равно как и в том, каким «градусником» этот кризис можно измерить.

Михаил Афанасьев:

Должен оговориться, что я не историк культуры и не культуролог. Будучи историком по базовому образованию, кандидатом философских и доктором социологических наук, я — практикующий политолог.

Если говорить о «градуснике», т.е. способах измерения состояния культуры, то они разные у людей, практикующих разные дисциплинарные дискурсы. Как политолог и как историк, я использовал два «градусника». Мы можем брать культурные артефакты и сравнивать аналогичные культурные артефакты у разных народов. Этим как раз занимался Милюков. Он рассматривал традиционные русские институты, главные русские идеологемы, прослеживал их формирование и сравнивал с европейскими аналогами. И вдруг обнаруживалось, что, казалось бы, самые своеобразные наши понятия заброшены к нам из Западной или Южной Европы.

Это способ сравнения, сравнительного анализа, который я использую. А еще есть способ политологического анализа. Мы судим о политической культуре по тому, за каких политиков, за какие партии голосует население. Это очень распространенная аргументация, когда в подтверждение оценок политической культуры приводятся электоральное поведение, результаты выборов. И я тоже пытаюсь судить о политической культуре, анализируя мотивы и эффекты электорального поведения.

Игорь Клямкин:

То есть если голосует за Путина, значит — не европеец, а если против, то европеец?

Михаил Афанасьев:

Я как раз не думаю, что это так. А как я думаю, изложено в докладе, где анализируется мотивация электоральных предпочтений.

Игорь Клямкин:

Вопросов больше нет. Давайте перейдем к обсуждению. Первым просил слова Игорь Григорьевич Яковенко.

Игорь Яковенко (профессор Российского государственного гуманитарного университета):

«Если бы в России была жива та культурная традиция, которая рисуется в докладе Афанасьева, то нынешний патерналистский выбор большинства населения был бы невозможен»

Доклад Михаила Николаевича вызвал у меня сложные чувства. Я согласен со многими тезисами. И, прежде всего, с центральным: партия модернизации получает шанс на стратегическую победу только тогда, когда докажет соответствие своих целей национальной идентичности. Я могу сказать ровно то же самое. Но дальше включается научная добросовестность и интеллектуальная честность. И в конце концов соображения прагматического порядка. Они сводятся к тому, что если мы будем фанатизировать по поводу идентичности и придумывать ее, то эта сконструированная штука будет уязвима для критики, и вряд ли мы на ней слишком далеко уедем.

Остановлюсь на некоторых положениях доклада, которые кажутся мне сомнительными.

На самой первой странице цитируется Милуков: русская культура есть самобытный извод европейского корня, исторически запаздывающий и в сравнении с синхронной ему европейской культурой относительно примитивный. Но если это самобытный извод того же самого корня, то он может «запаздывать» либо потому, что возник слишком поздно, либо потому что он, будучи похожим на корень европейский, все же качественно другой. А дальше я обращаю ваше внимание на фундаментальный факт мировой истории, который состоит в том, что мир протестантский и католический выстоял против исторического натиска ислама, длившегося семь веков, а потом породил из себя историческую динамику. А мир православия в лице Византии, в котором Михаил Николаевич находит истоки русской европейскости, рухнул, просто исчез, будучи поглощенным этим самым исламом.

Суверенное православное государство сохранилось в медвежьем углу, в России, которая до того была под Ордою. В XVIII веке оно включилось в догоняющую модернизацию, которую до сих пор так и не смогло завершить. Почему? Потому что успехи на путях модернизации в православных странах, как мы сегодня видим, приходят только тогда, когда секуляризация в них заходит достаточно далеко. Если же этого нет, то сторонники модернизации (такие, например, как тот же Милуков) оказываются в сложном положении. Главная психологическая травма русских интеллектуалов рубежа XIX–XX веков в том-то и состояла, что, с одной стороны, они видели себя православными, а с другой — не могли не понимать реального положения вещей. Они не могли не понимать, что Византия сохранила историческое наследие античности, но породить исторически перспективную, динамичную цивилизацию не смогла. Однако Милуков не был бы самим собой, если бы он смог это произнести и признать.



Прошло сто лет. Достаточно ли этого, чтобы отдать себе ясный отчет в исторической бесперспективности нашего «самобытного извода европейского корня», нашей культурной преемственности с византийской православной традицией? И настолько ли глубоко зашла у нас секуляризация, чтобы открыть дорогу модернизации? У меня на сей счет — большие сомнения. А по поводу традиций — не только византийских, но и самобытно-русских, на которые она могла бы опереться, сомнений еще больше. И исторические экскурсы Михаила Николаевича эти сомнения не развеивают.

В докладе говорится, например, о «варварской модернизации», якобы осуществленной на Руси варяжскими князьями. Но это — неправомерное расширение понятия «модернизация». Под ней понимается обычно переход от традиционного общества, находящегося на государственной стадии эволюции, к обществу современному, от имманентно экстенсивного состояния к имманентно интенсивному. В Киевской Руси ничего такого не наблюдалось, а потому «варварская модернизация» — вольное использование термина, которое вряд ли можно считать убедительным доказательством тезиса о русской европейской идентичности.

Далее в докладе упоминается торговый капитал, выраставший из военно-коммерческого предпринимательства. Да, это в Киевской Руси было, это чистая правда. Но мировая история свидетельствует и о том, что торговый капитал, вырастающий из военно-коммерческого предпринимательства, совсем не всегда нес в себе историческую динамику. Она мог породить что-то перспективное в дальнейшем, а мог оказаться исторически тупиковым предприятием.

К примеру, военно-коммерческое предпринимательство финикийцев не перевело их на следующую ступень развития. А, скажем, у греков оно вначале тоже имело место, но потом они смогли изобрести античность, т.е. создать исторически перспективную цивилизационную модель, способную к саморазвитию. Повторяю: ранние формы военно-коммерческого предпринимательства могут содержать в себе потенцию исторического развития, а могут вести в тупик. Наш случай оказался как раз тупиковым.

Неправомерным выглядит и использование в докладе термина «возрождение» применительно к Московии XIV–XV веков. Что именно она могла возродить? У этого термина есть две трактовки. Первая и общепринятая заключается в том, что Возрождение — уникальный феномен, который реализовался в определенной эпоху на территории бывшего античного мира. Вторая трактовка разрабатывалась в 60-е годы XX века, когда под возрождением стали понимать ситуацию, в которой цивилизации второго или третьего цикла актуализировали наследие предшествующего развития. Так случалось в Китае. Но к нашему случаю ни первая, ни вторая трактовки не применимы.

На пространствах, где не ступала нога римского легионера, возрождение в его европейском понимании невозможно. Но и в другом его толковании, о котором я говорил, оно в Московии XIV–XV столетий было невозможно тоже. Когда у тебя за спиной 40 поколений людей, живших в государстве и цивилизации, — это один рисунок социальной и культурной реальности. Это определенная ментальность, определенное предметное тело культуры, определенные традиции. Когда же у тебя за спиной всего пять-шесть поколений, живших в государстве, и неолитические стоянки в качестве материальных свидетельств предшествующей истории, то это совершенно другой расклад. И это как раз наш с вами расклад. Мы должны понимать это и помнить об этом. Мы живем в стране, где в начале XX века крестьяне верили в реальность существования Опонского царства, т.е. в жизнь без государства и без цивилизации.

Не вдохновило меня и то, что в докладе Михаила Николаевича говорится о Новгороде. Новгородская Русь конца XV века названа автором процветающей. Это насилие над историей. В конце первой половины XV века Василий Темный громит Новгород, в котором укрывался Шемяка. И уже тогда Новгород признает главенство Москвы, потому что она была сильнее. А в 1478 году Иван III просто присоединяет новгородские земли к Московии. Напомню, что в 70-е годы прошлого века в Советском Союзе ходило выражение: «Волк — санитар леса». Так вот, Москва, съев Новгород, явила себя таким хищником-санитаром, который добивал государства, переживавшие глубочайший кризис. И тут я должен сказать одну вещь, о которой, по-моему, никто не говорит.

Дело в том, что торговые города или торговые государства по своей природе болеют локализмом. Это способ мышления, который их конституирует. Они не способны к интеграции больших пространств и не создают устойчивых интегрированных империй. Торговые города-государства на это не способны. Поэтому, кстати, они не могут породить и зрелый капитализм, который нуждается в широком пространстве для развития рынка. Они могут существовать на стадиях докапиталистической торговли, но конкуренцию с крупными государственными образованиями они не в состоянии долго выдерживать и на этих стадиях.

Именно поэтому Карфаген проиграл Риму. Рим создал империю, которая смогла мобилизовать ресурсы, необходимые для того, чтобы Карфаген разбить. Заметьте, карфагенские колонии, когда шла Вторая Пуническая война, объявляли себя нейтральными, поддерживать свою «метрополию» они отказывались. И еще заметьте: в Европе есть два пространства, где города-государства были сильны в Средневековье. Это Германия и Италия. На этих пространствах национальные государства возникли лишь в 60-е годы XIX века. А возникнув, столкнулись с наследием упомянутого мной локализма. Не зря итальянские интеллектуалы говорили в то время: «Италию мы создали, теперь надо создавать итальянцев». То же самое относится к немцам. Локализм сознания, присущий торговой республике, — принципиально важная вещь. О ней надо помнить, когда мы рассуждаем и о российской истории. Новгород не мог стать реальной исторической и культурной альтернативой Москве.

Теперь относительно того, хотят ли современные россияне демократии. Думаю, автор прав в том, что спрос на нее возрастает, что есть такая тенденция. Но есть и общественный договор, который конституирован первым избранием Путина. Общество обменяло свою политическую субъектность и свою политическую свободу на патернализм и гарантию устойчивого экономического роста, пусть и самого скромного. Конечно, такой выбор общества не является окончательным. Но он состоялся, и мы должны это осознавать и осмысливать.

Да, в докладе осмысление этого присутствует, и я в данном случае со многим в нем согласен. Но ведь такой выбор имеет и общекультурную составляющую. Если бы в России была жива та культурная традиция, которую рисует Михаил Николаевич, то патерналистский выбор большинства был бы невозможен. Также невозможен был бы и беспредел, о котором в докладе говорится применительно к правам собственности.

В обществах с устойчивыми демократическими традициями, предполагающими неприкосновенность законной собственности граждан, многие эпизоды и прошлой, и современной российской истории были бы немыслимы в принципе. При наличии таких традиций, если власть вдруг утрачивает чувство реальности и начинает творить беспредел, население просто вешает агентов этой власти на деревьях. И, знаете, это дисциплинирует. Вот, пожалуй, и все, что я хотел сказать.

Игорь Клямкин:

Спасибо, Игорь Григорьевич. Основная идея вашего выступления, как я понял, заключается в том, что линию исторической и культурной преемственности нельзя прочерчивать, апеллируя к тенденциям, которые оказались нежизнеспособными. Но значит ли это, что европеизация России, если таковой суждено состояться, обречена начинаться с исторического и культурного нуля? Ведь та же секуляризация, в которой вы видите главное условие российской модернизации, началась в стране не сегодня и даже не вчера. Думаю, что здесь есть предмет для обсуждения, и надеюсь, что разговор на эту тему будет продолжен.

Алексей Алексеевич Кара-Мурза, пожалуйста.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА (ЗАВЕДУЮЩИЙ ОТДЕЛОМ ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ РАН):

«Почему столь мощная либеральная интеллектуальная традиция, постоянно присутствующая в русской мысли, до сих пор проигрывает политически?»

Михаил Николаевич выступил перед нами не как социолог или историк, а как идеолог. Текст, который им представлен, — это идеологический текст. И обсуждать нам, как я понял, он предлагает не конкретную историю XIV, XV веков или какого-то другого столетия (для этого нужен совсем другой состав экспертов), а нечто иное.

Главная посылка доклада заключается не в том, что кто-то переврал историю России, и надо бы восстановить истину, а в том, что надоела эта сурковская пропаганда о том, что Россия имеет какой-то особый цивилизационный генотип, который прямо противоположен демократии, либерализму, европеизму. Эта идеология — опасный миф. И вопрос в том, надо ли противопоставлять ему другой миф, другую идеологию?

Как многие здесь знают, я всегда был сторонником такой идеологической альтернативы и даже дал ей название — «либеральное почвенничество». И альтернатива эта — не выдуманная, она глубоко укоренена в российской истории. В русской культурной почве — огромное количество либеральных интенций, которые надо только политически актуализировать. Либеральные идеи глубоко пропитывают отечественную интеллектуальную традицию, что и позволило нам издать в «Либеральной миссии» огромную, почти тысячестраничную антологию русского либерализма.

Кстати, приверженцы других политических идеологий ничего подобного не издали. Нет ни антологии русской консервативной мысли, ни антологии русской социалистической мысли. И понятно почему: совкуплять Сталина с Чернышевским на социалистический манер или Сталина с Карамзиным на манер консервативный — это смешно. А мы смогли написать реальную историю русской либеральной мысли, имеющей глубинные мировоззренческие основания и проекции в обществе. Но факт и то, что интеллектуальная традиция, в этой мысли постоянно воспроизводящаяся, политически пока что проигрывает.

Отсюда — вопрос: почему так много либерализма в почве и почему он тем не менее проигрывает политически? Ответить на него и призван, по-моему, проект, осуществление которого мы сегодня начинаем. Ответить так, чтобы исключить дальнейшие проигрыши. Или, по меньшей мере, тому способствовать. И Михаил Николаевич показывает нам, что успех возможен, что игра стоит свеч. Он показывает, что мы можем составить хороший идеологический пасьянс и обыграть любого.

При этом перед нами не стоит вопрос о том, что является исторической правдой в последней инстанции. Конечно, исторических натяжек, а тем более

ошибок быть не должно. Но воевать по поводу того, чем была Россия исторически, можно еще тысячу лет. А о том, что делать с сегодняшней Россией, с ее нынешней идеологией, надо думать уже сейчас. Но это значит — думать и о том, возможна ли генерализация русской истории с либеральной позиции и на либеральную перспективу.

С этой позиции, кстати, кое-что видно даже из окна кабинета, в котором мы находимся. Вон там — Нарышкинские палаты, где, по многим данным, родился Петр Алексеевич Романов; здесь он родился, а не в Кремле. А вон там — дом, в котором жил Борис Николаевич Чичерин, один из крупнейших русских либеральных мыслителей. С этой же позиции смотрит на отечественную историю и Михаил Афанасьев, и его идеологически заостренный взгляд заслуживает нашего внимания именно потому, что он идеологически заострен.

Разумеется, такой проект, повторю, должен быть исторически корректным. Разумеется, для его экспертизы нам нужны профессионалы. Но я бы не хотел, чтобы в своем увлечении критическим анализом предложенных интерпретаций исторической конкретики мы сразу же поставили под сомнение сам проект.

Игорь Клямкин:

Доклад Михаила Николаевича действительно представляет собой заявку на идеологическую интерпретацию российской истории, на фиксацию в ней политико-культурных точек опоры для европеизации. Но вопрос-то в том, в каких периодах эти точки искать. В киево-новгородской эпохе, как предлагает докладчик? В первом послемонгольском столетии, на чем настаивает Александр Янов? В реформах Петра I, родившегося не в Кремле, а в Нарышкинских палатах, о чем проинформировал нас Алексей Кара-Мурза? В послепетровской России, в которой появилась упомянутая им же русская либеральная политическая мысль? Где-то еще? Ведь именно об этом мы не можем договориться, и именно в этом я вижу смысл едва ли не всех наших дискуссий о российской истории. Сегодняшней — в том числе.

Слово — Эмилю Паину.

Эмиль Паин:

«Вместо войны мифов нужна демифологизация истории»

Поскольку доклад Михаила Николаевича мотивирован не только сугубо исследовательским интересом, но и прикладными политическими задачами, я выскажусь по поводу идеологической и политтехнологической ценности главной его идеи: «Россия со времен Киево-Новгородской Руси — носитель европейской культуры, европейских ценностей».

Так совпало, что как раз в эти дни я заканчиваю редактировать сборник статей, посвященный идеологии «особого пути» в России и Германии. В этой работе немецкие и российские эксперты (историки, социологи, политологи) анализируют истоки возникновения данной идеологии. Исследователи пришли к выводу, что в периоды формирования нации и кризисов национальной идентичности даже в Германии, которая для России всегда была Европой и Западом, идея «мы — особые», «мы — не Европа» была куда более выигрышной, чем идея «мы — часть Европы». Потому что позиция «мы — не они» в условиях национально-полового созревания имеет неизмеримо большие шансы на массовую поддержку, чем позиция противоположная: «Мы — часть их». И не так уж удивительно, что идею культурной исключительности своей нации в такие времена защищают даже могучие умы, как, например, Томас Манн в 1920-е годы.



Но в той же Германии в начале прошлого века были и другие интеллектуалы. И я — на их стороне. Я на стороне Макса Вебера, который настаивал на том, что *вместо войны мифов нужна демифологизация истории*, нужна рационализация знания. Это честное и порядочное занятие всякого интеллектуала, названное Вебером «расколдовыванием мира». И такое расколдовывание, если говорить о сегодняшней России, уж точно состоит не в том, чтобы одному мифу (об извечном рабском сознании русского народа, его антизападничестве и склонности к деспотизму) противопоставить другой миф (об исконной и непрерывной его европейскости). Это как раз тот самый случай, когда применима формула Сталина насчет того, что «оба хуже».

Моя позиция такова, что роль культурного наследия и истории вообще применительно к обществам, в значительной степени уже утратившим патриархальные черты, сильно преувеличена. Я полагаю, что история культуры доказывает только то, что у народа, у нации (в политическом смысле этого слова, понимаемом как «согражданство») всегда есть выбор. Ментальные архетипы, о которых упоминал Михаил Николаевич Афанасьев со ссылкой на Милюкова, не способны предотвратить одновременное существование разных политических установок и различий в ценностях у людей в пределах одних и тех же этнических сообществ. Так было в прошлом, когда одновременно существовали и Новгородская республика, и Великое Суздальское княжество, лишенное каких-либо признаков республиканского строя, а на Апеннинском полуострове — Флорентийская республика и Сицилийское королевство. Так же происходит и ныне. Достаточно сказать об уже упоминавшихся здесь двух принципиально разных политических режимах у одного народа, например о Северной и Южной Корее.

Далее, если прошлое не создает непреодолимых барьеров для политического выбора, то оно же не дает и бонуса на вечное процветание того или иного народа. Вот, скажем, присутствующий здесь Андрей Пелипенко в споре с Александром Яновым заметил, что «не было никаких российских Афин», имея в виду то, что Московия времен Ивана III не была аналогом республик Древней Греции. Ну а если бы даже была, то что из того следовало бы? Какой бонус выдали Афины с их республиканским строем и правовым сознанием населению современной Греции? Да и во многих других случаях о таких бонусах говорить не приходится.

Бесспорно влияние Флорентийской республики не только на развитие культуры Возрождения, но и на формирование всей европейской культуры. Однако в той же Тоскане после республики два века существовало тосканское герцогство, ставшее оплотом инквизиции. В Италии — этой наследнице римского права и республик эпохи Ренессанса — задержался процесс формирования нации, он протекал здесь более мучительно, чем во многих других странах Европы, не имевших давних республиканских традиций. Да и современный уровень правосознания населения Италии — один из самых низких в объединенной Европе. Вот вам и бонус на всю оставшуюся жизнь.

Доказать позитивное влияние северных русских районов, входивших в состав Новгородской республики, на современную жизнь России еще сложнее. Михаил Николаевич в качестве такого доказательства использует классификацию российских регионов по уровню развития гражданской активности. Оказывается, что из 15 регионов, которые входят в группу с показателями гражданской активности, превышающими средние по стране, около половины (семь регионов) в какие-то века входили в состав Великого Новгорода. Но это не очень-то убедительное доказательство исторического влияния так называемого северного Ренессанса на современную жизнь России.

Во-первых, в первую группу регионов, имеющих самый высокий уровень развития гражданской активности, входят территории, которые никогда не входили в состав Новгородских земель. Это четыре самых богатых наших региона — Москва, Московская область, Петербург и Ханты-Мансийский автономный округ. Думаю, что и без привлечения данных истории и культурологии легко отгадать, почему именно эти субъекты федерации находятся в лидерах, и чем они похожи друг на друга. Вряд ли культурная традиция позволит объяснить, почему в этой группе оказался Ханты-Мансийский округ. По крайней мере, это трудно связать с традициями его коренного населения — хантов и манси.

Во-вторых, и те семь регионов, на которые ссылается автор доклада, имеют лишь сугубо географическую связь с Новгородской республикой. Например, Карелия никогда не была органической частью этой республики, поскольку существовала в ней на правах колонии, завоеванной территории, после чего стала частью Шведского королевства. Но вряд ли современная Карелия может быть носителем и шведской культурной традиции, поскольку ее население с тех пор кардинально изменилось. В XVI веке она была населена преимущественно народами угро-финской группы. В 1926 году представители этой группы (карелы) составляли уже только около половины ее населения, а сейчас и того меньше — около 9%.

Пермская область тоже когда-то входила в состав Великого Новгорода. Не буду говорить, какие народы тогда составляли в ее населении большинство. Замечу лишь, что в 1940-е и послевоенные годы его состав изменился более чем на 60%. Мой приятель, уже упоминавшийся здесь известный географ Леонид Смирнягин, так характеризует процесс радикальной смены состава населения: «Адрес остался, а жильцы сменились». Но носителем культурных традиций является все же не адрес, а жильцы.

Так что никакой непрерывной культурной традиции Великого Новгорода, на мой взгляд, не существовало, и трудно доказать обратное. Это не имеет и практического смысла. Михаил Николаевич и сам понимает, что в российских условиях уровень трансляции традиций и сохранности социальных институтов, которые их поддерживают, очень невысок. Какой же смысл доказывать наличие исторических корней современного российского западничества, если эти корни выкорчеваны?

Михаил Николаевич тем не менее полагает, что смысл все же есть, и видит его в возможности использовать историко-культурное почвенничество для легитимации западных норм в современной России. Но я уже говорил, что сомневаюсь в пользе такой политической технологии. И, прежде всего, потому, что в России, где процесс формирования политической нации остается незавершенным, спрос на идею «особого пути» выше, чем на противоположную идею идентификации своего народа с какой-то большей общностью. Например, с европейской. Сошлюсь на публикации М. Магуна, в которых показано, что Россия вместе с Тайванем делит последнее 33-е место среди обследованных стран мира по степени отождествления граждан со своим континентом. Иначе говоря, большинство россиян не считают свою страну ни частью Европы, ни частью Азии: «Россия сама по себе, у нее особый путь». Вот на это и есть спрос.

Сказанное подтверждается и другими особенностями массового сознания наших сограждан, в том числе и его чрезвычайной историцизованностью. Международные кросскультурные исследования показывают, что россияне больше, чем жители других европейских стран, черпают основания для гордости своей страной в ее прошлом. Но какое прошлое их интересует? Их интересуют, прежде всего, великие победы: «Мы им показали» или «Мы их всех спасли». Это значит, что интерес к отталкиванию от Европы и Запада опять-таки явно преобладает

над интересом к поиску общих с Западом корней. А это, в свою очередь, означает, что концепции, выдвигающие на передний план культурное родство России и Европы, не могут пользоваться большим спросом.

Слабый интерес к ним обусловлен вовсе не тем, что люди о них плохо осведомлены. Возможно, историческая концепция Милюкова сейчас забыта, но аналогичная по своей функции концепция Янова широко известна. Однако и она не внесла переворота в массовое сознание. И это судьба всех подобных концепций, отличающихся друг от друга лишь временем отсчета европейской истории России — от Великого Новгорода, от Ивана III или Петра I.

Повторяю: спроса на подобные идеи в современной России нет. А когда такой спрос появляется? Такое происходит в периоды модернизации, когда общество стремится к обновлению, к переменам. Тогда Запад из объекта отталкивания становится объектом для подражания. В таких случаях может возникнуть и стремление обосновать актуальный интерес людей к вестернизации ссылками на европейские корни России. *История в политехнологических конструкциях выступает средством легитимации новых социальных и политических интересов за счет придания им образа исторической традиционности.* Отсюда мой вывод: если уж ставится задача исторической легитимации либерализма и западничества в России, то вначале она может решаться только посредством изменения актуальных интересов общества, их рационализации. И лишь затем уже эти новые интересы могут потребовать опоры на исторические мифы, новоделы, квазитрадиции.

Рациональные и мифологические формы массового сознания всегда будут сосуществовать. Вопрос — в каких пропорциях. На мой взгляд, массовое сознание жителей России ныне перегружено историческими мифами. Поэтому я вижу свою задачу в том, чтобы рационализировать сознание, указывая на научную несостоятельность и политическую опасность утвердившегося мифа об «особом пути» России. И одновременно препятствовать нагромождению новых мифов. Надеюсь, что смогу опереться в этом на помощь «Либеральной миссии».

Игорь Клямкин:

Такому сотрудничеству будем только рады. Но я не могу не отреагировать на то, что, по сути, Эмиль Абрамович объявил проблематику, обозначенную в обсуждаемом докладе, не актуальной. Сначала, мол, надо рационализировать массовые интересы, а все остальное отложить на потом. Но у меня возникают вопросы, которые я адресую всем присутствующим.

Надо ли нам за точку отсчета брать сегодняшнее состояние массового сознания? Если надо, то правомерно ли утверждать, что для рационализации интересов в нем сегодня больше смысловых опор, чем для исторического просвещения? И насколько перспективно уходить с историко-культурного поля в ситуации, когда на этом поле наблюдается целенаправленное наступление традиционалистов, стремящихся к монопольному утверждению своей исторической мифологии? Наконец, где гарантии, что, отложив дискуссию о «европейских корнях» до лучших времен, мы сумеем договориться относительно их понимания, когда эти времена наступят? Ведь и тогда кто-то будет говорить, как Михаил Афанасьев, о европейскости киево-новгородской, кто-то, как Александр Янов, о европейскости Ивана III, а кто-то, как Игорь Яковенко, опровергать тех и других... Так может быть, все эти позиции есть смысл испытать в публичном диалоге уже сегодня?

Таковы вопросы, навеянные очень интересным выступлением Эмиля Паина. Возможно, они покажутся вам заслуживающими внимания. Если не на этом семинаре, то на следующих. А теперь слово Наталье Евгеньевне Тихоновой.

Наталья Тихонова (заведующая кафедрой  
социально-экономических исследований Высшей школы экономики):  
«Граница европейской культуры проходит там, где... кончаются ратуши»

Будучи социологом, я воспринимаю обсуждаемые здесь проблемы несколько со стороны. Поэтому, может быть, некоторые из предлагаемых для их решения подходов кажутся мне звучащими наивно, а порой и не очень понятно. Видимо, присутствующим они ясны, а мне, как человеку со стороны, не очень.

Начну с того, о чем Эмиль Паин уже кое-что сказал. Когда разрабатывается какой-то идеологический проект, то нужно понимать, на кого он будет рассчитан. Мы можем, конечно, потратить силы, доказывая, что Сурков не прав, но я не думаю, что проект предполагается адресовать ему. Наверное, речь идет о более широкой общественности. Но эту общественность, могу утверждать с полной уверенностью, подобные вопросы не волнуют.

Время, когда был запрос на формирование новой идеологии (вместо утраченной старой), длилось достаточно долго. Однако уже лет шесть-семь такой запрос эмпирически не фиксируется. То есть мы можем в своем кругу обсуждать вопросы, связанные с историей страны и ее интерпретацией, но люди будут слушать не нас — они будут руководствоваться тем, чему учат в школах и вузах. Можно, конечно, пытаться воздействовать на то, чему там учат, но это совсем другая задача.

Так что ни цель, ни смысл, ни адресат инициированного идеологического проекта мне не понятны. К тому же я вообще не очень люблю всякие идеологические вещи, хотя с Сурковым и не согласна. Мне кажется, нам нужно научное знание о реальности, а не идеологизированные о ней представления, которых и без того предостаточно.

Теперь о том, что касается культуры. Если бы мы говорили о культуре вообще, это был бы один дискурс и один круг вопросов, которые я была бы готова обсуждать. Но в докладе речь идет о культуре политической, а в эту область я глубоко залезать не рискну. У меня есть свое мнение на сей счет, но это не мнение специалиста.

Руководствуясь простым человеческим интересом, я попробовала определить для себя, где проходит граница европейской политической культуры. И пришла к выводу, что она проходит там, где... кончаются ратуши. Когда в центре города стоит ратуша, которая в свое время объединяла выборных людей, то там формировался один тип политической культуры, а там, где стоял дворец правителя, — другой ее тип. Если нет выборности органов власти, которые принимают решения, то нет и соответствующих политических и управленческих практик и, следовательно, нет соответствующих элементов в культуре.

В докладе Михаила Николаевича говорится о готовности нашего населения к демократии и настроенности на нее. Что можно сказать по этому поводу? Демократия, как известно, не сама по себе хороша. Она — инструмент согласования интересов разных групп, когда существует плюрализм этих интересов и надо каким-то цивилизованным способом их примирять. Для этого необходимы соответствующие механизмы, которые в развитых демократиях хорошо работают. Но для того чтобы был запрос именно на такое понимание демократии, нужно, во-первых, чтобы объективно существовал плюрализм интересов. И чтобы не было противопоставления: есть, мол, «мы», т.е. народ, который давят, угнетают и обижают, и есть «они», т.е. люди, которые где-то там хорошо живут за наш счет. А во-вторых, нужно, чтобы плюрализм интересов проявился в осознании этого плюрализма, после чего только и могут начаться попытки борьбы за интересы соответствующих групп.



Я специально смотрела, как меняются у нас нормативно-ценностные системы населения. Сначала человек осознает, что он сам по себе что-то значит помимо общности, в которую включен, что он и его семья могут на что-то претендовать. Потом он начинает осознавать свои определенные интересы. Потом возникает потребность в защите этих интересов не как члена какой-то группы, а как отдельно взятого индивида. Потому что до осознания себя членом группы надо еще дойти, надо понять, к какой группе ты себя причисляешь.

Но этого у нас пока почти нет, это только начинается. Перестав ощущать себя просто винтиком системы, люди не дошли еще до понимания столь сложной модели общества, которая предполагается для развитой демократии. Однако они уже поняли, что полагаться только на себя не могут. В этом отношении перелом произошел где-то в начале 2000-х годов.

Люди начали осознавать, что механизмов защиты своих интересов у них нет: на взятки денег не хватает, суды судят так, как судят, жаловаться некому. А сама бесчисленность жалоб граждан в различные инстанции лишь подтверждает, что механизмы обратной связи не действуют. Это и приводит к сдвигам в сознании: сегодня уже примерно 20% населения отдают себе отчет в том, что незаконно у нас не потому, что конкретный судья плохой, а потому что система так работает. Но это еще не большинство, хотя уже солидная часть общества.

А осознанная потребность в демократии, предполагающая и установку на групповую солидарность, формируется еще медленнее. Да, люди согласны с тем, что лучше быть здоровым и богатым, чем бедным и больным, и жить в демократически устроенном обществе, чем в авторитарном. И это свое желание они, кстати, ни на что не обменивали — это я возражаю Игорю Григорьевичу Яковенко. Просто потому, что обменивать было нечего: к началу 2000-х годов никаких особых политических прав и свобод у массы рядового населения не фиксировалось. Но такое желание жить в демократическом обществе само по себе еще не свидетельствует о готовности это желание реализовать и понимании того, как это делается.

Неготовность же определяется в том числе и тем, что нынешняя ситуация является результатом нескольких волн разочарования, в докладе Михаила Николаевича уже упоминавшихся. Вспомните всплеск пассионарности в стране в конце 1980-х годов, когда в Москве по 300 тысяч человек выходили на митинги, когда люди сбегали с работы, чтобы смотреть телетрансляцию Съезда народных депутатов, когда из Зеленограда в Москву шли многотысячные толпы манифестантов. А почему этого нет сегодня? Потому что люди не знают, кого им поддерживать, за кого бороться. У нас что, есть альтернативные фигуры? За Касьянова или за Каспарова бороться? Но население не верит, что при них, приди они к власти, ему будет лучше.

У нас вообще очень умное население — не надо его недооценивать. Наши люди — прагматики. Они стали таковыми, потому что иначе бы не выжили в тех условиях, в которые их поставили.

Евгений Ясин (президент фонда «Либеральная миссия»):  
Только прагматика ими движет и ничего больше?

Наталья Тихонова:

Да, только прагматика. И уж точно не идеология, которая востребуется совсем другим типом сознания. Понимаю, что нам грустно это констатировать, потому что мы — представители другой ветви культуры. Не той, которая теперь формируется. Это не культура модерна, которая была в Западной Европе, а совсем другая.

И формируется она не только в России. Тот же расцвет прагматизма с ориентацией на материальные ценности наблюдается в Китае, Латинской Америке. Здесь мы воспроизводим распространенные в мире модели, хотя эти модели и не европейские.

Однако, я не вижу в происходящем оснований для очень уж большой печали. Мы же хотим, чтобы массы боролись за свои интересы? Так вот, когда эти интересы осознаются, люди и борются, причем порой достаточно последовательно, оказывая влияние на власть. История с протестами против монетизации льгот — отнюдь не единственная...

Евгений Ясин:

А в советский период боролись за сохранение памятников. И за экологию...

Наталья Тихонова:

Если говорить об обычных людях, то они борются за то, от чего видят какой-то эффект для себя. А от демократии, предполагающей смену лиц во власти, они для себя выигрыша не видят. От того, что у нас одна группа элит сменил другую группу элит, люди позитивных перемен в своей жизни не ждут. Потому что нет в России такой группы элит, которая выражает интересы населения, и оно это прекрасно понимает. Времени — более 20 лет — было достаточно, чтобы прийти к такому пониманию.

Российские элиты отбирают в себя людей по определенным критериям, не предполагающим высокое профессиональное и гражданское качество. И когда у нас в начале 1990-х годов появились яркие фигуры, их из элиты быстро выдавили, потому что их не воспринял наш политический класс. А другие из кресел руководителей отделов райисполкомов взлетели очень высоко. И культура общества, думаю, здесь ни при чем. Речь надо вести о культуре элит. И кризис культуры, о котором мы говорим, — это, прежде всего, тоже кризис культуры элит.

Ну а те, кто к ней приспособливаться не может или не хочет, они, если есть возможность, из страны уезжают, увозя с собой и ростки культуры альтернативной. Эта новая волна исхода, о которой очень мало говорят, началась еще до кризиса, и она движима иной, чем прежде, мотивацией. Были эмигранты, мотивированные идеологически и политически, были эмигранты, уезжавшие из страны в поисках лучших условий жизни, более высокого уровня благосостояния. А сейчас уезжают люди, как правило, состоятельные, для которых неприемлемы сложившиеся в России правила игры.

Это тоже проявление кризиса культуры, под которым я понимаю кризис культуры элит. Не думаю, что на самом верху не отдадут себе отчет в его углублении и проистекающих отсюда опасностях. Но сможет ли элита измениться? Может ли ее подтолкнуть к этому ее наиболее прозорливая часть? Хотелось бы ответить утвердительно, но достаточных оснований для такого ответа сегодня нет.

Игорь Клямкин:

Спасибо, Наталья Евгеньевна. Вы, как и Паин, оцениваете идеологические проекты с точки зрения их текущей общественной востребованности. Такая оценка понятна и оправдана. Но есть ведь еще и опережающие проекты. Более того, не опережающими они и не бывают, если они альтернативны существующему порядку вещей. И в докладе Михаила Афанасьева, насколько понимаю, речь идет именно о таком проекте, а не о таком, который, будучи изложенным, может реализоваться с сегодня на завтра.

Следующий выступающий — Вадим Межуев.

Вадим Межуев:

«ЗАКЛЮЧЕННЫЙ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ ОБЩЕСТВЕННЫЙ ИДЕАЛ ВОСПРОИЗВОДИЛ НЕ ГРАЖДАНСКИЕ СТРУКТУРЫ АНТИЧНОЙ ДЕМОКРАТИИ, А ИЗНАЧАЛЬНЫЕ ФОРМЫ ХРИСТИАНСКОЙ „ДУХОВНОЙ ОБЩИНЫ“»

Меня сюда пригласили как культуролога, хотя я считаю себя не культурологом, а философом культуры. Между культурологией (или наукой о культуре) и философией культуры есть определенная разница подходов (как и между исторической наукой и философией истории, социологией и социальной философией). Философ видит в культуре не совсем то, что видит в ней ученый — антрополог, историк, социолог.

Чтобы пояснить эту разницу, начну с хорошо всем известной констатации — с того, как слово «культура» используется в нашем языке. Когда о ком-то говорят, что он — культурный человек, то тем самым ему дают положительную оценку, а называя кого-то некультурным — отрицательную. О культуре можно говорить, однако, и как о том, что присуще любому человеку — во все времена и при любых обстоятельствах. Таким образом, данное слово имеет два значения — «оценочное» и «описательное» (нормативное и дескриптивное). С одной стороны, оно означает оценку с точки зрения некоторой нормы, когда под культурой понимают качество или свойство, которое присуще или не присуще человеку, т.е. предполагается, что наряду с «культурой» возможно и «бескультурье». С другой стороны, это слово обозначает класс элементов, существующий безотносительно к любой оценке. В науке его используют, как правило, в описательном смысле, а в философии — в нормативном, оценочном. За различным словопотреблением скрывается и разное понимание культуры.

С научной точки зрения, любая возрастная, половая, национальная, социальная человеческая группа обладает своей культурой; она есть даже у преступников. Все их можно анализировать и классифицировать в определенном порядке. Культура здесь — то, что отличает одну группу людей от другой, она как бы расположена на границах между ними. Но можно ли отличать людей друг от друга по уровню их культурного развития, считать одних людей более (или менее) культурными, чем других? И откуда берется та норма, по которой мы судим о степени этой культурности? Вот вопрос, на который может ответить только философ. В самой философии эта норма предстает как философская идея культуры.

Философ ставит вопрос не о том, что отличает одну культуру от другой и где проходит граница между ними, а о том, чем является та культура, которую мы считаем своей в отличие от других, чужих для нас культур. И не так-то просто ответить на такой вопрос, основываясь на нашем знании об этих других культурах. Ведь не все, что мы о них знаем, является нашей культурой. Можно быть хорошо осведомленным относительно особенностей европейской культуры, но к ней не принадлежать. Можно знать ислам и не быть мусульманином. Можно быть специалистом по китайской культуре, не принадлежа к ней. Наше знание о разных культурах никак не свидетельствует о том, кто мы по культуре сами. Знание нейтрально по отношению к черте, отделяющей мою культуру от чужой.

Так вот, если наука дает знание о многообразных культурах, сколько их есть на свете, то в составе европейской культуры только философия брала на себя функцию культурного самосознания европейского человека, осознания им своей культурной идентичности. И только такое осознание включает в себе норму, по которой мы судим об уровне культурного развития разных эпох, стран и народов. Только на основании этого можно говорить о реально происходящем прогрессе или кризисе культуры.

Главным открытием гуманитарной науки XIX века стало, как известно, открытие того, что нет одной культуры на всех, что культур много. На смену культурному европоцентризму пришло представление о культурном плюрализме. Отсюда, кстати, и появление наук о культуре. В результате же сегодня о существовании множества культур осведомлен любой студент, и о каждой из них он может что-то рассказать. Но, повторяю, людям, особенно молодым, почему-то трудно ответить на вопрос о том, кто они сами по культуре, какую культуру считают своей, что в ней для них дорого и свято, от чего они никогда не откажутся.

Налицо то, что принято называть кризисом культурной идентичности (или культурного самосознания), особенно обострившимся в условиях глобализации. Культурная всеядность как бы превалирует у современной молодежи над культурной избирательностью.

Игорь Яковенко:

А сам Межуев может ответить на вопрос, кто он по своей культурной идентичности?

Вадим Межуев:

Да, конечно. Но сначала поясню, чем, на мой взгляд, культурное самосознание отличается от просто научного знания о культуре. В качестве примера обратимся к самим себе. Допустим, мы считаем себя людьми русской культуры. Спрашивается, на каком основании? Культура ведь не передается через кровь или гены. Можно быть русским по крови и не быть им по культуре, равно как и наоборот.

Обычно указывают на язык как главный признак культурной идентичности. Есть, однако, разные, отличающиеся друг от друга культуры, представители которых говорят на одном языке (например, испанская и латиноамериканские), равно как и культуры, представители которых говорят на разных языках (индийская, еврейская). Мы живем в эпоху билингвистики. Языком международного общения принято считать английский. Означает ли это, что человек, свободно говорящий по-английски, является представителем английской культуры? В России языком межнационального общения является язык русский. Но отсюда не следует, что народы, населяющие Россию, считают своей культурой исключительно русскую. Язык, конечно, — важный показатель культурной идентичности, но далеко не единственный.

А по словам Дмитрия Сергеевича Лихачева, культура — это то, что сохраняется в нашей памяти, т.е. традиции. Но и на это можно возразить. Разве в культуру, помимо традиций, не входят наши цели, идеалы, надежды, наши мечты? Ведь культура связывает нас не только с прошлым, но и с настоящим и будущим. Значит, и зиждется она не только на памяти, но и на воображении. Но и это еще не все. Традиции, которые идут из прошлого, и цели, которые мы ставим перед собой, всегда ли они между собой совпадают?

В культуре, которую мы считаем «своей», многое, конечно, зависит от нашего происхождения, окружения, воспитания, но ведь многое зависит и от нас самих. В культуре, доставшейся нам от наших предков, нас может что-то не устраивать, вызывать отторжение, тогда как в культуре других народов мы можем находить для себя нечто интересное и полезное. В своем культурном бытии мы детерминированы, следовательно, не только внешней необходимостью, предписывающей нам с непреложностью природного закона определенную культурную нишу (подобно тому, как природные организмы распределены природой по клас-



сам и видам), но и нашей свободой. Граница между «своей» и чужими культурами устанавливается тем самым не только в силу независящих от нас обстоятельств, но и нашим свободным выбором.

Ее, эту границу, не всегда легко распознать, но именно она отделяет в культуре то, что подлежит научному изучению, от того, что требует философской рефлексии. Наука фиксирует в культуре то, что от нас не зависит, философия — что предопределено нашей свободой выбора. Традиция, положившая в основание культуры человеческую свободу, и сделала возможным появление философии культуры.

Вопрос о том, что считать своей культурой, каждое новое поколение, если оно рождается и формируется в условиях свободы, решает заново. Есть только одна ценность, от которой оно не может отказаться, так как отказ от нее равносителен отказу от самой культуры. Это ценность самой свободы. Культура, с философской точки зрения, — это все, что существует в силу человеческой свободы, которую не следует смешивать ни с природной необходимостью, ни с божественным предопределением. Степень достигнутой человеком свободы, которая, конечно, разная на разных этапах истории, и определяет меру культуры, уровень ее развития. Расцвет культуры — это расширение границ свободы, ее кризис есть прямое следствие ограничения и сужения этих границ.

Игорь Клямкин:

Если руководствоваться этим критерием, то кризис культуры в России налицо...

Вадим Межуев:

А никакого иного критерия роста или падения культуры европейская философия не знает. Греки, с этой точки зрения, были правы, считая себя более культурным народом по сравнению с народами Востока, жившими в условиях государственного деспотизма. При всех выдающихся достижениях древневосточных цивилизаций и культур греки намного ближе к тому, что является культурной нормой, как она предстает в философской идее культуры. Попытка поставить между всеми культурами знак равенства, уравнивать их в историческом плане и есть главный признак охватившего Запад культурного кризиса.

Теперь коротко о докладе. Я не считаю себя специалистом по истории русской культуры и не хочу вмешиваться в спор о том, кем русские должны считать себя — европейцами или кем-то еще. Все дело в том, что понимать под Европой (разумеется, в культурном, а не географическом смысле). Четкого ответа на этот вопрос я в докладе не нашел. Мне не всегда ясно, что автор называет Европой. Ведь не было какой-то одной Европы. Была Европа античная и средневековая, новая и новейшая, языческая и христианская, православная, католическая и протестантская, романская, германская и англосаксонская, наконец, западная и восточная. Все это разные Европы. Что же служит общим признаком принадлежности к ней? В каком смысле мы — Европа?

Для определения европейскости страны или народа я использую один критерий. Любая страна, на мой взгляд, является европейской, если она в своей истории и культуре ставит перед собой и пытается ответить на вопрос: почему погиб первый Рим?

Завоевание Рима варварами и падение Римской империи было, как известно, самым сильным потрясением в истории Европы. Ведь Рим воспринимался многими поколениями как вечный город: все минет, а он останется. Его падение

было крушением не просто одной из империй, коих в истории было много, а такой, с которой связывалось представление о возможности существования вечной и универсальной цивилизации, способной рано или поздно объединить все народы. Данное представление получило название «римской идеи». Вся последующая история Европы, как я понимаю, стала возрождением и новым воплощением этой идеи. Но — воплощением не везде одинаковым. Потому что ответ на вопрос о том, почему погиб первый Рим, в разных частях Европы тоже одинаковым не был.

Для Запада причиной падения Рима стала его измена своим республиканским идеалам, что привело в конечном счете к режиму личной власти, цезаризму, уничтожению гражданских прав и свобод. Симпатии здесь были на стороне республиканского Рима в противоположность Риму имперскому. Свою задачу Запад видел в восстановлении институтов и ценностей республиканского и демократического строя. И хотя путь Европы к демократии не был простым и скорым, хотя он не раз сопровождался воссозданием и распадом тех или иных подобий Римской империи, в целом он знаменовал собой возвращение к когда-то провозглашенным Римом принципам гражданского общества и правового государства. Права и свободы граждан и стали для Запада моделью будущего мирового порядка, прообразом лелеемой им универсальной цивилизации.

Иной версии гибели Рима придерживалась Россия. В своем решении она ориентировалась на Рим православный (Византию), возникший после принятия Римской империей христианства и переноса ее столицы в Константинополь. Согласно этой версии, причиной гибели «первого Рима» стало его язычество, т.е., с христианской точки зрения, бездуховность, повлекшая за собой моральную деградацию власти и граждан. Языческие боги не смогли охранить людей от эгоизма и произвола частных лиц, от их взаимной ненависти и постоянной вражды, от состояния, когда каждый сам за себя и ему нет никакого дела до других. Православная идея, согласно которой каждый ответственен не только за себя, но и за других, и легла в основу так называемой русской идеи.

Речь идет, разумеется, об ответственности не юридической, а моральной, не позволяющей индивиду быть счастливым в мире, в котором еще так много горя и страданий. Если главной целью христианина является спасение души, то в русском понимании ни один не спасется, если не спасутся все. Нельзя спастись в одиночку, когда каждый только за себя. Спасение каждого зависит от спасения всех. Православная этика коллективного спасения строится не просто на идее справедливости — каждому по делам его (такая справедливость есть и в аду), а на любви и милосердии к каждому страждущему, ко всем «униженным и оскорбленным».

В этом смысле «русская идея» была продолжением идеи «римской», но только на свой особый лад. Обе они суть вариации на одну и ту же тему универсального начала, которое должно быть положено в основу человеческого общежития, но только по-разному трактуют это начало. В отличие от рационально-правового формализма западной идеи, русская идея — духовно спасающая и нравственно-возвышающая. Она отстаивает верховенство сердца над отвлеченным рассудком, правды над истиной, сострадания над справедливостью, соборности над гражданским обществом, духовного подвижничества над прагматикой частной жизни. Ее противником является утилитаристская мораль с ее принципом частной пользы, индивидуальный и национальный эгоизм, приносящий в жертву своим интересам интересы других. Основанием для такой универсальности является не абстрактный и безличный разум с его формальными предписаниями, а сверхличная божественная мудрость, открывающаяся человеку в личном опыте религиозного откровения.



Заклученный в русской идее (а значит, и в культуре) общественный идеал воспроизводил не гражданские структуры античной демократии, а изначальные формы христианской «духовной общины», связующей всех узами братства и взаимной любви. Он не идеализировал эмпирическую Россию, не отрицал реального проявления в ее истории варварства и дикости, но стремился противопоставить им какой-то иной, отличный от чисто западного, путь развития. В сложном и противоречивом облике России нельзя не заметить определенного несоответствия между ее душой и телом, духовной устремленностью к вселенской, общечеловеческой правде, лишенной узко национальной заданности, и еще недостаточной экономической, политической и просто бытовой цивилизованностью. Такое несоответствие порою вызывает у стороннего наблюдателя откровенную насмешку: что это за странные люди, рассуждающие о судьбах мира и человечества, но не способные пока наладить собственную жизнь, обеспечить себя элементарным достатком и комфортом?

Игорь Яковенко:  
Вот именно...

Вадим Межуев:

Да, в таком наблюдении много справедливого. Но и заботясь о теле, цивилизуя его, нельзя пренебрегать собственной душой, отречься от того, во что верили и на что надеялись лучшие люди России. Сложившееся в их сознании двойственное отношение к Западу, сочетавшее признание его несомненных заслуг в области науки, техники, образования, права с неприятием выродившейся в мещанство буржуазной цивилизации, определило их собственный поиск путей развития России. Взять у Запада все ценное, но не повторять его, а пойти дальше, в сторону более справедливых, гуманных и нравственно оправданных форм жизни — так можно определить смысл этого поиска. Россия как бы искала путь модернизации, не отрицающий опыт Запада, но и не слепо копирующий его.

Я не считаю русскую идею панацеей от всех бед. Возможно, она даже более утопична, чем европейская, но во всяком случае не менее универсальная. Вот почему Россия в плане культуры — не просто одна из многих западноевропейских стран, а страна, равновеликая Западной Европе. Она — тоже Европа, пусть и Восточная. Она — часть большой Европы, которая состоит из двух половин — западной и восточной, одна из которых тяготеет к рационально-правовой организации общества, а другая, не отрицая первое, — к его духовно-нравственной организации. Каждая из них по-своему необходима. Откажись от одной из них, и вся Европа рано или поздно окажется в тупике.

На Западе этот тупик переживается как «закат культуры», у нас — как недостаток цивилизации. Россия с ее духовностью отнюдь не является примером благополучной и процветающей страны, но и интеллектуальный Запад испытывает явное беспокойство по поводу своей культуры. Сейчас европейский Запад теснит европейский Восток, как бы подминает его под себя, пытается интегрировать в свою цивилизацию. Но, как знать, не наступят ли времена, когда и там придется не только вспомнить, но и вернуться к тому, о чем постоянно твердили приверженцы русской идеи, к чему они звали и на что надеялись?

Вопреки мнению о том, что Россия уже сложилась как особая цивилизация, напрашивается другой вывод: она и сегодня находится в поиске своей цивилизационной идентичности, своего места в мировой истории. Поиск этот далеко не завершен, что подтверждается непрекращающимся спором о том, чем является

Россия, — частью Запада или чем-то отличным от него. Если Запад уже давно осознал себя как сложившуюся цивилизацию, то Россия — только как идею (разумеется, по-разному трактуемую), существующую более в голове, чем в действительности. И это потому, что российская реальность находится еще в состоянии брожения, не отлилась в законченную форму, не застыла в своей цивилизационной определенности.

Игорь Клямкин:

О своем обещании поведать нам о вашей собственной культурной идентичности вы, очевидно, забыли. Ничего страшного, при случае мы вас в ходе наших семинаров об этом еще расспросим.

Возможно, я ошибаюсь, но то, что сказал Вадим Межуев о русской идее, фактически представляет собой, по-моему, альтернативу самому пафосу доклада Афанасьева, хотя и смыкается с содержанием этого доклада подчеркиванием в русской культуре византийских корней. И я бы очень хотел, чтобы Вадим Михайлович развил высказанные им суждения в своем собственном докладе на нашем семинаре, а мы могли бы их обсудить. Пока же хочу обратить ваше внимание на сказанное им о кризисе культуры, на то, что речь шла у него лишь о кризисе культуры западноевропейской. О кризисе «русской идеи» Вадим Михайлович не говорил, из чего можно сделать вывод, что такового не наблюдается. И это еще больше убеждает меня в том, что его позицию полезно было бы обсудить отдельно. Надеюсь, что Вадим Михайлович нам такую возможность предоставит.

А пока послушаем Дениса Драгунского.

Денис Драгунский:

«У МЕНЯ НЕТ ОТВЕТА НА ВОПРОС, КАК ВЛИЯЮТ КУЛЬТУРА И ЕЕ ЦЕННОСТИ НА ИСТОРИЧЕСКУЮ СУДЬБУ НАЦИИ»

Наш разговор далеко ушел от тематических и смысловых границ, намеченных в докладе Афанасьева. И я тоже собираюсь говорить не столько о докладе, сколько о влиянии культуры на развитие нации, т.е. на развитие экономики, политических и гражданских институтов, о ее влиянии на все, включая внешнюю политику и искусство. Насколько я понял из вступительного слова нашего модератора, эта тема тоже предусматривается программой семинара. Или, по крайней мере, ею не исключается.

Эта тема представляется мне очень интересной и важной. Хотя бы потому, что мы, когда говорим о влиянии культуры, даже примерно не знаем, что именно влияет и как это влияние осуществляется. Не знаем, какова эта реальная, живая, непосредственная (или опосредствованная, но все равно отслеживаемая) связь между культурой и всем тем, что мы к ней не причисляем.

С одной стороны, влияние культуры на нацию совершенно очевидно. Но, с другой стороны, оно совершенно неочевидно, потому что мы не определили, что такое культура. Слово это очень многозначное, но обычно имеются в виду две-три вещи.

Во-первых, это художественная культура в весьма широком смысле слова, включая архитектуру и городскую среду, включая ту самую ратушу на площади, о которой так замечательно рассказала Наталья Евгеньевна Тихонова. Впрочем, ратуша на площади (как образ, в котором слились архитектурная форма и политическое содержание) — это скорее результат неких культурных процессов. При том что и сама такая ратуша есть не только результат, но и транслятор известных политических и художественных ценностей. Культурных ценностей, если говорить кратко.

Итак, первое обиходное значение слова «культура» — это все-таки художественная культура. Когда мы говорим «немецкая культура», мы имеем в виду Гете, Шиллера, Баха, Бетховена. Далее, это образованность, просвещенность народа в целом и, что немаловажно, высокая просвещенность образованного сословия. Особенно — политического класса. Разумеется, это подразумевает соответствующую инфраструктуру — школы, университеты, академии, исследовательские центры, научные общества, клубы и т.д. Ну и еще, пожалуй, склонность образованного сословия к рефлексии, самоанализу, самокритике, стратегическому планированию.

Таким образом, культура — это: 1) искусство в самом широком смысле слова; 2) образование и наука, тоже в широком смысле слова; 3) рефлексия интеллектуалов. Ясно, что это секторы взаимосвязанные, но в принципе независимые. Замечу попутно, что классическое определение «культуры» как всего, что не есть «природа», хоть и фундаментально, но как-то не очень релевантно для нашего обсуждения.

Но вот вопрос: имеет ли такое — обиходное, банальное — понимание культуры, о котором я сказал, хоть какое-то отношение к проблематике нашего семинара? Я думаю, что, наверное, имеет. Но какое именно, я не знаю. Я не могу понять (возможно, в силу ограниченности моего образования или аналитических способностей), влияют ли искусство, образованность и интеллект элиты на судьбу нации. То есть на некоторый комплекс простых и ясных вещей из области политики, гражданской жизни и хозяйственного развития — на демократию, права человека, местное самоуправление и другие показатели вплоть до ВВП на душу населения и инновационной экономики. Во всяком случае мой взгляд — не исключаю, что достаточно поверхностный, — таких связей не обнаруживает. Помог Достоевский России расти и развиваться? Не уверен. Возможно, даже помешал.

Очевидно, есть какая-то связь общего развития страны с образованностью как таковой. Но какая? Ведь и образованность сама по себе — это лишь форма. Можно быть образованным конфуцианцем, образованным католиком, образованным нацистом, наконец. Но если так, то тогда, быть может, речь должна идти о религиозно-идеологических ценностях? Однако образованный католик X, XV, XVIII, XXI веков, да еще французский, испанский, итальянский или хорватский — это такие разные католики, что диву даешься. Точнее говоря, с точки зрения своего католичества они одинаковые — верят в исхождение Святого Духа «и от Сына» (*Filioque*), считают своим главой папу римского, причащаются хлебом без вина, но вот нации и страны, которые они представляют, политические институты и экономическое развитие в этих странах — совсем разные.

Так что и разговор о ценностях тоже не прост. На проверку оказывается, что ценности чрезвычайно живучи, трудно изменяемы и вместе с тем как-то индифферентны к реальности, которая «здесь и сейчас». Они проходят через культуру, как стожары (жерди) через стог сена, давая этому стогу некую устойчивость, но никак не определяя, какая именно трава там наметана.

Очень интересно Наталья Евгеньевна Тихонова, вслед за докладчиком, говорила о том, что разочарование является нашим культурным наследием. Действительно, народ смотрит на Касьянова как на потенциального лидера оппозиции и не может им очароваться. Потому что народ уже столько раз разочаровывался за последние 20 лет, что впал в полнейшую апатию. Никакую оппозицию он не поддержит, а власть поддерживает более по инерции, по принципу «не было бы хуже» и «оставьте нас в покое». Но тут есть и один очень интересный момент, который ставит под вопрос столь простое, «бихевиористское» объяснение.

Да, конечно, народ за последние 20 лет сильно разочаровался. Но, мне кажется, за другие 20 с небольшим лет, с 1918 по 1941 год наш народ пережил как минимум шесть крупных разочарований. Разочарование 1918 года, когда начался террор, разочарование 1928-го, когда отменили нэп, разочарование 1930-го, когда начали коллективизацию, разочарование 1934-го, когда за убийством Кирова последовали репрессии, разочарование 1937-го, когда они стали массовыми, и разочарование 1941-го, когда фашист за три месяца занял половину страны и подошел к Москве. И тем не менее народ все сильнее любил советскую власть. Как-то нипочем ему были все эти тяжкие разочарования.

Почему же разочарования последних 20 лет, вызванные потрясениями сравнительно менее тяжкими и бескровными, сделали народ таким циничным, таким расхлябанным, плюющим на все, не верящим ни Путину, ни Каспарову? А ужасающие, катастрофические разочарования 1918–1941 годов делали наш народ только крепче, сильнее и убежденнее в правоте родной и любимой власти? Может быть, и сами разочарования, и их последствия зависят от того, что происходит с культурой?

Как бы то ни было, нужно посмотреть, что с ней у нас случилось, — с такой постановкой вопроса я согласен. Какие-то тектонические культурные сдвиги, какой-то кризис налицо, тут спора нет. Но чтобы разобраться в этом, опять-таки придется договориться о том, что мы имеем в виду, когда произносим слово «культура».

Мне хотелось бы, если говорить о моем возможном личном вкладе в работу нашего семинара, рассмотреть культуру в самом простом и универсальном смысле — как систему норм и запретов. В моем (впрочем, не только моем) понимании это и есть культура. Что можно, что нельзя. Что стыдно и что нет. Как происходит разделение на приватное и публичное. Какова система сексуальных запретов и как осуществляется выбор партнера. Каковы взаимоотношения полов и поколений. Я хочу посмотреть на эту культурную матрицу и попытаться найти ту самую сеточку, которая и определила тектонические сдвиги в нашей культуре, ее нынешний кризис. Которая сделала постсоветского человека таким необидчивым, но вместе с тем таким капризным и одновременно равнодушным. Которая определяет политические симпатии человека и его приверженность к определенному типу патернализма. Которая определяет особенности экономического поведения — в том числе и коррупцию.

Не знаю, получится ли у меня написать доклад о динамике базовых культурных матриц в России, но в ходе наших дискуссий я к этому вопросу обещаю вернуться.

Игорь Клямкин:

Очень хорошо. Хочу только сказать, что нормативное понимание культуры просматривается и в докладе Афанасьева, хотя оно в нем столь жестко не акцентируется и представлено не так полно, как предлагает Денис Викторович. Следующий — Евгений Григорьевич Ясин.

Евгений Ясин:

«Выход из кризиса культуры я вижу только на пути изменения самой культуры»

Очень интересная у нас, по-моему, сегодня дискуссия, хотя ее смысловые линии порой не пересекаются. Возможно, для начала работы семинара это неизбежно. Меня лично больше всего заинтересовала та часть доклада Михаила Николаевича, в которой говорится о наличии в современной России культурной почвы для



утверждения демократии. Не берусь судить, насколько это так: среди социологов на сей счет существуют разные мнения. Но я убежден в том, что без современных институтов либеральной демократии Россию ждет печальная историческая судьба.

Игорь Моисеевич Клямкин поставил перед нами вопрос о природе переживаемого страной кризиса культуры. О том, является он кризисом развития или кризисом упадка. Я думаю, ответ на этот вопрос зависит, прежде всего, от самого российского общества, в том числе и от нас с вами. От его способности противостоять кризису, его способности к самоизменению.

Какая культура пребывает сегодня в кризисе? Я полагаю, что это в первую очередь культура советская. От нее нам достались атомизация населения, его непримирчивость к самоорганизации, его патерналистские установки. Мне могут возразить, что корни этого находятся в досоветском прошлом. Соглашусь. Но при коммунистическом режиме огосударствление всего и вся было доведено до таких пределов, до каких оно в докоммунистической России никогда не доходило. И это вошло в культуру, закрепилось в менталитете.

Михаил Николаевич ссылается на социологические данные, согласно которым у населения нет отторжения демократии, а есть, наоборот, желание видеть ее в России утвердившейся. Предположим, что так оно и есть, и основания для определенного оптимизма налицо. Но факт ведь и то, что в большинстве своем люди ждут, что перемены будут спущены им сверху. Однако нынешние «верхи», тоже унаследовавшие советскую политическую культуру, ничего такого делать не собираются. А эта культура в современных условиях может лишь разлагаться, что мы сегодня и наблюдаем. Так я охарактеризовал бы природу ее нынешнего кризиса.

Выход из него я вижу только в изменении культуры. Мы должны стать другим народом...

Игорь Клямкин:

В каком смысле?

Евгений Ясин:

В том смысле, что нам предстоит оставить в прошлом патерналистские установки, т.е. перестать быть подданными, во всем уповающими на «верхи», и стать гражданами. Конечно, осуществить это непросто. Но ведь и альтернативы этому сегодня нет, если не считать альтернативой окончательный упадок. Либо мы усвоим либерально-демократические ценности и создадим соответствующие им институты, что сделает нашу экономику и общественную жизнь более креативной и эффективной, либо нам труба. Так, как у китайцев или вьетнамцев, в России уже не получится. Без либерализма и демократии нам, в отличие от них, сегодня не обойтись.

В этой ситуации все разговоры об «особом пути», соответствующем якобы особому национальному характеру, выглядят чем-то запредельно архаичным, а если называть вещи своими именами, то просто чепухой. Не думаю, что этот национальный характер можно описать рациональным научным языком. Почему же тогда многие люди до сих пор на такую чепуху реагируют? Опять-таки в силу культурной инерции. Они живут представлениями о великой стране и великой цивилизации, а величие выглядит производным от «особости», на других непохожести. Но если на такие представления накладывается ощущение увеличивающейся от этих других отсталости, то возникает чувство униженности, перерастающее во враждебность к тем, кто впереди. Примерно то же самое наблюдается сегодня и в мусульманском мире. Но это и есть одно из проявлений кризиса архаичных культур.

Выход из него, если говорить о России, я, повторяю, вижу только на пути изменения культуры. И нам, может быть, проще это сделать, чем тем же мусульманам, потому что в России европейская культурная тенденция имеет глубокие корни. Поэтому ее актуализацию, предпринятую Михаилом Николаевичем Афанасьевым, я готов поддержать. Его конкретные оценки тех или иных исторических периодов и событий могут оспариваться, и они сегодня оспаривались. Но я бы не стал спорить с тем, о чем говорил Алексей Кара-Мурза. С тем, что нам нужна история России, написанная с либеральных позиций. Или, говоря точнее, история европейских интенций в России, в отношении которых мы могли бы воспринимать себя в состоянии не отталкивания, а преемственности.

Это важно уже потому, что без этого трудно представить себе формирование в стране современной элиты, способной противостоять архаичным культурным и политическим стереотипам. А если не будет такой элиты, то — согласен с Натальей Евгеньевной Тихоновой — не будет и трансформации культуры. И, соответственно, нынешний ее кризис станет кризисом распада. Но я все же надеюсь, что этого не произойдет. Во всяком случае никакой фатальной предопределенности, которой нельзя было бы противостоять, я здесь не вижу.

Однако и сложность задачи преуменьшать не хотелось бы. Слишком сильна культурная инерция, воспроизводящая в том числе и стереотипы мышления по принципу «свой-чужой». Кто, скажем, мыслит у нас не категориями государства или нации, а мира в целом? Да, дефицит таких людей наблюдается везде, но в России-то их нет совсем. А это со временем тоже может стать культурным вызовом. Потому что в современном мире все коммуникации настолько переплутаны, что поддерживать границы между «мы» и «они» становится все труднее.

Игорь Клямкин:

Спасибо, Евгений Григорьевич. Ваше выступление возвращает нас к исходному пункту дискуссии. Изменение культуры мыслимо лишь в том случае, если в ней самой вектор изменений в желаемом направлении уже наметился. Или, говоря иначе, если в переживаемом ею кризисе обнаруживаются точки роста, взoreвания нового качества. Андрей Пелипенко, которому я предоставляю слово, так, насколько знаю, не думает. Пожалуйста, Андрей Анатольевич.

Андрей Пелипенко (главный научный сотрудник Российского института культурологии):

«Несмотря на то, что кризис отечественной культуры имеет свои внутренние причины, рассматривать его следует, прежде всего, в глобальном контексте»

Прежде всего хочу ответить на вопрос Вадима Михайловича Межуева относительно возможности определения индивидом своей культурной идентичности. Это определение не вызвало бы особых затруднений, если бы культуры представляли собой нечто подобное плоским очертаниям государств на политической карте: или мы там, или здесь. Но всякая локальная культурная система представляет собой сложную многомерную конфигурацию, подобную наложению многих многоугольных выкроек, каждая из которых соответствует той или иной подсистеме: языку, религии, экономике, политике, искусству...

Фокус пересечения выкроек — ядро системы, ее системообразующий центр. Периферия — те фрагменты подсистем, которые врастают в соседние системы и с ними объединяются. Поэтому ни один признак, соотносимый с той или иной подсистемой, не может быть достаточным критерием для определения культурной идентичности. Эта идентичность всегда комплексна, и, чтобы ее осознать,



требуется достаточный уровень самоотстранения и рефлексии по поводу количественно-качественного вписания себя в многомерную конфигурацию подсистем. Рядовой индивидуум, как правило, на это не способен.

Теперь о том, что Игорь Моисеевич Клямкин сказал о кризисе культуры. Мне представляется, что кризис, который переживает наша страна, является частью общего глобального кризиса. Поэтому, несмотря на то, что кризис отечественной культуры (и цивилизации) имеет свои имманентные причины, рассматривать его следует прежде всего в глобальном контексте. Глобальный же контекст, в свою очередь, задается, как мне представляется, генеральной диспозицией сил, вовлеченных в борьбу вокруг логоцентризма — макропарадигмы культуры, господствующей с осевой эпохи.

Мы — дети логоцентрической культурной системы. Когда мы взыскуем истины и не желаем мириться с ее отсутствием, — это не извечное свойство человеческого ума. Это логоцентризм. Когда мы соотносим все наши ценности с неким запредельным Абсолютом (даже утратившим свою традиционную религиозную атрибутику), полагая его надмирной точкой отсчета и замыкающей все иерархии, — это логоцентризм. Когда спекулятивные умопостроения приобретают статус самодостаточной онтологической полноты и «подтягивают» под себя наличную реальность, — это логоцентризм. Все дискурсы книжно-письменной культуры — тоже логоцентризм, а не что-то универсально присущее человеку. Любого рода упорядочивающие иерархии и системы абстрактной (надситуативной) нормативности — от моральных установлений до социальных статусов — хотя и имеют более древние основания, опять-таки верифицируются логоцентрически.

Схематизируя, можно сказать, что главные фронтиры глобального противостояния наступающей эпохи проходят между постлогоцентрическим авангардом, в который входит наиболее динамичная часть евроатлантической культуры (цивилизации) вместе с цивилизациями Индии и Дальнего Востока, с одной стороны, и условно объединенными силами нисходящей линии логоцентризма во главе с цивилизацией традиционного ислама — с другой стороны. Россия с ее расколотостью и неопределенностью культурно-цивилизационной стратегии стихийно примыкает ко второму эшелону уходящего и обреченного на историческое поражение логоцентризма. Это очень слабая, уязвимая позиция, и уже одно это, даже без учета внутренних проблем, сигнализирует о том, что отечественная культурно-цивилизационная система доживает последние годы.

Понятно, что сознание пытается уклониться от этого вывода, используя разные способы. Когда говорят, например, что наука не может внятно объяснить, что такое национальный характер, то это, среди прочего, служит риторическим обоснованием исторического оптимизма: мол, все можно всегда начать с чистого листа. Дом остается — жильцы меняются, у предшественников не получилось — у нас получится... Но национальный характер существует. И если наука, как и в ряде других случаев, не способна «поймать» явление, то тем хуже для науки.

Я не знаю, какими таинственными путями транслируется в истории этот самый пресловутый национальный характер. Но то, что в нашей стране (а мы сейчас говорим, главным образом, о ней) с унылой неизменностью наблюдается воспроизводство одних и тех же ментальных схем, установок массового сознания, стратегий социального поведения, ценностных ориентиров и мифологем, как говорится, — медицинский факт. И он-то и дает мне основание для вывода, что как целое российская культурно-цивилизационная система нежизнеспособна и нетрансформируема. Следовательно, ей предстоит трансформироваться по частям. Полагаю, что распад нынешней геополитической конфигурации начнется лет через пять-семь.

По ходу дискуссии возник вопрос о том, какой проект мы намерены осуществить: научно-исследовательский или идеологический. С этим действительно необходимо определиться, поскольку жанры существенно разные. Заняться идеологией — значит сесть за стол с шулером и затеять войну мифов. Неблагодарное это дело. Выиграть у шулера можно лишь одним способом — самому стать шулером. И хотя в душе действительно накипело и хочется дать ответ Керзону, меня, как ученого, такая перспектива не прельщает.

Да, играя на идеологическом поле, можно, к примеру, построить модель, в которой Россия будет выступать мостом межкультурного синтеза между Западом и Востоком (идея не новая, но обертон можно обновить). Можно порассуждать о роли России в становлении новой Восточной Европы в противовес «старой» — Западной. Об очищенных от догматики и доктринерства гуманистических ценностях, о проживании Россией нового раннего Нового времени в современном историческом контексте, о вторичном европейском синтезе и т.д. и т.п. На всем этом можно построить вполне убедительный набор идеологем для образованной публики, особенно если не признаваться, что речь идет лишь об абстрактных, но никак не реальных возможностях. Но к пониманию действительного положения дел это не имеет никакого отношения, ибо идеология, создавая мифы, плохо дружит с фактами.

В нашей дискуссии неоднократно всплывала, хотя ясно и не артикулируясь, тема доминирующих общественных настроений: есть ли запрос на демократию или таковой отсутствует. Мне представляется, что в переходную эпоху бескачественности, когда пустоту между умершим Должным и туманным и пугающим будущим заполняют пустые симулякры, никакая статистика, якобы репрезентирующая жизненные ориентиры и ценности, не может вызывать доверия. Дело в том, что единичный индивид не может здесь быть единицей социологического анализа. Его сознание раздроблено на секторы, каждый из которых живет относительно автономной жизнью, а общая противоречивость картины мира сознанием не осознается. В одном секторе ментальности индивидуум может быть сторонником демократии, а в другом — несгибаемым патерналистом и сталинистом. Проще говоря, с человеком, у которого в голове каша, социологу говорить не о чем. А каша в голове — это сейчас массовый диагноз российского общественного сознания.

И наконец об активности и пассивности современного российского общества. Вопрос не только сложный, но и мучительный. Я не знаю, что лучше: толпа погромщиков с горящими глазами или равнодушный, вяло подгребающий под себя обыватель. Оба сценария хуже. И, главное, между ними не просматривается золотой середины. Но если все же подняться над «человеческим, слишком человеческим», то становится очевидным, что кровью революционного разгула оплачивается, в конечном счете, необратимость системных изменений. Не всегда, не везде, не в равной степени. Но это шанс. Тогда как второй вариант не сулит ничего, кроме гниения заживо и смерти от гангрены.

Игорь Клямкин:

«У НАС ВСЕ ЕЩЕ НЕТ ОТВЕТА НА ВОПРОС О ТОМ, С КАКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ВЕСТИ ОТСЧЕТ ЕВРОПЕЙСКОЙ ТЕНДЕНЦИИ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ РОССИИ»

Андрей Анатольевич, как и некоторые выступавшие до него, оставил доклад Афанасьева без внимания. И понятно, почему: в его логике проблематика этого доклада просто не находит места. Если русская (и не только русская) культура переживает кризис упадка, то бессмысленно искать и культурные опоры для разви-

тия как в прошлом, так и в настоящем. На следующем нашем собрании будет представлен доклад Андрея Анатольевича, где его концепция изложена более развернуто и детально, и мы будем иметь возможность ее обсудить.

Наша дискуссия близится к завершению. Но прежде, чем предоставить возможность подвести под ней черту (разумеется, не окончательную) Михаилу Николаевичу, я тоже хотел бы высказаться по существу обсуждаемых проблем.

На первый взгляд может показаться, что нам не удалось вписать обсуждение его доклада в заявленную тему семинара. Вопрос о кризисе культуры здесь если и обсуждался, то независимо от доклада. И тем не менее и доклад, и состоявшаяся дискуссия представляются мне чрезвычайно важными и с точки зрения этой темы.

То, что предлагает Михаил Николаевич, Алексей Кара-Мурза назвал заявкой на новую идеологию. И такая характеристика оправдана. А любая идеология, как известно, не может не включать в себя соответствующий ей тип исторического сознания. Она должна, говоря иначе, иметь опору в наших представлениях об истории страны, которые, в свою очередь, всегда являются важнейшей составляющей культуры. И Михаил Николаевич, не говоря прямо о ее кризисном состоянии и его не описывая, попытался обосновать возможность выхода из этого состояния. Причем обосновать не только исторически.

Да, соглашается он, культура переживает кризис, но внутри него сегодня просматриваются и тенденции его преодоления. Преодоления не на основе российской авторитарной традиции, а на основе культурно-цивилизационной европеизации. И эта европеизация, утверждает докладчик, не чужда современному элитному и массовому сознанию, в том числе и потому, что является «почвенной», т.е. имеет глубокие исторические корни, которые не удалось выкорчевать отечественным авторитарным правителям.

Я не буду сейчас подробно останавливаться на особенностях современного массового и элитного сознания, которые рассматриваются в докладе. Замечу лишь, что в этом сознании и в самом деле очень мало осталось такого, что свидетельствовало бы о неприятии россиянами политической европеизации и возможном противодействии ей, если она начнется. В этом смысле все измышления, в том числе и культурологические, о «неготовности народа к демократии» иначе, чем лукавством, не назовешь. Но факт и то, что политическая культура постсоветского российского общества — это культура определенных *представлений* о желательном устройстве государства, в значительной степени уже европеизированных, а не культура *ценностей*, предполагающих установку на участие в определении характера этого устройства.

Более того, ценностные смыслы сегодня сосредоточены, в основном, в сфере атомизированного частного проживания, а представления об альтернативе существующему общему порядку вещей ассоциируются, как неоднократно отмечалось в ходе дискуссии, исключительно с возможными инициативами «верхов». Это культура пассивного ожидания перемен и инерционной надежды на них, а не культура общественной субъектности. Но при такой культуре системное статус-кво меняться не может, потому что на его стороне интересы самосохранения «верхов».

Европеизация элитарных и массовых представлений при их ценностной нейтральности — это и есть, на мой взгляд, проявление кризиса культуры. Не менее очевидным образом он обнаруживает себя и в смутности самих представлений: в них, по данным социологов, бесконфликтно сосуществуют демократические и авторитарные образы желательного политического порядка. Или, говоря

иначе, европеизм в них мирно уживается с инерцией архаики. Так что насчет «каши в головах» Андрей Пелипенко прав. Однако я не могу согласиться с ним в том, что такая «каша» недоступна для социологов, которые давно уже сделали ее предметом своих исследований. А куда ведет этот кризис культуры и как можно (и можно ли) влиять на его протекание, нам предстоит обсудить в дальнейшем. Но первый шаг в данном отношении мы благодаря Михаилу Николаевичу и его оппонентам сегодня, по-моему, сделали.

Очень важной показалась мне основная часть его доклада, посвященная истории. Не потому, что я согласен с его интерпретацией (я как раз с ней не согласен, о чем и скажу), а потому, что такая нетривиальная интерпретация предложена. Докладчик попытался провести своего рода инвентаризацию элементов европейскости в русской политической культуре, и его попытка заслуживала, на мой взгляд, более обстоятельного и конкретного разговора, чем тот, что состоялся у нас.

Представьте себе, что кто-то из здесь присутствующих становится министром образования и ему предстоит инициировать подготовку нового учебника по отечественной истории. Он соберет либеральных историков, но я не думаю, что они смогут о чем-то договориться. Уже упоминавшееся мной недавнее обсуждение в «Либеральной миссии» трехтомника Александра Янова продемонстрировало это со всей очевидностью. У нас нет ответа на главный вопрос — с какой исторической точки вести отсчет европейской тенденции в политической культуре России. А без этого не может быть ни либерального исторического сознания, ни культурно-исторически обоснованной либеральной идеологии.

Я понимаю, что большинство участников обсуждения на роль идеологов не только не претендует, но и не считает такого рода деятельность достойной. Андрей Анатольевич Пелипенко даже назвал ее «шулерской», хотя я не очень понимаю, почему «шулерами» следует считать, например, современных идеологов Либерального Интернационала. А Наталья Евгеньевна Тихонова сказала, что нам нужна не идеологическая интерпретация прошлого и настоящего, а научное знание о прошлом и настоящем. Я же считаю, что без собственного идеологического проекта нам в общественной жизни делать нечего, но согласен и с тем, что без достоверного знания и опоры на него наши идеологические конструкции будут идеологическими замками, выстроенными на песке.

Мне лично не близка идея Михаила Николаевича, согласно которой европейскую политико-культурную тенденцию (а тем более, традицию) можно отыскать в домонгольской Руси. Здесь я больше солидарен с Милюковым, чем с критикующим его Афанасьевым. Тем более что Михаил Николаевич обосновывает свою позицию, апеллируя не столько к политической, сколько к экономической истории.

Что меня в этой позиции не устраивает? Не буду останавливаться на всем, с чем не согласен. Например, на слишком уж декларативном уподоблении взаимоотношений церковной и светской властей в Киевской Руси взаимоотношениям этих властей в средневековой Западной Европе. Коснусь лишь тех моментов, которые представляются мне наиболее существенными.

Во-первых, меня не устраивает трактовка докладчиком деятельности варяжских Рюриковичей, осуществивших якобы совместно с местными племенными вождями «одну из наиболее успешных варварских модернизаций раннего Средневековья». Да, варяги ускорили трансформацию родо-племенного быта в государственный. Но ту «модернизацию» трудно назвать «одной из наиболее успешных». Хотя бы потому, что она не была завершена.



Уже к концу XI века киевская государственность, как известно, распалась. Синтез варяжского и славянского культурных субстратов, который так нравится Михаилу Николаевичу, оказался хрупким. В том числе и потому, что одной из особенностей этого синтеза, не имевшей аналогов в Европе, был коллективный родовой принцип властвования Рюриковичей, жизневоплощение которого не могло не сопровождаться их постоянным противоборством друг с другом за киевский престол. Князь Владимир — будущий креститель Руси — захватил его, как известно, силой, князь Ярослав, нареченный впоследствии Мудрым, — тоже. Это военное противоборство и обусловило в конечном счете распад государственности, заблокировав становление на Руси средневековой монархии. В этом ее отличие и от Византии, и от скандинавских стран, в которых утверждение монархического принципа состоялось примерно к тому же времени, когда Киевская Русь начала распадаться. Поэтому подведение ее и этих стран под общий политический знаменатель, как сделано в докладе, не кажется мне корректным.

Во-вторых, распад Киевской Руси непосредственно связан и с тем, что Михаил Николаевич называет «запаздыванием» феодализма. Это «запаздывание» как раз и проявилось в том, что в стране не утвердилось и не стало легитимным монархическое правление. А также в том, что не сложилась европейского типа феодальная иерархия с договорно-правовыми отношениями между сюзеренами и вассалами и судебной процедурой разбирательства конфликтов, что в Европе со временем привело к правовому ограничению власти королей сословными представительными собраниями. И, наконец, «запаздывание» феодализма проявилось в том, что на Руси не было противостояния, аналогичного европейскому, феодалов и городов, из которого произросла политическая субъектность последних. Не думаю, что при наличии столь существенных различий можно говорить об однонаправленности векторов политического развития на Руси и в Западной Европе.

В докладе Афанасьева отмечается, правда, что города на Руси тоже были, причем даже в большем количестве, чем в западноевропейских странах. Но играли ли эти города ту же *политическую* роль, что и города европейские? Ведь при не сложившейся государственности они могли быть, о чем говорил Игорь Яковенко, лишь носителями локализма. Они даже не помышляли об участии вместе с феодальными баронами в общенациональном представительстве по причине отсутствия и таких баронов (в европейском смысле слова, т.е. претендовавших на политическую субъектность в общенациональном масштабе), и самой идеи такого представительства, которая из-за «запаздывания» феодализма и не могла появиться. Не порывал с культурой локализма — опять-таки соглашусь с Яковенко — и вечевой Новгород: на общенациональное распространение своих порядков он не претендовал. Да, он контролировал обширные северные территории, но консолидировать их в единую культурно-политическую общность не сумел, а потому и оказался бессильным перед государственно консолидированной Москвой.

В-третьих, малоубедительной, по-моему, выглядит попытка Михаила Николаевича вписать в традиции российской политической культуры государственный порядок Литовской Руси. Тот факт, что большинство там составляли жители западных земель бывшей Руси Киевской, сам по себе ничего не доказывает. Он свидетельствует лишь о том, что эти жители готовы были принять европейский вектор политического развития, которому следовали литовские правители. Но то было *другое* государство, историю которого вряд ли оправданно включать в историю государства Российского. Общим у них, если говорить о послемонгольской

эпохе, было лишь то, что их правители претендовали на статус «государей всея Руси», за что и вели между собой многочисленные войны. Но европейская католическая Литва эту долгую борьбу с неевропейской православной Московией в конечном счете проиграла.

Не думаю, что можно считать обоснованным сам исходный тезис докладчика о политически и культурно едином восточнославянском «мире Руси». Единства-то как раз и не было, в том числе и потому, что не все части этого мира были славянскими. Сейчас, когда территории бывшей западной Руси находятся за пределами России, истоки ее политической культуры целесообразнее, по-моему, искать не в Великом княжестве литовском, а в северо-восточном Владимиро-Суздальском княжестве с финно-угорским населением, где задолго до монгольского завоевания (конкретно — со времен Андрея Боголюбского) пустила корни авторитарно-самодержавная политическая традиция.

А теперь — главный вопрос: правомерно ли вообще искать альтернативу этой традиции за ее пределами? Или, говоря иначе, в предшествовавших ей либо ей параллельных государственных или протогосударственных образованиях? Я лично думаю, что это не только не правомерно, но и не продуктивно. Альтернативу утвердившемуся типу государственности бессмысленно искать за его временными или пространственными границами, равно как и на ранних стадиях его формирования. Это, как мне уже приходилось говорить в другом месте и в другое время, примерно то же самое, что искать историческую альтернативу сталинскому режиму в свернутом Сталиным нэпе.

Альтернатива самодержавию вызревала в России *внутри* самого самодержавия, что свидетельствовало о его несамодостаточности. Политическая европеизация страны берет свое начало с указа Петра III о вольности дворянства и последовавших за ним жалованных грамот Екатерины II дворянству и горожанам. И дело здесь не только в освобождении высшего сословия от обязательной государственной службы, но и в том, что в стране впервые юридически закреплялись права сословий, включая право частной собственности. Причем закреплялись навсегда, «на вечные времена», что, по сути, являлось конституционным актом, который никто, включая самого самодержца, не вправе был отменить. И когда Павел I попробовал это сделать, то дворянство, на стороне которого теперь был закон, его устранило...

Михаил Афанасьев:

Но на «вечные времена» все равно ведь не получилось...

Игорь Клямкин:

Да, но чтобы прервать эту тенденцию, большевикам пришлось насильственно ликвидировать не только самодержавие, рухнувшее еще до их прихода к власти, но и дворянство, равно как и все другие сословия. Опираясь на архаичную доправовую культуру крестьянского большинства, они стали строить государство с чистого листа. Но можно ли отыскать альтернативу этой культуре в образе жизни финно-угорских племен и в тех порядках, которые еще до монголов устанавливали в будущей Московии Андрей Боголюбский, разгромивший и разграбивший Киев, и его последователи?

А теперь большевиков уже нет, и перед нами стоит вопрос о том, на какие политико-культурные тенденции в истории России могли бы опереться те, кто желает ее европеизации. Михаил Николаевич может, конечно, повторить свой довод, присутствующий в его докладе, о том, что помещичья собственность на



землю была узаконена Екатериной II за счет крестьян. Это так, но я говорю о европейской тенденции внутри доминантной самодержавной традиции. Тенденции, в которой были не только плюсы, но и очень существенные минусы. И вопрос заключается в том, на чем нам акцентировать внимание: на *правовом* характере этой тенденции, впервые распространившейся, повторяю, не только на дворян, но и на горожан, или на недостатках ее исторического воплощения.

Полагаю, что первое нам сегодня, когда едва ли не самой актуальной проблемой страны стало становление в ней правовой государственности, гораздо важнее. И потому я не стал бы вслед за Михаилом Николаевичем противопоставлять «правильные» реформы Александра II «неправильным» реформам Екатерины II. Я бы предложил рассматривать их как два этапа европеизации страны, ее движения к правовому типу государства. И добавил бы к ним этап третий, начало которого было ознаменовано октябрьским Манифестом 1905 года, означавшим, что юридически-правовой принцип впервые был поставлен выше принципа самодержавного. Такой мне видится линия исторической преемственности в современной европеизации России. Таким представляется мне в ней европейский тип исторического сознания.

Однако в этом, как и во многом другом, в нашей среде представления разнятся. Но это значит, что их надо продолжать обсуждать, внимательно выслушивая и обдумывая аргументы каждого. Диалог, по существу, в нашей среде только начинается. А ведь есть еще и интеллектуалы, которые обращаются к истории страны с прямо противоположной целью, а именно чтобы обосновать культурную неевропейскость России и предопределенность ее притязаний на особый цивилизационный статус. Так, может быть, в этом тоже кризис культуры?

На одном из следующих семинаров мы будем обсуждать доклад Алексея Алексеевича Кара-Мурзы, который посвящен как раз идеологической и культурной расколотости российского интеллектуального мира. Возможно, на этом семинаре получит отклик и мой вопрос. А сейчас я предоставляю возможность Михаилу Афанасьеву высказаться по поводу всего им услышанного.

Михаил Афанасьев:

«Я оппонирую не только традиционалистскому охранительному официозу, но и прогрессизму в духе Чаадаева»

Я здесь услышал очень многое. Почти на все хотелось бы как-то отреагировать. Но сказать нужно о главном. Поэтому, как мне ни жаль, я исключу из выступления историографические вопросы. Хотя очень хочется ответить и на прозвучавший тезис о бесперспективности древнерусской цивилизации, и на вопрос, было ли что возрождать на Руси в XV–XVI веках. Но я ничего этого сейчас делать не буду. Сосредоточусь именно на главном.

Начну с того критерия европейскости, который предложил нам Вадим Михайлович Межуев. Итак, утверждаю, что, согласно предложенному критерию, мы — Европа. Я помню еще советские учебники истории и знаю учебники, по которым сейчас учатся мои дети. Так вот, вопрос о том, почему и с какими последствиями исчез первый Рим, — это тот вопрос, который ставился и ставится перед всеми школьниками нашей страны. То есть мы обсуждаем его вместе со всеми европейцами, начиная со школьной скамьи.

При этом нас гораздо больше, чем других европейцев, занимают еще и вопросы о том, почему исчез второй Рим и почему исчез Рим третий. Что естественно, ибо для русских это особенно актуально. Но что касается интереса культурных людей к судьбе первого Рима и всевозможных проекций этой судьбы на свою

национальную историю, то по этому культурологическому критерию мы, безусловно, европейская страна. А дальше можно и нужно спорить о том, какая именно.

Следующий вопрос — о культурном детерминизме и модернизации. Моя позиция тут такая: даже если бы никакой европейскости в нас не было вовсе, у нас все равно были бы возможности для модернизации. Когда не лень такие возможности искать, найти их в своей культуре всегда можно. Дело в том, однако, что у нас отказ от действительной модернизации принято объяснять, оправдывать и обосновывать некой особостью нашей национальной культуры. Притом никакого позитивного определения этой особенности нет: от православия, самодержавия и народности остались лишь смутные тени и литературные аллюзии. В результате наша самоидентификация исключительно негативна: *Россия — не Европа*. Российская нация сегодня индоктринирована этой негативной идентичностью — и не только через СМИ, через «попсовую» культурологию, но и через образование. На мой взгляд, этой нагнетаемой негативной идентификации необходимо противостоять — активно и содержательно.

Эмиль Абрамович Паин возражает: не надо, мол, противопоставлять традиционалистскому мифу о нашей «особости» прогрессистский миф о нашей «европейскости». Но почему европейскость — это миф? Подобные декларации сами по себе ничего не опровергают и не доказывают. И так ли уж распространено в интеллектуальной среде такое противопоставление, чтобы его изобличать? Разве дело обстоит не наоборот? Отсюда, кстати, и не востребованность гигантского труда того же Милюкова при впечатляющих тиражах книг Гумилева.

Участники нашего семинара — все сплошь прогрессисты. И при этом большинство высказавшихся сегодня, насколько я уловил, склонны считать мифом доказываемое мною европейское происхождение русской культуры. В этом я усматриваю вольное или невольное следование отечественной интеллектуальной традиции, которую можно назвать чаадаевской. Так что концептуально я оппонирую не только традиционалистскому охранительному официозу, но и прогрессизму в духе Чаадаева.

Мы же все воспитаны на его «Философических письмах», пропитаны их пафосом, их тезами и парафразами. И если уж есть вековой русский прогрессистский миф, то это как раз чаадаевская философия. Философия, которая не устанавливает, а, наоборот, отрицает европейское начало русской культуры. Что же до работ Милюкова, Вавилова, Зализняка, Фроянова, на которых я основываю свою концепцию, то они совсем не похожи на «прогрессистскую жвачку» — ни по качеству идей и открытий, ни по степени их «разжеванности» нашей интеллектуальной средой.

Теперь по поводу тезиса, прозвучавшего в выступлении Натальи Евгеньевны Тихоновой. Дескать, негоже ученым заниматься идеологией, да и для масс она не актуальна. Что ж, разговор о национальной идентичности — это действительно большая идеология. Я полагаю, что всякая живая нация постоянно обсуждает, определяет и переопределяет свою идентичность. Полагаю также, что и для нас обсуждение и выбор национальной идентичности сегодня очень актуальны. Цена вопроса хорошо видна по объему задействованных правящей элитой ресурсов: колоссальные деньги вкачиваются в агитпроп, федеральные каналы телевидения постоянно тиражируют и нагнетают нужные идеологемы. Оно и понятно: негативная идентичность «Россия — не Европа» сегодня, по сути, единственное основание легитимности утвердившегося в стране режима. И если противостоять этому не актуально, то я уж, право, и не знаю, что может показаться актуальным для наших ученых обществоведов.

Ряд выступивших коллег поставили под вопрос наличие спроса и адресата на предлагаемый мною проект по новой концептуализации национальной политической культуры. В ответ сошлюсь на результаты уже упоминавшегося мной в докладе недавнего нашего исследования по элитам среднего ранга: сознание большинства их представителей ориентировано на европейский вектор развития страны. Да и в прозвучавших выступлениях можно найти прямые указания на спрос и адресат. Например, Наталья Евгеньевна насчитала 20% европейски ориентированных россиян. Позвольте спросить: пятая часть взрослого российского населения, притом весьма активная и продвинутая его часть — это для нас не адресат? Каждый пятый российский гражданин — это разве малый спрос?!

Общественное большинство создается тем или иным меньшинством. Либо мы создаем большинство, либо оно создается без нас. Вы, думаю, не хуже меня понимаете, что спрос — величина по определению не постоянная. Уже в постсоветскую эпоху политический спрос менялся. Спрос будет меняться и дальше, он уже меняется. И мы можем либо готовиться к его изменению и в этом изменении участвовать, либо предаваться катастрофическим ожиданиям.

РОССИЙСКАЯ МЕНТАЛЬНОСТЬ  
ДО И ПОСЛЕ СМЕРТИ «ДОЛЖНОГО»  
ОБСУЖДЕНИЕ ДОКЛАДА  
АНДРЕЯ ПЕЛИПЕНКО  
«„РУССКАЯ СИСТЕМА“ В КУЛЬТУРНОМ  
ИЗМЕРЕНИИ»

Игорь Клямкин:

Доклад Андрея Пелипенко «„Русская система“ в культурном измерении», который нам предстоит обсудить, написан строго по теме семинара. В докладе обрисованы и особенности российской культуры, и ее нынешнее кризисное состояние, и тип самого этого кризиса, однозначно интерпретируемого автором как кризис упадка, а не развития. Позиция Андрея Анатольевича жестко пессимистическая, что разительно отличает ее от позиции Михаила Афанасьева, представленной на предыдущем семинаре, и что предвещает, как можно предположить, интересную полемику.

Хочу обратить ваше внимание и еще на одно различие между двумя докладами. Существуют три аспекта интеллектуальной деятельности: во-первых, концептуальное описание прошлого и настоящего, во-вторых, прогнозирование будущего и, в-третьих, целеполагание, т.е. проектирование изменений. В творчестве отдельных мыслителей эти три аспекта не так часто представлены во всей совокупности, как, например, в марксизме. Вот и в докладах Афанасьева и Пелипенко мы находим только два из них. С той, однако, разницей, что у Афанасьева это описание и проект (без прогноза), а у Пелипенко — описание и прогноз (без проекта).

Предполагаю, что с такого рода избирательностью, проистекающей из особенностей мышления того или иного участника семинара, нам придется иметь дело и в дальнейшем. Возможно, кто-то ограничится даже одним лишь описанием культурных констант и культурной динамики, прогностических и проектных задач перед собой не ставя. И это я тоже считаю приемлемым, хотя формально это и будет выглядеть уходом от вопроса, вынесенного в название нашего семинара, потому что содержательное описание российской культурной реальности будет способствовать лучшему ее пониманию, без чего не может быть обоснованных прогнозов и проектов.

Короче говоря, давайте обсуждать представляемые доклады, оставаясь в границах тех исследовательских задач, которые ставят перед собой сами докладчики. В сегодняшнем случае, как я уже говорил, — это концептуальное описание российской культуры, природы переживаемого ею кризиса и прогноз его возможного исхода. Именно таковы тематические и содержательные рамки доклада, представленного нам Андреем Анатольевичем Пелипенко.

Андрей Пелипенко (главный научный сотрудник  
Российского института культурологии)

### **«РУССКАЯ СИСТЕМА» В КУЛЬТУРНОМ ИЗМЕРЕНИИ**

О чем поют солдаты, о том и дети спят.

*Автор неизвестен*

Этот разговор о «Русской системе» — часть гораздо более широкой и, в конечном счете, более важной темы, которой я на предыдущем семинаре уже касался, — темы глобального кризиса всей макрокультурной системы, связанной с утверждением и господством логоцентризма. Эта система, обязанная своим рождением осевому времени, презумпировала духовный Абсолют как сверх-иерархическую инстанцию (логос) с различными его изофункциональными коррелятами — источником всякого бытия. Сейчас на наших глазах происходит «схлопывание», стремительная деградация логоцентрической системы и ее историко-культурных и цивилизационных субдискурсов, среди которых видное место занимает концепт *Должного* как одного из ближайших коррелятов метафизического Абсолюта.

В разных ареалах «белой цивилизации» процесс заката логоцентризма приобретает свои особенные, задаваемые историческим контекстом черты. Но движение разными путями к единому финалу подтверждает универсальность процесса. Этот текст — штрихи к картине того, каким образом этот процесс протекает в России.

\* \* \*

Удачно введенный Ю. Пивоваровым и А. Фурсовым термин «Русская система» (в дальнейшем РС) зажил самостоятельной жизнью. Теперь он, помимо историко-публицистических контекстов, получил права гражданства также и в контекстах социологических, цивилизационистских, культурологических и даже философских. И это не случайно, поскольку данный термин кратко и точно схватывает самую суть той культурно-исторической целостности, которая при всей пестроте внешних проявлений демонстрирует неизменную воспроизводимость своих структурных оснований.

Однако эвристический потенциал термина РС обусловлен не только этим. Он обусловлен еще и тем, что в условиях парадигматического кризиса в исследованиях России указывает на возможность системного подхода, основанного на целостном, синтетическом видении культурно-исторической реальности. Реальности, не разъятой искусственно на традиционные дискурсивные области: социально-политическую, экономическую, военную, культурно-психологическую, религиозную, художественно-эстетическую и т.п.

Авторы термина рассматривают РС, главным образом, в историко-социологическом ключе. А что представляет собой РС в ракурсе более широком — теоретико-культурном? Могут ли что-либо прояснить в ее понимании обретающиеся «где-то рядом» такие термины, как «большевизм», «сталинизм», «тоталитаризм», «авторитаризм», «державность», «имперство» и некоторые другие? Позволяют ли они открыть или хотя бы приоткрыть секрет устойчивости РС, ее воспроизводимости вопреки, казалось бы, всем «практическим доводам» современности? Я в этом сильно сомневаюсь.

Как всякое синтетическое явление, РС многоаспектна и потому ускользает от кратких академических определений. Это связано в первую очередь с тем,

что РС объединяет в себе два онтологически разных среза бытия: ментальный и социально-исторический. Их синтез, в свою очередь, порождает определенный тип *исторического субъекта* — носителя специфического культурного сознания. Специфика же его заключается прежде всего в особом типе мифологизации реальности.

Тот или иной тип мифологизации присущ всякому без исключения типу культурного сознания, даже самому что ни на есть рациональному. Варьируются лишь характер и содержание мифа. При этом любая современная мифологизация представляет собой достаточно сложную констелляцию из мифологических напластований, каждое из которых восходит к тому или иному слою исторического опыта. Что же представляет собой российский случай?

Подробный анализ исторических и культурно-психологических обстоятельств, сформировавших мифологическую основу РС, увел бы нас слишком далеко от заявленной темы. Кроме того, об этих обстоятельствах уже много написано самыми разными исследователями и в том числе автором этих строк<sup>1</sup>. Поэтому обрисую мифологическую амальгаму, составляющую ментальную основу РС, в самом кратком и схематичном виде.

В глубинной основе всякого мифа лежит страх хаоса (его психическая основа восходит еще к временам антропогенеза) и, соответственно, всякая мифологическая конструкция есть формула его преодоления. Культура возникает там, где появляется *правило* (К. Леви-Строс). Инвариантным психологическим ядром мифообразования здесь выступает комплекс представлений, связанный с *сопричастностью (партиципацией) к источнику порядка*. В качестве последнего в экзистенциальном переживании человека на разных исторических этапах могут выступать как божественно-мистические силы, так и их сакрализуемые земные проекции и ипостаси — социальные инстанции. В этом смысле РС не изобрела ничего такого, чего бы не было в иных культурных системах, — древневосточной, средневековой и др. Специфика лишь в количественно-качественной конфигурации мифологем и ментальных установок вкупе с исторической судьбой этноса-носителя.

Как показывает мировой опыт, элементы РС могут устанавливаться поверх самых разнообразных этнокультурных традиций: взглянем на судьбу двух Корей или двух послевоенных Германий, на прошлом нашем семинаре уже упоминавшихся. Но ядерное качество РС нигде не воспроизводилось во всей своей полноте, кроме своего первоисточника. Эта оговорка важна, поскольку каждому отдельно взятому элементу РС легко находится аналог как в историческом прошлом, так и в современности, а на описание любого из них может последовать обиженная реплика: «А у них то же!» Верно, у них то же. Но по-другому, поскольку общая композиция элементов в РС уникальна.

Если РС — в сущности своей — есть мифологический комплекс, то в ней нельзя искать логики в ее обычном рационалистическом (европейском) понимании. Соположение отдельных мифологем в границах комплекса подчиняется совершенно иным, нежели логические, закономерностям, а сами эти мифологемы не верифицируются, т.е. их истинность не находит подтверждения ни в здравом

<sup>1</sup> Пелипенко А.А. 1) Восток и Запад: проблема культурогенеза русской ментальности // Российский цивилизационный космос (к 70-летию А.С. Ахиезера). М., 1999. Ч. 2: Россия в контексте мировых культур; 2) Россия: за гранью исторического предназначения // Труды конференции «Информационные технологии в науке, образовании, телекоммуникации, бизнесе». Ялта; Гурзуф, 2002; 3) Печальная диалектика российской цивилизации // Россия как цивилизация: Устойчивое и изменчивое. М., 2007 и др.



смысле, ни в историческом опыте. Психологической основой ключевых мифологем, лежащих в основе РС, является особый режим установления партиципационных отношений с источником порядка, при котором сознание индивидуума априорно полагает себя как часть по отношению к внеположенному целому. В силу сложной амальгамы культурно-исторических факторов такая установка прочно (если не намертво) закрепляется в народном сознании, определяя исторический генезис форм социального порядка равно как и структуру ценностей, и границы вариативности культурной парадигматики.

Порыв к слиянию с чем-то большим, над- и сверхчеловеческим, закрепляясь в ментальности, включающей в себя как сознательную, так и бессознательную сферы, превратился в культурно-антропологическую константу, воспроизводящую самое себя наперекор любым индивидуальным и групповым представлениям и убеждениям. Этот, говоря ненаучным языком оккультизма, эгрегор живет самостоятельной жизнью, до известной степени не завися от ментальных настроений субъектов-носителей. Если источник порядка имеет сверхчеловеческое измерение, то он в принципе не может быть инкорпорирован внутрь ментальности субъекта: она просто не способна его вместить в его иррациональном величии и непостижимости. Тем самым блокируется возможность возникновения источника порядка внутри ментальности самого индивидуума. И многократно отмеченное стремление к безответственности, уваливанию от выбора, делегирование прав «наверх», умственная лень, «придуривание», бытовой идиотизм, тупое безразличие ко всему — всего лишь социально-психологические проекции этой глубинной диспозиции.

Если индивидуум не имеет источника порядка внутри, то он в принципе не способен к развитию в себе *личностного начала*. Путь к самодостаточности и, соответственно, к внутренней свободе для него закрыт. А потому *рабы могут терпеть все, кроме свободы*. Ибо свобода для раба, лишённого внешнего регулятива, оборачивается хаосом.

В России, где архаический слой ментальности слишком долго пребывал в состоянии, минимально уравновешенном культурой большого общества, страх хаоса превратился в тяжелейший невроз культурного сознания. Речь не идет лишь о внешних, социальных проявлениях хаоса: от варварской «волюшки вольной» до мародерства и погромов. Субъект РС боится, прежде всего, хаоса внутреннего, той необузданной стихии раскультирования, которая — стоит лишь внешней контролирующей инстанции на миг отвернуться — грозит вырваться наружу. Отсюда и ужас пресловутого «бессмысленного и беспощадного» русского бунта, которым истеричная интеллигенция не устает пугать общество.

Но Пушкин был неправ: бунт не бывает бессмысленным. Психологическое природнение к хаосу в ходе бунта — это начальный акт ритуального обновления мира. «До основания, а затем...» — самое точное определение психологического режима партиципации в бунте. «Тащи рояль на улицу!» — призывал Маяковский. Неважно, что будет исполняться, какая именно музыка. Главное — «чтоб шум, чтоб гам!».

А после такого «обновляющего» бунта РС воспроизводится в изменившейся форме и как и прежде выстраивается под «малых сих»: самоактивная, самодостаточная личность здесь всегда маргинальна и подозрительна и потому безжалостно подавляема. Это вполне объяснимо: личность, имеющая источник порядка внутри себя, не испытывает необходимости в источнике внешнем, особенно когда последний жестко навязывает свои репрессивные регуляции. Отсюда, разумеется, не следует, что в отечественной истории не было личностей. Еще как были!

Но в РС личностное начало обречено проявлять себя вопреки ее системообразующим характеристикам, вечно плыть против течения и к тому же «в грязной воде» (Е. Лец). А принцип *творческой самореализации* обречен на подавление навязываемой парадигмой *служения*.

Эта ситуация не может быть изменена в исторических границах РС. Глубинные режимы бегства от хаоса на путях установления партиципационных отношений, подобно видовым границам в биологии, жестко разделяют исторические типы ментальности. Между ними нет, и в принципе *не может быть* никакого синтеза, паллиатива или консенсуса. И потому идея единых общечеловеческих ценностей — чистейший миф.

Когда полемика между сторонниками личностного и антиличностного начал (в случае РС это полемика между «либералами» и «державниками») доходит до рефлексии последних ценностных оснований, то обе стороны оказываются одинаково беспомощными в аргументации своей позиции, ибо становятся на зыбкую почву не прорефлектированных априорных установок. Установки эти, мифологические по своей сути, не могут быть подкреплены или обоснованы какими-либо внешними аргументами, но зато на них живо отзывается душа. Такие споры, повторю, к «консенсусу» никогда не вели и не ведут.

В реальной истории «консенсус» может установиться тогда и *только тогда*, когда одна из парадигм побеждает и подавляет другую и побежденная модель *смирится* со своим подавлением. Так произошло в свое время в Западной Европе. Там личностная парадигма в три этапа (Ренессанс, Реформация, Просвещение) победила партиципацию к внешнему источнику порядка в виде христианского духовного Абсолюта и его земных социоцентрических проекций и навязала себя *всему* обществу, состоящему, как и всякое другое, мягко говоря, отнюдь не из одних личностей.

В РС подавление личностного начала превращается в одно из главных свидетельств общественного раскола и невозможности устранить его иным способом<sup>2</sup>. Между тем по мере удаления от Средневековья роль личности как ментально-культурного типа неуклонно возрастает. Это делает РС все более неадекватной историческому мейнстриму. В отдельных секторах социальной жизни РС идет на вынужденные уступки, но стоит ей хотя бы немного тактически укрепить свои позиции, как она моментально откатывается на рубеж максимально приемлемого для соответствующей исторической ситуации уровня подавления личностного начала.

Неизбывный раскол по самым глубинным ментальным основаниям не только придал отечественной социокультурной системе черты кентавричности (Н. Бердяев), но и сам закрепился в коллективном подсознании как *адресат партиципационных устремлений* и, соответственно, как бессознательная *формула идентичности*. Изуродованное дурной исторической наследственностью сознание не способно жить и мыслить себя вне раскола, вне противостояния априорно отчуждаемому и отторгаемому Иному<sup>3</sup>. Рудименты мироощущения,

<sup>2</sup> Этот термин, введенный А.С. Ахиезером, нельзя признать в полной мере удачным хотя бы из-за его совпадения с конкретным историческим событием — церковным расколом XVII века. Кроме того, о расколе можно говорить лишь в случае, когда ему предшествует некое состояние целостности, каковой в российской истории никогда не было. Однако, оставив придирки, следует признать, что более точного термина пока не найдено.

<sup>3</sup> Анализ «конституирующего Иного» см.: Нойманн И. Использование «Другого»: Образы Востока в формировании европейских идентичностей. М., 2004. Сам термин введен указанным автором в работе: Russia as Central Europe's Constituting Other // East European Politics and Societies. 1993. Vol. 7. № 2. P. 349–360.

основанного на неприятии чужого, ненависти к своему «неправильному» двойнику — общеантропологическая константа, восходящая еще по меньшей мере к архантропам. И тот, кто держит палец на этой кнопке, получает почти универсальные возможности манипулирования массовым сознанием, всякий раз «переводя стрелку» на чужака. В РС так происходило всегда и происходит до сих пор.

Если в нормально развивающейся системе конструктивные противоречия выступают имманентным источником развития, то в системе, подобной РС, их место занимают противоречия деструктивные, порождающие, соответственно, *суррогат* такого источника. Российской раскол между личностным и антиличностным началом и есть такой суррогат. Воспроизводимые им на каждом витке истории противоречия не рожают развития в собственном смысле: бесконечное «перетягивание каната» лишь косвенным образом открывает возможность для динамики в тех или иных секторах общественной жизни. Поэтому развитие в русле общеисторического мейнстрима (не будем отвлекаться на спор с релятивистами) здесь всегда стохастично, бессистемно и, не имея под собой твердой почвы, чревато попятными движениями, каковые мы постоянно наблюдаем в отечественной истории. Кроме того, раскол проходит и через саму человеческую экзистенцию, порождая расколотое сознание.

Понятие «народ» принято считать ненаучным, и это в целом справедливо: серьезные авторы не пользуются им в социологическом анализе. Однако если понимать народ не как абстрактную сумму индивидуумов и уж тем более не как непросвещенную и неспособную к адекватной рефлексии массу, а как *ситуационную сумму определенных моделей социального поведения*, то это понятие может иметь вполне корректное научное употребление. К примеру, когда некто создает в какой-либо сфере деятельности свой специализированный культурный продукт — слепок его неповторимой индивидуальности, — то он проявляет личностное начало. Если же этот некто в другом секторе своей ментальности и социокультурных практик (например, электоральные предпочтения, сопричастность к стереотипам массового поведения и т.п.) мыслит и поступает «как все», то, стало быть, в этом секторе своих проявлений он — часть народа.

А сам народ — это, повторю, не сумма индивидуумов, а набор имперсональных программ, сценариев и стереотипов мифообразования и соответствующих им форм социального поведения и других практик. Индивидуумы же являются лишь ситуационными (для многих, впрочем, эта ситуационность заполняет всю жизнь) проводниками, агентами-исполнителями этих приходящих как бы извне программ. Кстати, смутное осознание этого обстоятельства понуждает стихийную массовую интуицию трактовать образ народа исключительно в метафизической и подчеркнуто имперсональной оптике. Именно в этом качестве народ и присутствует в автореферентном мифе РС.

Народ — это человек толпы, латентно живущий в каждом отдельном индивидууме, т.е. это то, что надо из себя выдавить, чтобы стать личностью. У народа обезьянья душа. Она не помнит того, что было вчера, но зато помнит то, чего вообще не было сто, двести или пятьсот лет назад. Живя сегодняшним днем, она принципиально не способна адекватно осмыслить прошлое и панически боится *исторически конкретного* будущего. Источником, направляющим поведение народа, выступает не интеллект, а психическое поле человеческой массы. Народ можно бесконечно обманывать одними и теми же «дурилками»; главное, чтобы исходили они всякий раз от нового властного субъекта, знаменующего собой ритуальное обновление мира.

## Мифосемантика РС

Здесь мы подходим к вопросу о том, в какой семантике понимается источник порядка в РС. В ходе многовекового христианско-языческого симбиоза (в более широком, нежели историко-религиозное, значении этих слов) априорная, а потому смутная идея порядка откристаллизовалась в синкретическом мифо-семантическом комплексе *Власть/Должное*. Элементы этой пары не связаны между собой ни логической, ни иерархической связью. Не являются они и просто рядоположенными в отношении некоего общего семантического знаменателя. Они представляют собой диффузное соположение (сопряжение) размытых мифологических комплексов, между которыми с легкостью проходит взаимный ситуационный обмен элементами, каждый из которых в зависимости от контекста является сознанию в модальности то означающего, то означаемого.

Особенность этого чрезвычайно архаичного способа смыслообразования не только в том, что несущей конструкцией картины мира выступают «доминантные символы» в тэрнеровском понимании<sup>4</sup>, но и в том, что здесь, как и на ранней стадии онтогенетического генезиса восприятия/мышления, бессознательное формирование образов подчиняется закону *симметричной семиотики*. Еще П. Рикер на материале психоанализа<sup>5</sup> обнаружил, что образы снов обладают формальными свойствами знаков, произвольно замещающих и обозначающих друг друга. Так родилась концепция *семиотики образов*, которая, в отличие от классической семиотики знаков, полностью симметрична. То есть всякий из взаимозамещающих образов может оказаться как в позиции знака, так и в позиции означаемого. Дальнейшие исследования показали, что, поскольку почти любое слово языка потенциально многозначно, отбор подходящего значения может осуществляться по способности соответствующего образа замещать/дополнять образы значений контекста.

В мифологии РС Власть и Должное составляют семантическую амальгаму, компоненты которой связаны отношениями взаимодополнения и взаимозамещения: границу между ними невозможно провести в принципе. И даже умирая, этот мифосемантический комплекс не утрачивает в полной мере своего синкретизма.

Власть в РС — это не характеристика политического субъекта и не обозначение соответствующего типа социальных отношений. И даже не сумма первого и второго. Это категория мистико-космологическая, глубоко сакральная, поскольку по сути своей является первопричиной всякой культурной упорядоченности.

Характерно, что отдельный индивидуум с его субъективной волей во всех контекстах, где речь не идет о *служении*, понимается исключительно как *источник беспорядка*. Даже гений может оцениваться позитивно лишь тогда, когда его субъективность каким-то внешним, формальным и принудительным образом «упакована» в оболочку служения или задним числом осмыслена подобным образом. Выполняя генеральную функцию всеобщего источника внешнего порядка для подвластного, Власть обладает набором устойчиво воспроизводящихся в истории свойств. Она:

- **беспредпосылочна и метафизична.** Она творит самое себя, онтологически довлеет всему и представляет собой волящую себя волю. Подобно теологическому Абсолюту, она самопричинна и самодостаточна. Власть «истекает» в мир по принципу эманации, уровни которой маркируются иерархическим статусом «государевых людей», парадоксальным образом сочетающих в себе земное, человеческое (подчас даже слишком челове-

<sup>4</sup> Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 33–34.

<sup>5</sup> Рикер П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1996.

ское) начало с началом Властным, сакрально-метафизическим. В предельно гротескном виде это качество проявилось в раннем и сталинском большевизме, когда одряхлевший мифотворческий потенциал православной монархии был «освежен» семантикой обожествляемых вождей;

- **обретается вне любых имманентных обществу институтов, отношений и традиций.** Потому она пребывает *над* законом. Поскольку закон «от власти», а не от общественного договора, то, разумеется, для самой власти закон не писан. Законы Хаммурапи — не для самого Хаммурапи. Интересно, приходило ли кому-либо из современников в голову проверять на соответствие закону поступки тов. Сталина? Неподсудность Власти — в известном смысле ключевой момент ее сакрализации в обществе. С каким остервенением система отмазывает от наказания своих! Даже самых мелких начальников! За преступления против подвластного Власть не наказуема. И дело здесь не в банальной клановой солидарности — в условиях общей эрозии морали грош ей цена. Просто если создать прецедент ответственности Власти (почти неважно, какого уровня) перед законом — прощай, сакральный статус. Со всеми вытекающими отсюда последствиями. Более того, именно через злодеяния Власть и верифицирует свой сакральный космологический статус. Если Власть подчиняется земным законам, то это свидетельствует о том, что она слаба, ущербна и в конечном счете неподлинна;
- **внеморальна.** Как и во всяком доосевом мифологическом комплексе, космологический аспект очевидным образом преобладает в РС над этическим. Последний обнаруживает себя лишь ситуационно, тогда как космология абсолютна и метафизична. Христианство как религия спасения эту диспозицию переворачивает: источником порядка становится этическое начало. Однако в русском (и не только) православии мироупорядочивающая роль этического начала либо искажается, сводясь к проповеди смирения, аскетизма и самоуничтожения, либо вовсе отодвигается в сторону. Те же добродетели превозносило и морализаторство коммунистической квазирелигии, обесценивая остальные перед космизирующим волюнтаризмом Власти. «Может ли наша власть обманывать американцев? — Может, потому что это *наша* Власть!». Воля сакральной инстанции выше относительных моральных критериев и им не подотчетна. Православие лишь нашло этой доосевой ментальной установке оправдание в духе «византийской логики»: «Все, кроме нас, — варвары. У варвара нет морали. Стало быть, моральное поведение с варваром невозможно»;
- **иррациональна.** Когда мы с удивлением замечаем, как человек, назначенный начальником, *мгновенно* теряет способность понимать элементарные вещи, то этот начальственный идиотизм, как правило, понимается в неких совершенно иных, нежели обычная бытовая глупость, обертонах. В этом идиотизме культура акцентирует нечто родственное священному безумию, где за оболочкой невежества и самодурства скрывается таинственная и недоступная для простых смертных мудрость. Непостижимость Власти, алогизм ее высказываний и иррациональность поведения — ключевой код ее трансцендентности по отношению к имманентному и потому профанному бытовому и историческому опыту. Впрочем, в контексте сопричастности к Власти и сам этот опыт в своем осознании приобретает иррациональные черты. Воля Власти как античный фатум или как воля христианского Бога непредсказуема и непостижима. Попытка ее постичь или рационалисти-



чески проанализировать — вызов системе. Подавлять подобные вызовы система, однако, сейчас уже не в состоянии. Остается лишь высокомерно их игнорировать;

- **персонифицирована.** Помимо двух набивших оскомину общеизвестных русских вопросов, есть и третий: «Кто? Кто будет?» И хоть кол на голове теши — не докажешь, что внутри РС вопрос «кто?» почти несуществен, ибо *личностей* в системе нет по определению, и что вопрос этот имеет значение лишь в масштабе сиюминутных конъюнктур властных отношений. Парадоксальным образом Власть, будучи в РС универсально персонифицированной, неизменно отторгает личностное начало. Образ Власти представляется как *лицо(имярек)-служащее-Должному*. Сакрален не человек и даже не трон, но *человек-сидящий-на-троне*. Стало быть, Власть в РС — это не безличная совокупность властных отношений и даже не субъект власти как таковой. Это *субъект-осуществляющий-властные функции*. В извечно навивном вопрошании «кто?» слышится мистическое ожидание чуда *преображения* Власти. Мифологический взгляд тщится углядеть в новой персоне *культурного героя-мессию*, спасающего погрязший во зле и беспорядке мир, который, разумеется, совпадает в своих границах с Россией. Потому что остальной мир полагается неисправимым вообще. И начинается новый цикл: светлые надежды — обожание (восторженное прославление) — слепое игнорирование несоответствий ожиданий и реальности — разочарование и недовольство — презрение и ненависть — инверсивное поношение. Богатейшим иллюстративным материалом здесь могут послужить судьбы всех российских и советских властителей;
- **амбивалентна.** Исполняя по мере сил свою космологическую функцию, Власть, будучи абсолютно всемогущей и относительно вездесущей, являет себя подвластному в глубоко амбивалентном виде. Она — и податель благ, и источник зла и насилия. И дело здесь куда глубже, чем обычно оно представляется. Амбивалентность сакральных космологических сил восходит к ранним неолитическим религиям. А глубинная семантика идеологических шаблонов типа «Родина-мать» или «Отец народа» отсылает еще к верхнему палеолиту, где началось разделение управляющих миром психических энергий на верхние (женские) и нижние (мужские). В дальнейшем диспозиции неолитических религий претерпели многочисленные и многообразные трансформации, но коренной признак верховного неолитического божества (неважно, мужского или женского), т.е. его способность непредсказуемым образом поворачиваться к подвластному человеку то светлой, то темной своей стороной, прочно засел в глубоких слоях культурно-исторической памяти. Царь-злодей остается и «батюшкой», и заступником, и никакие его злодеяния не способны поколебать его статус «великого государя». Хрестоматийный пример — мифологизированный образ тов. Сталина, венчающий собой галерею сакрализованных тиранов российской истории.

Главная фобия для подвластного — ужас безвластия, ибо он и есть совершеннейшее воплощение древнего Хаоса. Потому Власти прощается все. Точнее, любое осуждение ее злодеяний психологически блокируется, а любое исходящее от нее насилие заранее оправдывается. Потому в ситуации безвыходного конфликта с Властью (невозможность выполнить ее деспотические требования, неспособность в каких-то пунктах совместить сценарии служения с архаическими родовыми традициями и прочие ситуации, когда «дальше так жить нельзя») подвластный человек предпочитает наложить руки на себя, но не восстать против властной воли.

Поскольку поднять руку на Власть в РС — дело почти невозможное, Власть эта, избалованная скотской покорностью населения, может позволить себе куда больше, чем ее иносистемные коллеги. Но именно в силу этого она рано или поздно окончательно теряет чувство реальности. А ведь именно оно-то и выступает единственным спасением для Властного субъекта, который *в принципе* неспособен умерить свой напор на эту самую реальность: неостановимую внешнюю экспансию и бесконечное усиление прессинга на подвластных.

Ахиллесова пята русской Власти — неумение останавливаться по-хорошему. При этом в своей иррациональной самонадеянности она не признает не только имманентных законов общества, но и законов природы. «Течет вода Угрюм-реки, куда велят большевики» (шутка).

В закатные эпохи своеобразный мазохизм подвластного приобретает гротескные, трагикомические черты. При всей очевидности ответа на сакраментальный вопрос «кто виноват?», ответ этот в сознание не впускается. Конфигурация мифологического сознания «перехватывает» и перенаправляет его в «горизонтальную» плоскость. Все друг на друга шипят, все обозлены и недовольны, никто никому не верит и очевидный трюизм о том, что «надо менять систему», прекрасно уживается с уныло-депрессивным бредом: «Во всем виноваты враги». Единственная форма, в которой подвластный человек может выразить свой *индивидуальный* протест — это самопожертвование, которое означает полнейшую партиципацию к сакральной идее при частном несогласии с ее ситуативно-конкретным воплощением в тех или иных поступках Власти. Это мистическое жертвенное самоотречение — одна из сторон непостижимой извне «русской духовности» и пресловутой «загадочности русской души».

А что же есть в РС Должное? О значении для отечественной культуры оппозиции *Должное-Сущее* написано очень много. Поэтому ограничусь лишь самыми краткими замечаниями.

Мифосемантический комплекс Должного наложился на архаическую основу властных отношений в эпоху утверждения на Руси христианства и установления институтов большого общества поверх «неперелопаченной» архаики. Метафизическое Должное как неизреченный идеал идеалов заменил стихийное языческое бытование уже упоминавшейся мной парадигмой служения, в чем и обретается до сих пор навязываемый подвластному смысл его (подвластного) существования. Но большое общество, одухотворенное к тому же христианской эсхатологией, не может на манер языческого жить без цели. В качестве таковой выкристаллизовывается *идеократический проект* и его геополитическое воплощение — *империя*<sup>6</sup>.

Империя (Родина, страна, государство, держава) — не просто мифосемантический коррелят Власти. Это медиатор, связующий ее мистическую ипостась с миром сущим, миром презренной реальности. Эта онтологически неполная и ущербная историческая реальность преобразуется в нечто *действительное*, лишь будучи заключенной в сакральное пространство империи. А потому идеократическая империя — по понятию своему — всемирна. В идеальном плане она является таковой изначально, в плане же историческом ей предстоит таковой стать. Формулируется «великая цель», которой, разумеется, предстоит раствориться в средствах. Так эсхатологическая перспектива переводится из духовного

<sup>6</sup> Термин «империя» в данном контексте употребляется исключительно как обозначение конкретно-исторических воплощений идеократических проектов. Империи колониальные — явления принципиально иной природы. Разъяснения по этому поводу см. в упомянутых публикациях автора.

плана в исторический, и на метафизическом горизонте появляется точка притяжения, к которой устремляются бесконечные усилия и жертвы подвластного, а парадигма служения наполняется конкретным содержанием.

### После 1991 года

После того, как в 1917 году обветшавший и изъеденный эрозией буржуазности идеократический проект православной монархии<sup>7</sup> претерпел инверсию и обновился в форме марксистско-большевистской идеологии мировой революции, ресурса обновленной мифосемантики хватило еще на 70 с лишним лет. Главное, что произошло в богоспасаемом отечестве после 1991 года, — это *смерть Должного*. Коммунистическая идея как «аттрактор» служения была его *последней* исторической версией. Содержание коммунистической идеологии было в позднесоветские времена откровенно презираемо, над ним смеялись, а единицы искренне верящих в коммунизм считались придурками. Профессиональные проводники в «светлое будущее», которые в большинстве своем, начиная по меньшей мере с середины 1950-х, не верили ни в бога, ни в черта, — не в счет.

Однако в постперестроечную эпоху выяснилось, что функции коммунистической идеологии не сводились исключительно к декларируемому ею содержанию. Она выполняла также и формально интегративные задачи, не говоря уже о том, что она при всей своей абсурдности, семантизировала органически необходимый для подобного типа общества *эсхатологический полюс* в картине мира и тем самым направляла и оправдывала парадигму служения всеобщему «Мы». И это никоим образом не противоречило тотальной разобщенности общества и незащищенности каждого перед молохом Власти.

Но крот истории в очередной раз взмахнул лопатой, и заедающее чужой исторический век средневековое Должное лопнуло, после недолгой перестроечной агонии, как мыльный пузырь<sup>8</sup>. Парадигма служения обесмыслилась. Сакральная эсхатология выдохлась окончательно, и мифический «свет в конце тоннеля» погас.

Человек РС оказался один на один с дурной наследственностью мироотречения, не уравновешенной более никакими оптимистическими перспективами. Последние не могут создаваться искусственно, и потому поиски с фонарями «национальной идеи» завершились закономерным конфузом. Служить больше некому и незачем, и оттого начавшаяся еще в 1970-х годах общая деградация культурно-цивилизационной среды РС после распада СССР приобрела обвальный характер. И наступила «камуфляжная» эпоха.

Дело не в дурновкусной моде на силовиковое хаки в одежде. Дело в том, что сущности и действительные культурные смыслы окончательно растворились под разнообразными камуфляжными обертками: от оруэлловских демагогических перевертышей до дичайшей эклектики православно-большевистско-нацистского имперства. Что, впрочем, не удивительно: когда крот истории выбрасывает на поверхность очередную порцию земли, вся позитивная мифосемантика, то бишь идеологические прикрытия, облетают, как с белых яблонь дым, и сущность РС предстает, как сказал классик, «в подлинности голой», т.е. в виде самодовлеющей волящей себя воли.

<sup>7</sup> В этом же году православные иерархи обсуждали на Соборе перспективы установления православного креста над Константинополем.

<sup>8</sup> На то были, разумеется, не только внутренние, но и внешние, макроисторические причины, связанные, в частности, с глобальными культурно-цивилизационными взаимоотношениями по оси Восток–Запад. Но это особая тема.

Одним из продуктов камуфляжной эпохи стала обострившаяся и эмоционально напряженная полемика сталинистов-державников с либералами-гуманистами о том, позволительно ли приносить человеческую жизнь в жертву государственным интересам. Но на метафизическом уровне, как я уже говорил, спор этот решения не имеет. Последние аргументы в нем в равной степени иррациональны и сводятся в тупиковому противупору: «Можно, потому что так надо» и «нельзя, потому что нельзя». Экзистенциально-ценностные установки всегда апеллируют к мифу, а миф нечувствителен к любым контраргументам, и в особенности — к «чужим» мифам. Между антиличностной партиципацией к целому (проще говоря, к Большаку) и личностной партиципацией к себе как высшей и последней целостности, не может быть никаких паллиаций. Решение данного спора возможно лишь на прагматическом уровне, когда, рассеивая туман абстрактных метафизических рассуждений, мысль отвечает на вопросы: *о жизни какого человека идет речь? в каком государстве? на какой исторической стадии? во имя каких конкретных ценностей?*

С историко-прагматической точки зрения позиция подавления личности в угоду каким угодно государственным интересам является ущербной, ибо направлена против общего течения истории, где значение личности неуклонно возрастает<sup>9</sup>. Любая система, идущая против этого мейнстрима, в исторической перспективе нежизнеспособна. Но пока РС окончательно не отошла в небытие, торговля по вопросу о тех ценностях, во «имя которых можно...», в принципе бессмысленна, поскольку направляет мысль на ложный путь.

Дело в том, что отношение к человеку и к подвластному вообще, как к расходному материалу, для РС во все времена — не средство, а цель. Ибо величие идеократического проекта, симулякры которого тщится изобрести нынешняя российская власть, измеряется не степенью его осуществления (величие идеи всегда обратно пропорционально мере ее осуществимости), а исключительно масштабом принесенных жертв. РС в буквальном смысле питается энергией приносимых ей человеческих жизней. Исторический же результат этих жертвоприношений, будь то несметные миллионы ваньков в серых шинелях, перемолотых бесчисленными российскими войнами, или измеряемые тоннами лагерной пыли издержки строительства социализма, либо действительно великие военные победы (как победа в Великой Отечественной войне), отходит на второй план<sup>10</sup>.

РС никогда ничему не служит и всегда, довлея сама себе, выступает абсолютной и самодостаточной матрицей социального и, шире, цивилизационного порядка. Поэтому на вопрос «ради чего?» РС и в камуфляжную эпоху ответа не даст и не даст никогда, и никакие на сей счет споры ничего здесь изменить не могут. Хотя, разумеется, в демагогических имитациях такого ответа недостатка нет.

Беспомощность симулякров почившего Должного очевидна хотя бы из неспособности власти выстроить хоть сколь-нибудь убедительный образ будущего. Все греющие душу малых сих мифологемы перемешаны в коктейле под названием «Славное прошлое», о котором, как о всяком покойнике, дозволено говорить либо хорошо, либо ничего. Из невинно-кокетливых ностальгических заигрываний

<sup>9</sup> В современной западной цивилизации эта тенденция достигла своего предела, и порожденные таким положением дел проблемы, похоже, требуют начала движения в обратном направлении.

<sup>10</sup> Так, в мифо-идеологическом комплексе Великой победы, ставшей в советские времена настоящим языческим культом, чудовищность жертв, подлинный масштаб которых до сих пор скрывается, послужила главным фактором дополнительной легитимации РС в ее сталинском варианте в глазах подвластных.

с «совком» в середине 1990-х годов в условиях мифологического вакуума развился тяжелый ностальгический невроз. И он не менее явственно свидетельствует об агонии РС со своими «старыми песнями о главном», чем выкладки экономистов, демографов и социологов.

Не следует думать, что симулякры Должного изобретаются сегодняшним властным субъектом исключительно «для быдла», что сам он абсолютно прагматичен, что никаких ценностей кроме денег и, разумеется, самой власти для него не существует. Это верно лишь отчасти. Разумеется, нынешний властный субъект далек от завиральных идей мирового господства. Об идеократии говорить не приходится хотя бы потому, что никаких идей у властного субъекта сейчас нет и взяться им неоткуда. Однако, гоняя «для быдла» заезженную пластинку имперских мифов о вражеском окружении, о том, что «нас все обижают» и что Россия, несмотря ни на что, *über alles*, властный субъект лишь одной частью своего сознания понимает всю пустоту и бесплодность подобных демагогом (предлагаю узаконить этот произвольный неологизм в качестве термина). В другой же части того же сознания он не может избавиться и от психологической наследственности традиционного властного субъекта РС.

Одних наворованных миллиардов мало. Нужно еще и *это*. Хотя бы немного, хотя бы чуть-чуть, хотя бы понарошку, хотя бы только на уровне слов и понтов (терпеть не могу приклатненную лексику, то тут лучшего слова не подберешь). И ради сладостных переживаний *себя-в-мифе* можно пожертвовать презренными рациональными резонами. Но ввиду нарастающей неадекватности такого поведения жертвы эти уведут исторически нисходящую линию РС в катастрофический сценарий.

По сути, катастрофой был для России/СССР весь прошлый век. В оценке глубинных, скрытых внешними историческими обстоятельствами самоорганизационных мотивов этого периода я полностью согласен с моим коллегой, здесь присутствующим, Игорем Яковенко: чудовищные жертвы были ни чем иным, как *формой самоуничтожения нежизнеспособной и не имеющей исторических перспектив системы*. И дело не в том, что коммунистический проект был отвергнут миром, а в том, что РС по самой своей культурно-антропологической парадигме и типу мифообразования остро неадекватна своим собственным универсалистским претензиям. А последние, в свою очередь, неадекватны ценностным диспозициям современного мира. Потому РС оказывается:

- внутренне нежизнеспособной;
- неконкурентоспособной во внешнем культурно-цивилизационном контексте;
- не способной к развитию и самоизменению.

### Перспективы

Распад СССР, переломивший хребет РС, был первым этапом распада геополитической империи<sup>11</sup>. После этого маятник истории закономерным образом качнулся в сторону стабилизации. Но стоило России как ужатому формату СССР лишь немного отодвинуться от края исторической пропасти, как имперские комплексы РС взыграли с новой силой. Так была пройдена, по-видимому, *последняя* историческая развилка, дававшая шанс выйти из РС без глобальных потрясений.

<sup>11</sup> В советские времена слово «империя» применительно к СССР было под запретом, что, разумеется, не меняет сути дела.



Упустив этот шанс, Россия окончательно лишилась возможности запрыгнуть на подножку стремительно набирающего скорость поезда истории<sup>12</sup>. Будущего у РС нет, и потому дальнейший распад России, по-видимому, неизбежен. Культурно-психологический потенциал интеграции на наших глазах схлопывается, как шагреновая кожа, а на другой чаше весов нет ничего, кроме инерции, страха неопределенности и краткосрочных обстоятельств политико-экономического характера.

Близок момент, когда хаос, порождаемый самой Властью, перевесит страх хаоса безвластия. И тогда вмиг порвутся незримые нити партиципационных зависимостей: «Отец наш окажется не отцом, а сукою». По внешне непонятым причинам перестанут выполняться свирепые приказы, преданные псы оскалятся на своих хозяев, верные холопы побегут врассыпную, а наркотик имперских мифов перестанет опьянять массовое сознание.

Уже сейчас трудно не заметить, что морда усатого кучера роскошной Золушкиной кареты начинает приобретать зловещие крысиные черты, а в самой карете становится слишком много тыквенных семечек. Для умирающих империй крот истории роет в стахановском темпе. А как все это будет происходить, каков будет рисунок распада — не знает никто, да это и неважно.

Жизнь в историческом императиве окончилась для РС с поражением в холодной войне и завершением миссии глобального противостояния Западу. Дальнейшее диктуется имманентной диалектикой РС как таковой со всеми ее прихотливыми извивами и случайностями. Главное, однако, то, что, перефразируя известного киногероя, РС живет не «в клозетах, а в головах». Распад России сам по себе автоматически от этой наследственности их не очистит, но «всего лишь» даст еще один шанс, уже в гораздо более скромном геополитическом формате, перестроиться на *личностно ориентированный* путь, *принципиально несовместимый с метастазами РС*.

Если же для такой перестройки (не в горбачевском, разумеется, смысле) силенок не хватит, и РС и в этом формате<sup>13</sup> сумеет себя сохранить, тогда нас ждет «византийский» сценарий со всеми вытекающими из него печальными последствиями.

Игорь Клямкин:

Сейчас мы сможем задать Андрею Анатольевичу свои вопросы. Пользуясь правом ведущего, я сделаю это первым. У меня есть три вопроса.

Первый из них касается вашего тезиса, что в «Русской системе» источник порядка находится не внутри ментальности человека, а вне нее. Но в этом, как вы сами же отмечаете, ничего уникального нет, это свойственно всем архаичным культурам. Тем не менее «Русская система» выступает в докладе чуть ли не эталонном, в котором архаика представлена наиболее полным и концентрированным набором элементов, что и сообщает этой системе особое культурное качество.

<sup>12</sup> Здесь уместно вспомнить о том, что в российском общественном сознании так и не укоренилась идея *историзма*. Сознание это не только остается по сути своей фольклорно-мифологическим, но и всякие попытки «вписаться в историю» вызывают глубокое бессознательное отторжение. Потому к известной сентенции, что «имперский этнос не имеет нации», можно добавить, что он не имеет и исторического самосознания. Об этом удачно сказал философ В.И. Ковалев: «Россия бесконечно волинила в истории, дожидаясь ее конца».

<sup>13</sup> Однажды я заметил, что карта Советской республики 1918 года в момент максимального наступления белых армий почти полностью совпадает с картой Московского княжества XIV века накануне начала экспансивного собирания земель. Поистине «заколдованная» территория!

В такой характеристике мне не хватает конкретности. В чем все-таки отличие «Русской системы» и свойственной ей культуры от других архаичных систем и культур, например восточных?

Андрей Пелипенко:

Особенность «Русской системы» складывается из нескольких групп факторов, но выводится не из их механической суммы, а из их неповторимого синтеза. По отдельности же эти компоненты могут обнаруживаться в самых разных культурно-цивилизационных системах.

Первая группа факторов связана с этнокультурным субстратом — особенностями культурного импринтинга, усвоенного базовой этнокультурной общностью в момент кристаллизации коллективного ментального ядра и соответствующего набора программ, норм и ценностей. В России эта кристаллизация в основных чертах оформилась в XIV–XV веках.

Вторая группа факторов относится к социокультурному расколу, о котором я писал в докладе. Эта черта достаточно специфическая, чтобы раз и навсегда забыть о поверхностных аналогиях с восточными и иными культурами.

Третья группа факторов адресует к особенностям конкретного исторического опыта, специфичность которого очевидна. Он же, в свою очередь, детерминируется множеством естественных (ландшафт, климат) и привходящих исторических моментов, для описания которых потребовалось бы написать по меньшей мере книгу. Впрочем, я полагаю, что участникам семинара это и так хорошо известно.

Четвертая группа факторов связана с исторической ролью Руси/России/СССР в общемировом контексте. Об этом я писал в моих статьях, и сейчас пересказывать все это было бы слишком громоздко.

В своем синтезе эти факторы и придают «Русской системе» совершенно уникальные черты, отличающие ее от многочисленных исторических аналогов.

Игорь Клямкин:

Хотелось бы все же побольше узнать о самих этих «уникальных чертах», а не только о том, что их определяет. Второй мой вопрос — о смертном приговоре, вынесенном историей, как вы утверждаете, идее Должного, для «Русской системы» одной из базовых. В этом вы видите и важнейшее проявление кризиса данной системы, ведущего к смерти и ее саму. Но на ее месте, о чем тоже вскользь говорится в докладе, возникнет какое-то иное системное качество. Однако такие изменения, насколько могу судить, без идеи Должного, противостоящего исчерпавшему себя существу, не возникают. Тем более что в вашем выступлении на первом семинаре среди возможных инструментов демонтажа «Русской системы» называлась и революция. Но революций, обходящихся без идеи Должного, уж точно не бывает. По крайней мере, не было до сих пор. Что же имеется в виду под «смертью Должного»?

Андрей Пелипенко:

Должное можно понимать в широком и узком смысле. В предельно широком понимании оно приравнивается к любого рода идеалам и нормам вообще. В таком понимании Должное, разумеется, не уничтожимо. Но если мы рассматриваем Должное в более узком историческом смысле, т.е. как рожденный логоцентрической культурной парадигмой метафизический Абсолют (а я в данном случае понимаю его именно так), то оно как ядерный смысловой комплекс всей логоцентрической системы сейчас переживает общий кризис.

Можно даже сказать, что как развивающееся явление Должное уже умерло. Это значит, что исторический прогресс, если о нем вообще можно говорить, не будет более вдохновляться финалистскими эсхатологическими проектами. Это значит, что средневековое по своему генезису Должное как идеал идеалов не будет более выполнять по отношению к человеку социально-патерналистские и репрессивные функции, выступая при этом для его души проводником в трансцендентное.

Архаические и древние общества жили без Должного. Там означенные функции выполняли мифоритуальные традиции. Современное стихийно пост-модернистское, цифровое сознание выступает типологическим аналогом сознания мифоритуального и потому тоже отрицает Должное. Вернее, просто живет без него.

Игорь Клямкин:

Но идея будущего, как понимаю, при этом не снимается?

Андрей Пелипенко:

Смерть Должного не снимает идею будущего. Просто она делает привычные для сознания модерна концепты будущего бессмысленными. Разумеется, искусственно отменить эти концепты нельзя. Но они перестают быть актуальными. Чрезвычайно показательно, кстати, что современное массовое сознание панически боится будущего. Эта бессознательная, часто безотчетная футурофобия — симптом распада глобальных проектов будущего, которые уходят вместе с логоцентризмом и презумпцией Должного.

Когда мы говорим о революциях, то надо иметь в виду, что все они происходили в зрелых логоцентрических культурах. Иные культуры, строго говоря, вообще никаких революций не знали. К примеру, революции XIX века неизменно вдохновлялись идеями социального преобразования во имя будущего. Традиционная религиозность к тому времени умерла, но святое место Должного осталось в качестве мощного полюса притяжения, генерирующего в массовом сознании светские концепты будущего в форме различного рода социальных утопий.

Эти утопии и стали последним историческим прибежищем Должного. Теперь же ему воплощаться не во что. Общества, оставшиеся в средневековой логоцентрической системе — например, исламские, — я не рассматриваю.

Вадим Межуев:

Я относительно логоцентризма хотел бы уточнить...

Игорь Клямкин:

Сможете уточнить после того, как я задам свой третий вопрос и получу на него ответ.

Вы, Андрей Анатольевич, особенности «Русской системы» почему-то иллюстрируете, как правило, примерами из советской эпохи. Прежде всего, ее сталинского периода. Но просматриваются ли сквозь призму советского опыта все особенности российской культуры на всем протяжении ее существования?

Нелепо, пишете вы, оценивать деятельность товарища Сталина с точки зрения ее соответствия либо несоответствия закону. Но вот ведь даже Петр I считал, что действия царя как раз с точки зрения соблюдения им закона и надо оценивать. Потому что, полагал он, если царь не будет придерживаться закона, то кто же станет его соблюдать?

Или, скажем, Николай I — правитель, как известно, тоже не из числа либеральных. И он тем не менее намекал маркизу де Кюстину, что с удовольствием отобрал бы у поляков конституцию, дарованную им Александром I, еще до их восстания в 1830 году, да не мог, потому что не хотел попирать закон. И еще много примеров можно привести, показывающих, что политическая культура товарища Сталина не идентична полностью политической культуре досоветской России. Насколько корректна универсализация вами советского опыта при описании особенностей русской культуры?

Андрей Пелипенко:

Я брал примеры из эпохи сталинизма просто потому, что они наиболее характерны и типичны, можно сказать, почти гротескны. Однако мое утверждение насчет невозможности соотносить монаршую волю с законом и правом в той или иной степени оправданно по отношению почти ко всем российским самодержцам независимо от того, что они сами по этому поводу говорили. И к Петру, который, кстати сказать, полагал, что идея общественного блага воплощается в его собственной персоне, это относится не в меньшей степени, чем к Сталину. То же можно сказать о Екатерине II, Николае I и других. Даже самых кротких и законолюбивых российских правителей крайне трудно представить на месте Фридриха II в известной полуанекдотической истории про мельника и поддерживавших его в тяжбе с королем судей, которые, как оказалось, в Пруссии еще есть...

Игорь Клямкин:

Я хотел только сказать, что отдельным российским самодержцам, в отличие от товарища Сталина, приходило в голову соизмерять свои действия с законом...

Андрей Пелипенко:

Приходило, но не более того.

Игорь Клямкин:

Бывало, что и соизмеряли. Но «осовечивание» российской культуры проявилось, мне кажется, у вас и в том статусе, который вы от ее имени предписываете вопросу «кто?». То есть вопросу о том, кто сменит действующего правителя, кто окажется на троне после него. Но в самодержавном государстве традиционного монархического типа никакого особого культурного статуса у этого вопроса не существовало. Показательно, что в русских пословицах и поговорках имена царей отсутствуют. Есть царь вообще, есть идея царя, а конкретных царей нет.

А вот в советскую эпоху (точнее, в послесталинские времена) вопрос «кто будет?» и в самом деле стал беспокоить массовое сознание. И в постсоветские времена беспокоит тоже. Короче говоря, описанный вами феномен, проявляющийся в циклической смене «светлых надежд» на нового правителя его «инверсионным поношением», стал, по-моему, культурной реальностью только со второй половины XX века. Или я не прав?

Андрей Пелипенко:

При погружении в детали можно согласиться с вами в том, что есть некоторая разница между тем, как это выглядело в досоветской России и в СССР. Так, как показано в докладе, вопрос «кто?» имеет, конечно, отношение прежде всего к советской реальности. Но ведь дело не сводится к имени и фамилии сакральной персоны.

Ответ на вопрос «кто?» — это некая сакральная расшифровка *сущности* персоны. Этот вопрос задавался в соответствующей лексике и в XVII, и в XVIII веках. И касался он не имени и фамилии. Он касался того, *что* это за человек, в чем состоит его сущность, насколько он соответствует тому самому сакральному Должному и никогда ясно не артикулируемому представлению о репрезентации идеи *правильного* царя. Соответствует или не соответствует — вот тяжкий и мучительный экзистенциальный вопрос, раскрывающий подлинный смысл вопроса «кто?».

Игорь Клямкин:

Спасибо, Андрей Анатольевич, за обстоятельные ответы. Не могу, однако, еще раз не заметить, что относительно вашего понимания специфики «Русской системы» у меня остались неясности. Отвечая на мой первый вопрос, вы говорили, в основном, о факторах, предопределивших особенности «Русской системы», а не о самих этих отличительных особенностях. Среди таковых вы назвали только социокультурный раскол. Возможно, эта тема еще всплывет в ходе дискуссии, а вы, завершая ее, тоже захотите к ней вернуться.

А теперь послушаем вопрос Вадима Межуева. Ему что-то неясно насчет логоцентризма. Пожалуйста, Вадим Михайлович.

Вадим Межуев:

У меня один только вопрос. Если вы считаете, что кризис культуры — это кризис логоцентризма, то при чем тут Россия? О каком логоцентризме может в ней идти речь? В стране, которую, по признанию ее поэтов, умом не понять, где от ума только горе?

Андрей Пелипенко:

Достаточно знать определение логоцентризма, чтобы...

Вадим Межуев:

Я понимаю логоцентризм как культ разума, как идущую от греков традицию рационализма, ставшую в эпоху Просвещения преимущественным способом объяснения мира. Или так: логоцентризм — это смена мифопоэтической и теологической картины мира на научную. Соответственно, кризис логоцентризма — это кризис просветительской веры в могущество разума. Но какое отношение все это имеет к России, в культуре которой разум (логос) никогда не занимал главенствующего места? Или под логосом вы понимаете не разум или ум, а что-то совсем другое, например слово?

Андрей Пелипенко:

Да, слово, но не в лингвистическом его понимании и не в богословском. А логоцентризм — это универсальная макропарадигма культуры, которая когда-то охватила гигантский ареал цивилизаций, прежде всего осевых. В общем виде я представил свое понимание данного термина на предыдущем семинаре. Думаю, для первичной ознакомительной презентации этого вполне достаточно.

Что же касается логоцентризма в России... Если не ошибаюсь, кажется Сеченов, когда его попросили коротко охарактеризовать сущность русского сознания, ответил: «Когда горит дом, русский не пошевелится, пока кто-то не крикнет: „Пожар!“». Вот это и есть русский логоцентризм. Это значит, что в России верят слову, понимают и слышат только слово. Именно слово является здесь запускающей силой любого рода социально значимого действия.



Вадим Межуев:

Но в таком случае логоцентризм присущ даже первобытным народам, отождествлявшим слово с обозначаемым им предметом...

Андрей Пелипенко:

Устремленность к логоцентризму действительно прослеживается с верхнего палеолита. Но это только тенденция. Логоцентризм в самоадекватном смысле мог развиваться только в письменных культурах. И то не сразу.

Во всей полноте своих культургенетических качеств логоцентризм появляется в осевую эпоху. До этого источником реальности для человека была все-таки природа, т.е. естественный мир, пропущенный через миф, ритуалы и традиции. Но еще не слово, которое оставалось лишь инструментом, медиатором, хотя бы и сколь угодно важным. Отождествление же слова и вещи в первобытности свидетельствует не о логоцентризме, а о синкретизме архаического сознания.

Вадим Межуев:

Тогда в каком смысле вы употребляете понятие «осевая эпоха»?

Игорь Клямкин:

Господа, я вынужден остановить вашу увлекательную беседу. Она чем дальше, тем больше уводит нас от темы обсуждения. О логоцентризме в докладе Андрея Анатольевича упоминается вскользь и без прямой связи с особенностями «Русской системы». Это то, что роднит ее с другими культурными системами, а не то, что призвано выявить ее своеобразие. Так что давайте этот разговор отложим. Есть еще желающие о чем-то расспросить докладчика?

Эмиль Паин:

У меня тоже вопросы на понимание. Их четыре.

Во-первых, кто субъект «Русской системы», кто этот «безответственный, ленивый, с рабской психологией, для которого свобода оборачивается хаосом»? Кто носитель таких ментальных черт? Вариаты ответа: а) все население страны; б) какая-то одна этническая группа или отдельные социальные слои.

Во-вторых, как обеспечивается устойчивость описанной вами ментальной составляющей «Русской системы»? Это врожденное свойство или трансляция по каналам социализации? Или это воспроизводство как условный рефлекс? Может быть, сохраняются некие неизменные условия, воспроизводящие некие неизменные свойства?

В-третьих, какова мера самой этой устойчивости отмеченных «особых» свойств? Они воспроизводятся полностью или частично? Иными словами, «Русская система» в ее нынешнем виде полностью воспроизводит исходный образец или имеет лишь отдаленное сходство с ним?

И, наконец, в-четвертых, насколько описанные ментальные черты «Русской системы» поддаются целенаправленным изменениям?

Андрей Пелипенко:

Субъект «Русской системы» определяется не этничностью, а ментальностью...

Эмиль Паин:

Иначе говоря, им могут быть и русские, и чеченцы, и татары?

Андрей Пелипенко:

Субъектом «Русской системы» может быть даже негр.

Эмиль Паин:

Негр в России или негр в Нигерии?

Андрей Пелипенко:

Скажем, негр в российских условиях. А вообще-то я не намерен подставляться под навешивание ярлыка культурного расиста. Еще раз подчеркну: когда я говорю о субъекте «Русской системы», я имею в виду ментальность, а не этничность. Им является носитель русского традиционного сознания независимо от его этнической принадлежности. А соотнесение такого ядерного носителя этой ментальности с теми или иными этническими группами в сферу моих научных интересов не входит.

Что касается каналов трансляции ментальных программ, то на этот ваш вопрос исчерпывающий ответ я дать не могу. Потому что помимо тех каналов трансляции культурных и ментальных традиций, которые мы знаем и которые нам даны в рациональном анализе, существуют какие-то иные каналы. И о них мы доказательно ничего не можем сказать. Мы можем лишь по косвенным признакам нащупать нечто вроде генома культуры.

Генетика с человеческой наследственностью разобралась, но существует еще какая-то культурная генетика. Какие-то устойчивые паттерны. Есть некие предзаданные ментальные конфигурации, которые средой (в данном случае, историческим опытом) лишь корректируются, но не изменяются по существу.

Далее, вы спрашиваете, меняется ли «Русская система» в ходе истории. Разумеется, меняется, и этот аспект очень важен. Я его в докладе не касался, сосредоточив внимание лишь на выявлении некоторых устойчивых черт системы. Если бы я ставил перед собой задачу описать ее в динамике, то показал бы, как она зарождалась во времена Андрея Боголюбского, как выглядела в исполнении ранних московских князей, а потом Ивана Грозного. Я показал бы, как она менялась после Смуты, что привнес в нее Петр I и т.д. Но при всем разнообразии своих конкретных воплощений «Русская система» оставалась «Русской системой».

Какой ваш четвертый вопрос? Напомните, пожалуйста.

Эмиль Паин:

Я спрашивал, насколько отмеченные вами ментальные особенности «Русской системы» поддаются целенаправленным изменениям?

Андрей Пелипенко:

Не понимаю, о каких «целенаправленных изменениях» вы говорите. «Русская система» доживает свои последние времена, это для меня совершенно очевидно. Она исторически отработана, исчерпана, ибо выполнила все свои задачи: и внешние, и внутренние. Дальнейшая же ее судьба зависит не от «целенаправленных изменений», а от случайностей, которые происходят на наших глазах, но почти не оставляют следов, теней, образов, по которым мы могли бы что-то более или менее точно прогнозировать.

Конечно, если представить себе некую божественную инстанцию, которая знает будущее, то какие-то искорки этого знания могут быть нами уловлены. А если она и сама не знает, или, более того, этой инстанции просто на это будущее наплевать, тогда гадай — не гадай, все равно не узнаешь. Все равно получится

что-то такое, что мы представить себе не можем. У меня такое ощущение, что мы входим в полосу трансформаций, конечный результат которых не знает даже та самая инстанция.

Эмиль Паин:

Признаюсь, я так и не понял, кто же субъект «Русской системы» и носитель присущих ей устойчивых ментальных черт. Докладчик решительно отмежевывается от этнической трактовки такого субъекта, но тем самым еще больше затрудняет понимание причин устойчивости отмеченных им особенностей культуры. Если бы это была этническая группа, особенно замкнутая, то тогда в рамках примордиалистской концепции этничности (не разделяемой мною, но существующей) можно было бы объяснить длительное хранение и передачу неких культурных констант. Если же их носителем выступает все население страны, то тогда трудно говорить об общем характере указанных в докладе культурных особенностей — таких, например, как послушание начальству и сакрализация власти. Скажем, поляки, жившие в Польше и являвшиеся почти полтора века частью населения российской державы, но постоянно бунтовавшие против ее властей, плохо вписываются в этот образ.

И целый ряд других культурных признаков «Русской системы», отмеченных в докладе, совершенно не адекватен образам многих нерусских групп населения России в разные периоды ее существования. Например, образам остзейских и поволжских немцев, финнов и эстонцев, чеченцев и туркмен. За счет чего при такой этнической и, соответственно, культурной разнородности обеспечивается культурная однородность и в чем она проявляется, мне, повторяю, остается непонятным.

Докладчик допускает даже, что носителем ментальных черт «Русской системы» может быть любой иммигрант, например, негр из африканской страны. Но в чем же все-таки природа жесткой исторической устойчивости данной системы? Каким образом ментальность представителей разных этнических групп оказывается ментальностью «Русской системы», субъектом которой вы считаете носителей русского традиционного сознания?

Андрей Пелипенко:

Насколько перечисленные вами этнические группы включены в свою собственную культурную систему, настолько же они от «Русской системы» культурно далеки. Но насколько они к ней причастны, настолько подвержены ее ментальному воздействию. А насколько именно — вопрос каждого конкретного случая.

Я, кстати, вовсе не утверждал и не утверждаю, что «Русская система» — единственная, которая существует в России. Она является доминирующей, но наряду с ней существуют под- и субсистемы, которые с ней могут очень по-разному соотноситься в диапазоне от мягкой сопряженности до принудительной силовой и заведомо временной совместимости. Это к вопросу о чеченцах, которые в нее культурно не вписываются, или о туркменах и других этносах Средней Азии, которые не вписывались в нее во времена СССР.

Но это, повторяю, в каждом конкретном случае надо анализировать специально. А общую характеристику дать практически невозможно, потому что она все время меняется. Я же просто выявлял доминанту, т.е. некое ядерное культурное качество, некоторым образом соотносимое с ядерной территорией. Но внутри «Русской системы» могут сосуществовать самые разные культурные традиции, каким-то образом к этому ядерному качеству подсоединенные.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

Я хотел бы уточнить: «Русская система» — это у вас эквивалент русской культуры? Это синонимы?

АНДРЕЙ ПЕЛИПЕНКО:

Они не синонимичны. Русская культура все же шире. Она включает в себя, помимо «Русской системы», еще и другие традиции. Здесь есть и недоразвитый имплантант западной системы. То есть наряду с «Русской системой» существуют некие устойчивые культурные компоненты, которые могут с этой системой находиться в самых сложных, порой конфронтационных отношениях.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

И еще один вопрос: правомерно ли говорить о культуре применительно ко всем системам? О культуре как таковой?

АНДРЕЙ ПЕЛИПЕНКО:

В данном отношении я опираюсь на традицию, восходящую еще к романтикам. Культура — это вся сфера надприродной активности человека. Или, с позиции смыслогенетической теории культуры, это системно самоорганизованный и саморазвивающийся порядок существования надприродных феноменов. «Физическим» носителем культуры выступает ментальная сфера человеческого индивидуума, а структурной единицей — производимый ею смысл.

При этом я различаю культуру с большой и маленькой буквы. С большой буквы Культура — это универсальный всеобщий принцип надприродной активности. Но так же, как нет человека вообще, который является философской абстракцией, так такой же умозрительной абстракцией является и культура вообще, Культура с большой буквы. А культура с маленькой буквы — это локальные исторические культуры, которые нам даны эмпирически. Это то, в чем живет каждый конкретный исторический человек.

ЕВГЕНИЙ ЯСИН:

А можно сказать, что «Русская система» является русской культурой с маленькой буквы?

АНДРЕЙ ПЕЛИПЕНКО:

Да, конечно.

АЛЕКСЕЙ ДАВЫДОВ (ведущий научный сотрудник Института социологии РАН):

Главный вывод, который я извлек из доклада Андрея Анатольевича, заключается в том, что «Русская система» и вместе с ней русская культура умирают. Но это ведь означает, что «Русская система» тащит за собой в могилу и всех нас. А я не хочу умирать вместе с ней. И как же мне жить? Есть ли в нашем обществе какая-то альтернатива «Русской системе»? А если нет, то опять-таки как жить и на что надеяться?

АНДРЕЙ ПЕЛИПЕНКО:

Такого рода вопросы задают учителям жизни. Но я не учитель жизни. Я холодный, циничный аналитик. К тому же вопросы типа «что делать?» и «как жить?» требуют уточнений: кому делать и кому жить? Личность, в отличие от просто индивида, такие вопросы всегда решает только сама. Если человек принимает ответ извне, значит он не совсем личность.

И второй важный момент: дистанцирует ли себя человек, задающий себе такие вопросы, от «Русской системы». Если дистанцирует, то тогда смерть системы не утащит его в могилу: он будет оставаться независимо мыслящим человеком, делающим свое дело. Потому что социальная реальность как таковая сквозь землю не провалится: фонарики будут гореть, трамваи будут ходить, разве что с перебоями. Вот и все. Каждый сам решает проблему самоопределения.

Алексей Давыдов:

Сформулирую вопрос по-другому. Вы говорите, что русская культура — конгломерат разных субкультур, и что «Русская система» — лишь одна из них. Но есть ли в этом конгломерате нечто такое, что противостоит «Русской системе», является альтернативой ей? И если есть, то что должны делать люди, считающие такую альтернативную субкультуру своей? Лишь созерцать гибель «Русской системы» и свою вместе с ней или как-то содействовать тому, чтобы система эта не утянула за собой на тот свет и Россию? И чтобы русская культура выжила в ином виде, т.е. не в виде «Русской системы», а в каком-то другом?

Эмиль Паин:

Присоединяюсь к вопросу. Андрей Анатольевич ведь и сам говорил, что существуют альтернативные «западнические» группы, культурно противостоящие «Русской системе»...

Игорь Клямкин:

То есть говорил о том же, что и Михаил Афанасьев на первом семинаре, сделав акцент на европейской линии в русской культуре. С точки зрения понимания культурной реальности между двумя позициями не такая уж непроходимая пропасть...

Андрей Пелипенко:

Да, говорил. И что? Я не понимаю, почему бы им и дальше не существовать. Я проблемы тут не вижу.

Эмиль Паин:

Но если в российском обществе есть значительные группы людей, культура которых альтернативна «Русской системе», то эта культура имеет шанс стать преобладающей. А «Русская система», соответственно, свою доминирующую роль может утратить...

Андрей Пелипенко:

Ну да, однажды это может произойти. И тогда «Русской системы» не станет. Жаль только, что жить в эту пору прекрасную...

А насчет того, кто и что для этого должен делать, так у меня очень болезненная реакция на само слово «должен». Я исхожу из того, что никто никому ничего не должен.

Алексей Давыдов:

И саму идею нового Должного, альтернативного умирающей «Русской системе», вы, насколько понял, отвергаете тоже...



Андрей Пелипенко:

Если вы имеете в виду под Должным иную семантику, чем «русскосистемная», но те же самые социокультурные функции, то вероятность такого Должного я оцениваю скептически. Его исторический ресурс исчерпан. Советское Должное было трансформацией традиционного русского Должного, но в обновленной семантике. Это было его последнее прибежище. После этого началась агония.

Игорь Клямкин:

В свое время Освальд Шпенглер, написавший в 1918 году книгу «Закат Европы», тоже задавался вопросом о том, что должен делать человек в такой закатной ситуации, когда общий упадок остановить нельзя. И ответил в том смысле, что ничего другого не остается, как эту ситуацию мужественно осознать и достойно пережить.

Андрей Пелипенко:

Вот и я могу сказать, что придерживаюсь для себя позиции такого нестоицизма.

Вадим Межуев:

Стоицист — это человек, который только на представлении о Должном и основывается.

Андрей Пелипенко:

Да, но у него это другое Должное, ориентированное на себя, а не на внешние обстоятельства. На то, чтобы перед ними устоять, не дать им себя подчинить.

Игорь Клямкин:

Вроде бы все у Андрея Анатольевича выяснили, что хотели. Кто намерен выступить первым? Пожалуйста, Михаил Николаевич.

Михаил Афанасьев:

«Мне не понятно, как с помощью концепта „Русской системы“, которой уже нет, можно анализировать современную российскую действительность»

Тема наших семинаров — кризис российской культуры. В докладе Андрея Пелипенко предложен концепт «Русской системы» (РС), который, как я понимаю, должен быть полезен при осмыслении этого кризиса и возможностей его преодоления. Я не буду сейчас обсуждать ни внутреннюю структуру концепта, ни его место в обществоведческой понятийной системе, по поводу чего задавались уточняющие вопросы. Характеристики «Русской системы» не раз приводились в литературе, и в докладе они тоже представлены. То есть что такое «Русская система» как некий идеальный тип в общем-то понятно. Главный же вопрос в том, что дает применение концепта РС в наших попытках понять ситуацию и спрогнозировать ее развитие.

Итак, что объясняет теория «Русской системы»? Я вижу в ней два главных объясняющих момента, и оба они меня не устраивают.

Во-первых, концепт РС объясняет сегодняшний тупик национального развития несхожестью России и Европы. Он подчеркивает оригинальность и даже уникальность «Русской системы» на европейском фоне. Ну, а как насчет Азии?

Возьмем, например, наших соседей-конкурентов — Турцию и Китай. Там были и есть свои исторически унаследованные и совсем уж неевропейские системы.

Целый ряд характеристик РС — идеократический проект, геополитическая империя, сакральность власти — можно отнести и к ним. Однако сегодня мы не видим там признаков упадка. Это вполне жизнеспособные общества и культуры.

Может быть, Китай и Турция сегодня динамичны, потому что отказались от своих традиционных систем? Если так, то тогда нужно объяснять причины воистину уникальной устойчивости «Русской системы» по сравнению с системой турецкой и даже, страшно сказать, по сравнению с китайской! Однако это как раз не так. В самих этих странах, обращаю ваше внимание, существуют влиятельные, а в Китае даже доминирующие умонастроения, согласно которым традиционные системы вовсе не отброшены, а развиваются, и именно переработка традиций составляет основу национального успеха.

Таким образом, отсылка к традиционной «Русской системе» никак не объясняет крайне низкую результативность российской модернизации на фоне турецкого чуда и китайского возрождения. При сравнении нас с нашими азиатскими соседями ссылки на неевропейский характер РС выглядят уже не столько объяснением, сколько отговоркой.

Во-вторых, концепт «Русской системы» постулирует не только устойчивое несходство старых, новых и новейших русских порядков с европейской цивилизацией. Он постулирует и принципиальное сходство всех русских порядков разных времен между собой. И это тоже меня не устраивает.

В своем докладе на предыдущем семинаре я показывал, что русская традиция сильно отличается от растиражированной схемы и что эта традиция изначально европейская. Не буду повторяться. Скажу только, что теория «Русской системы», на мой взгляд, плохо объясняет либо даже попросту игнорирует историческую изменчивость — в том числе и изменчивость самой всегдашней несхожести России и Европы. Ведь несхожесть тоже может иметь разные степени и разное качество, которые могут изменяться и не раз менялись, притом существенно.

В застойные эпохи российской истории, когда несхожесть России и Европы увеличивается, концепция «Русской системы» выглядит основательно. А в эпохи динамичные она свою актуальность теряет, поскольку как раз историческую динамику эта концепция не объясняет. То есть она пропускает самое интересное и важное: откуда русский динамизм берется, каков его характер, социальная база и творческий потенциал? Вместо осмысления этих ключевых вопросов национальной жизни речь постоянно идет о кризисе, агонии и крахе «Русской системы».

Сейчас застой, т.е. самое время снова поговорить о неизбывной РС. Проблема, однако, в том, что она умерла. Уже лет 20–25 как умерла! Это констатирует в своем докладе и Андрей Пелипенко. Можно спорить, конечно, но вроде бы все согласны с тем, что к 1991 году либо после 1991 года «Русская система» кончилась.

Если в сегодняшней нашей социальной действительности и есть что-то тотальное, то совсем не то, что в данной системе. Это коммерциализация всех общественных отношений, потребительская психология, агрессивный индивидуализм и социальная атомизация. Все это совсем уже не похоже на идеально-типическую «Русскую систему» с такими ее характеристиками, как сакральность власти, всеобщность государственной службы, подавление индивидуального начала. Но именно поэтому мне и не понятно, как можно анализировать сегодняшнюю российскую действительность с помощью столь далекой от нее идеально-типической конструкции. Что это дает?

И уж совершенной загадкой является для меня то, почему некоторые принципиальные критики теперешнего российского порядка непременно хотят титуловать этот порядок «Русской системой». Зачем это нужно? Ведь такой титул — лучший подарок нынешнему паразитарному режиму. Поскольку именно имитация национальной подлинности составляет с начала 2000-х основу его слабеющей легитимации.

Вот то, что я понял и чего не понял в докладе.

Андрей Пелипенко:

Я говорил о смерти Должного, которая произошла в 1991 году. Да, без Должного не живет и «Русская система». Но российская действительность не исчерпывается Должным. К тому же умерло — не значит исчезло. Умерло — значит, перестало существовать как целостное развивающееся явление. Жизнь Должного сейчас — это жизнь после смерти. Но коль скоро оно существует, к нему может быть применен концепт «Русской системы».

Игорь Клямкин:

Может, если четко отграничить ее особенности в посмертной, так сказать, жизни от особенностей, которые составляли ее норму. Есть инерция «Русской системы», но есть и то, чего в ней раньше не было, и о чем говорил Михаил Николаевич. И процесс ее умирания и разложения желательно было бы понять как особое и динамичное культурное состояние, в котором может зародиться и новое культурное качество, «Русской системе» альтернативное. А может и не зародиться.

Следующий выступающий Алексей Алексеевич Кара-Мурза.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

«ПРИМЕНИТЕЛЬНО К „РУССКОЙ СИСТЕМЕ“ УМЕСТНЕЕ ГОВОРИТЬ НЕ О КУЛЬТУРЕ, А О ВАРВАРСТВЕ»

Я думаю, что смысл наших дискуссий заключается не только в том, чтобы поспорить, но и в том, чтобы сделать в результате хороший общий труд. В этом смысле мы заинтересованы в «фальсификации», по Попперу, любого текста для того, чтобы его автор смог максимально прояснить и уточнить свою позицию.

Начну с частного замечания. Оно касается того места в докладе, где говорится, что весь прошлый век, и прежде всего сталинский период, был для России катастрофой. Но в каком смысле можно трактовать это как катастрофу для России? Ведь сталинский режим — это превращенная форма, инобытие все той же «Русской системы», т.е. одна из вариаций русской цивилизации как таковой. И для этой системы никакой катастрофы не было, а было ее, системы, инобытие.

Конечно, Россия — это не только «Русская система», о чем здесь правильно говорилось. Но если данная система, доминировавшая в досоветской России, потом стала доминировать и в России сталинской, то тут преемственность, а не катастрофа.

Я согласен с тем, что весь набор характеристик «Русской системы» — это превращенные формы долженствования. Поэтому, как только умирает Должное, вместе с ним умирает и нечто существенное. Другое дело, что умершее продолжает существовать в виде руин. Отсюда вопрос: чтобы стало возможным их преобразование, должна ли произойти окончательная смерть «Русской системы», должно ли иметь место полное ее вычищение? Или эти обломки можно как-то переструктурировать и приспособить к новому строительству? Ведь ментально «Русская система» и в своих остаточных инерционных проявлениях

очень сильна, ее атавизмы мы наблюдаем каждодневно и повсеместно, причем в сознании и поведении большинства населения. И если так, то вычищать придется не просто элементы «русскосистемной» культуры, но и их носителей...

Но так ли уж правомерно числить «Русскую систему» по ведомству культуры? Думаю, ответ не столь очевиден, как выглядит он в докладе Пелипенко. И здесь нам не обойтись без структурирования самого понятия «культура». Если культура — это все, что не натура, как полагает докладчик, то тогда понятиям «бескультурие» и «варварство» просто не остается места. Но почему феномен, описанный как проявление какого-то культурного своеобразия (в нашем случае, феномен «Русской системы»), нельзя понимать просто как совокупность людей бескультурных, которые сформировали варваризованное сообщество?

Разумеется, это тоже какая-то социальность и в этом смысле — не биологическое, а общественное явление. Но это такая социальность, в которой налицо явная редукция к природным инстинктам, редукция к «натуре». Не зря же очень многие критики «русскосистемной» варваризации апеллировали именно к образу животного царства. Николай Васильевич Гоголь, например, часто описывал своих персонажей очень похожими на зверей...

Мы говорим на наших семинарах о «кризисе культуры», о том, куда он ведет и каковы возможные пути и способы его преодоления. Но меня смущает предложенное докладчиком разделение культуры на ту, что пишется с большой буквы, и ту, что пишется с малой. Потому что под последней понимается и «Русская система», которая понятию «культура», на мой взгляд, не соответствует вообще, и по отношению к которой более уместными представляются понятия «деградация» и «варваризация». Их использование кажется мне намного более продуктивным, в том числе и потому, что о деградации и «варваризации» никому не придет в голову говорить, как о «нашей судьбе», между тем как о культуре так говорят очень даже охотно.

В свое время исторический материализм делал упор на стадийном подходе к явлениям истории: все сообщества можно было расположить на одной линейке всемирно-исторического развития. Я вспоминаю, как в Высшей партийной школе в Анголе один местный специалист делал длинный доклад про то, что, согласно марксистско-ленинскому формационному учению, Ангола уже стоит выше бывшей метрополии (Португалии), ибо в той, может быть, и среднеразвитый, но капитализм, а в Анголе — пусть слаборазвитый, но уже социализм. Это, конечно, была полная глупость. Но потом, мне кажется, мы метнулись в другую сторону, т.е. к абсолютизации культурно-цивилизационного подхода.

Все, что имеет место в государственном устройстве, общественной жизни и отношениях между людьми в какой-то стране, стало объявляться «особой культурой», а наличие каких-то общих стадийных закономерностей было отвергнуто. Но возведение явлений, напоминающих варварство, в ранг «особости» ведет в умственный тупик скептицизма, что мы и наблюдаем на примере Андрея Анатольевича, а именование варварства варварством открывает перспективу преодоления стадийного отставания. И существует интеллектуальная традиция, которая об этом свидетельствует.

В свое время Вольтер, побывав в Англии и поучившись там у Локка, вернулся во Францию и противопоставил «французскую систему» английской. Но он противопоставил их не как «особые». Французскую социальность он редуцировал к животному царству, в чем и увидел ее отличие от цивилизации, обнаруженной им в Англии. И такая интеллектуальная позиция оказалась в конечном счете

продуктивной и практически: прошло время, Франция набрала динамизм, и мы сегодня вообще бы не сказали, что стадильно Англия выше. Мы их сейчас стадильно не ранжируем.

В докладе Андрея Анатольевича упоминается Николай Бердяев. Думаю, что не случайно. Ведь именно он является столпом идеи, согласно которой существуют принципиально разные культурно-цивилизационные архетипы. Это в его работе 1914 года «Душа России» доказывалось, что русские — нигилисты и апокалиптики одновременно, что они живут отрицанием прошлого и мечтой о будущем, не зная жизненной «середины». Бердяев предрекал, что с такой национальной «душой» Россия вряд ли переживет мировую войну, в чем, кстати, не ошибся. И вплоть до последних работ 1930-1940-х годов Бердяев считал, что и Сталин — не что иное, как воспроизводство русского национального архетипа. Другие культуры, по его мнению, тоже не свободны от противоречий, но они способны снимать крайности и обеспечивать движение к компромиссному центру. В России же живут именно крайностями — либо прошлым, либо будущим, а «здесь и сейчас» не живут и потому ни о чем договориться не могут.

Эта идея Бердяева сегодня очень популярна, но, достаточно долго о ней размышляя, я задался вопросом: не является ли феномен, который точно охарактеризован Бердяевым, не только цивилизационным, но в определенном смысле и стадильным явлением? Не описывал ли он «подростковый этап» в жизни любой, а не только русской цивилизации? Ведь нигилизм и мечтательность — это характеристики подросткового сознания: еще ничего сам не заработал, но уже на все претендуешь. Но если подросток может стать взрослым, то взрослеть, наверное, могут и народы?

Для того чтобы подтвердить эту гипотезу, надо было в истории других стран найти периоды, сходные с тем, который Бердяев в 1914 году мог наблюдать в России. И я нашел аналогичные периоды, например, в истории той же Франции. Разнообразные источники (скажем, записи путешественников) показывают, что менталитет французских простолюдинов (санкюлотов), делавших Великую революцию в конце XVIII века, очень напоминает менталитет тех, кто делал русскую революцию в начале XX века. Француз того времени — это аналог бердяевского «русского типа»: он был такой же нигилист и апокалиптик. Но это и означает, что меняться и, так сказать, «взрослеть» в истории можно: ведь нынешний средний француз принципиально отличается от того, который жил в те революционные времена.

Игорь Клямкин:

Согласен с тем, что стадильный подход вправе претендовать на реабилитацию. Но почему все же в стадильно отставшей Франции XVIII века якобинский террор продолжался два года, а в стадильно отставшей России XX века русские якобинцы в лице большевиков завладели страной почти на три четверти столетия и правили ей, пока не одряхлели? Потому, что русская революция случилась на сто с лишним лет позже французской, когда продвинутый европейский мир находился уже на другой стадии развития? Или потому, что русское «варварство» было более варварским, чем французское? Но если у варварства есть градации, по-разному влияющие на судьбы стран и народов, то они приобретают и типологическое культурное измерение. Во всяком случае здесь есть, по-моему, предмет для обсуждения.

Следующий — Вадим Михайлович Межуев.



Вадим Межуев:

«Сакрализация власти — признак не какой-то особой «Русской системы», а характерная черта любой традиционной системы властвования, не прошедшей еще этапа секуляризации и модернизации»

Я высоко ценю докладчика как исследователя, его манеру мыслить и писать. Однако у меня с ним парадигмальное расхождение. Насколько я понимаю, он не очень жалуется метафизику, стремится быть ученым, теоретиком культуры, мыслящим в строгом соответствии с фактами и логикой. Но, на мой взгляд, в своей постановке вопроса он во многом остается в плену метафизики.

Используемый Андреем Анатольевичем термин «Русская система», заимствованный у Ю. Пивоварова и А. Фурсова, вызывает сомнения насчет его научной достоверности. Хотя бы потому, что Россия по своему менталитету — страна принципиально бессистемная. В ней, по выражению Л.Н. Толстого, еще ничего не сложилось и только начинает складываться.

Пивоваров и Фурсов называют «Русской системой» традиционный для России тип государственной власти. Власть в России, персонифицированная в личности царя, генсека, президента, всегда была главным государствообразующим фактором, стягивающим вокруг себя все остальное. Могут проводиться разные реформы, могут сменяться политические элиты (от боярства и дворянства до партийной номенклатуры и бюрократии), но место, занимаемое верховной властью, остается неприкосновенным. И как только реформы начинают покушаться на саму власть, на ее центральную роль в общественной жизни, все откатывается назад. Но подобное обожествление (сакрализация) власти — признак не какой-то особой «Русской системы», а характерная черта любой традиционной системы властвования, не прошедшей еще этапа секуляризации и модернизации, проявление того, что получило название азиатского деспотизма.

Что касается самой России, то ее принципиальная бессистемность становится очевидной при сравнении с Западной Европой. На Западе ведь тоже есть свои консерваторы, либералы и социалисты, свои правые и левые, которые спорят обо всем на свете. Но есть один вопрос, о котором в Европе не спорят, с ответом на который все согласны — это вопрос о том, к какой цивилизации она принадлежит. В России же спорят только об этом. Для одних она — часть Европы, для других — сплав Европы и Азии (Евразия), для третьих — ни то, ни другое, особь статья.

О чем это говорит? Да как раз о том, что Россия — страна, еще не обретшая своей цивилизационной идентичности, не застывшая в своей определенности, являющая собой пример не ставшей, а только становящейся цивилизации. На наших просторах сталкиваются как бы разные России, каждая из которых смотрит на другую как на своего заклятого противника. Поэтому и споры наши столь непримиримы.

Если «Русская система» — это понятие с неопределенным значением, то русская ментальность, духовность, получившая свое выражение в русской культуре, несомненно, обладает своей структурной сложностью. Система и структура — разные понятия. Структурную антропологию Леви-Стросса не следует смешивать с системным подходом, как он трактуется, например, в работах Берталанфи.

Русские философы — в частности, упоминавшийся Алексеем Кара-Мурзой Николай Бердяев — много писали об антиномической природе «русской души», понимая под «душой» то, что сейчас называют ментальностью. Последняя выражает себя в прямо противоположных состояниях — в покорности и смирении русского человека и его не признающей никаких запретов вольнице, в рабском подчинении начальству и бунтарстве, в абсолютизации государственной власти

и анархии. Все это свидетельствует о неспособности русских людей жить в «срединной культуре» с ее чувством формы и меры. Подобная структура ментальности заставляет русского человека постоянно метаться от одной крайности к другой.

Что же касается системы, в которой живет русский народ и которая сложилась как бы независимо от него, то она во многом носит традиционный характер. Подобную систему почему-то называют русской, хотя она, как я уже говорил, характерна для любого традиционного общества, не достигшего стадии модерна. Ничего специфически русского я в ней не вижу.

Русским почему-то называют все, что лишено движения к определенной цели. Такая вот неизвестно куда мчащаяся тройка. Я не отрицаю, что многим русским свойственен традиционализм, консерватизм мышления и сознания, но ведь не только русским и далеко не всем русским. А откуда тогда берутся в России бунтари, революционеры (три поколения русских революционеров), диссиденты и инакомыслящие?

В вашем, Андрей Анатольевич, описании «Русской системы» отсутствует какое-либо движение вперед, нет будущего, есть одно только прошлое. Россия у вас — страна без будущего. Это какой-то крайний консерватизм.

Андрей Пелипенко:

Вы полагаете, что я так считаю?

Вадим Межуев:

Вы же сами только что говорили об этом! Если нет должного, то нет и будущего. Что такое ваше должное с маленькой буквы, как не завуалированное отрицание должного вообще? Что такое ваше толкование ментальности, как предзаданной чуть ли не генетически? Так думает тот, для кого будущее не отличается от прошлого. А если нет будущего, нет и истории. «Русская система» в вашем изображении — какая-то внеисторическая конструкция, неотделимая от России. Кризис этой системы или ее полный крах будет означать и конец самой России. Потому что ничем другим она быть не может. Во всяком случае, я так вас понял.

Иными словами, вы отказываете России в способности меняться, становиться другой, хотя в реальности, как я уже говорил, мы уже сегодня имеем дело с разными Россиями. Лишая ее многообразия и исторической динамики, подгоняя под какую-то одну общую схему, вы, как мне кажется, упрощаете действительность. Возможно, вы и правы в своем историческом пессимизме, но как он сочетается с тем, чем была русская культура и питавшая ее «русская идея»? Насколько они вписываются в вашу концепцию?

А ведь в них как раз и нашло свое выражение представление России, точнее, ее интеллектуальной элиты о Должном для страны, о желательном для нее будущем. Представление о той цели, которой она должна руководствоваться в своем развитии. Абстрагируясь от этой цели, мы абстрагируемся и от того, что составляло суть русской культуры (литературы, искусства, философии) в ее классических образцах. Отрицая будущее, мы отрицаем и какое-либо отличие настоящего от прошлого...

Андрей Пелипенко:

Из чего все же следует, что я отрицаю будущее?

Вадим Межуев:

Из ваших слов, что Должное исчезло или исчезает и что ментальность есть константное качество. Во всяком случае, я не обнаружил будущего в вашем

толковании «Русской системы», в которой все движется в каком-то одном, раз и навсегда заданном круге. Если говорить о политической истории России, возможно, вы и правы, хотя и в данном отношении будущее не предначертано прошлым и настоящим. Но как сюда подверстать ее интеллектуальную и культурную историю? И что вообще считать историей культуры, в том числе русской культуры?

Вот здесь мы, видимо, и расходимся. Вы пытаетесь рассуждать как ученый — антрополог, социолог, историк, культуролог, не знаю, как еще кто. Я же рассуждаю как философ. Для ученого культура — это то, что уже сложилось в истории, существует в виде обособленных культурных миров или отдельных эпох, каждую из которых остается лишь описать. А для философа культура — происходящий на его глазах процесс творческого преобразования, изменения, переосмысления сущего, который никогда не обретает законченную форму. Ученый видит в культуре состояние, философ — процесс, не имеющий конца. Для ученого история культуры — это история вещей или идей (техники, науки, литературы, искусства), для философа — история самих людей, которая не может прерваться, остановиться ни в одной своей точке.

Хотя мы и считаем себя людьми русской культуры, но то, кем мы являемся сегодня, — уже не совсем то, кем были люди Золотого и даже Серебряного века в ее истории. Что-то утеряно, но что-то стало более понятным и очевидным. Поэтому каждое новое поколение и способно критически взглянуть на свое прошлое, выйти за его пределы, найти ему определенную альтернативу. Людей, преодолевающих инерцию уже существующего, я и называю людьми культуры.

Открытие феномена культуры состояло вовсе не в открытии того, что человек мыслит, обладает речью, верит в богов, способен создавать произведения искусства или полезные для себя вещи. Об этом знали задолго до того, как впервые заговорили о культуре. Культуру открыли гуманисты эпохи Возрождения, осознав, что человек — результат не просто природного или божественного, но и собственного творения. Иными словами, человек — не животное и не ангел, но существо, наделенное свободой воли, позволяющей ему по собственному выбору либо опуститься до уровня животного, оскотиниться, либо вознестись на ангельскую высоту, стать святым.

Культура и есть сфера человеческой свободы, отличная от сферы как природной необходимости, так и божественного предопределения. Она есть «царство человека», где все существует в силу человеческой свободы, а человек является единственным субъектом. Культура и очерчивает собой существование человека в качестве такого субъекта или свободного существа. Мера свободы, доступная человеку, и есть мера его культуры. Все, что существует в силу природной необходимости или божественного предписания, культурой не является.

Евгений Ясин:

Но божественное, я прошу прощения, это тоже часть культуры...

Вадим Межуев:

Это только для вас так — для атеистов, а для верующих культура — такое же создание Бога, как и все остальное. Атеисты считают, что религия — часть культуры, а Бог — чисто культурный символ. Для верующих Бог — самая что ни на есть реальность, а культура целиком подвластна Богу.

Игорь Клямкин:

Вадим Михайлович, а в вашей логике есть ли будущее у России и ее культуры?

Вадим Межуев:  
В моей логике есть.

Игорь Клямкин:  
Каково же оно, это будущее?

Вадим Межуев:  
Если судить о будущем с позиции культуры, оно может быть только тем, что позволяет человеку расширить границы своей индивидуальной свободы. Все остальное — экономика, политика, экология, межнациональные и прочие отношения — лишь условия для его развития в качестве свободной индивидуальности. Любое другое направление развития — путь в никуда.

Философ не пророк и не предсказатель будущего, но он знает, при каких условиях оно только и возможно. Будущим может быть только движение в направлении, позволяющем каждому индивиду свободно творить самого себя и свои отношения с другими. И нет никаких оснований считать, что для России такое движение перекрыто. А что для этого необходимо сделать — тема для особого разговора.

Игорь Клямкин:  
Разъяснения докладчика относительно будущего, способного пережить смерть Должного, оказались, похоже, не понятными. Вместе с тем, будущее России у Пелипенко действительно просматривается с трудом. Но оно, по-моему, не очень-то просматривается и у Вадима Михайловича.

То, что писали когда-то о будущем русские интеллектуалы, — это идеал, который реальностью в стране не стал. Это прошлое русской высокой культуры (точнее, ее части), духовная традиция, способная к развитию сегодня и, может быть, и завтра. Она, не исключено, будущее имеет. Но не так-то просто, по-моему, доказать, что представленное в ней воображаемое будущее России способно превратиться в будущее историческое.

На одном из ближайших семинаров будет обсуждаться доклад Вадима Михайловича о «русской идее», и там, надеюсь, он такие доказательства предъявит. А пока предоставляю возможность выступить Алексею Платоновичу Давыдову.

Алексей Давыдов:  
«В нашей культуре существует такой феномен, как русская литература, в которой критика «Русской системы» и поиск альтернативы ей последовательно ведутся вот уже два столетия»

Несмотря на некоторые разногласия с Андреем Анатольевичем, о которых скажу ниже, я хотел бы решительно поддержать его концепцию. Я, как и Пелипенко, считаю, что «Русская система» (на термине не настаиваю) хотя и умирает, но еще не умерла. И я не согласен с аргументацией Михаила Афанасьева: раз, мол, власть уже не сакральна, то нет и «Русской системы». Потому что российская власть как была, так и остается монопольной и неподконтрольной, пребывающей над законом и попирающей права граждан во всех случаях, когда реализация этих прав ее монополии угрожает.

Да, эта новая форма «Русской системы» рассталась с идеей Должного, что дает основания говорить о ней, как об умирающей. Однако отсюда не следует, что «Русская система» уже умерла.

Но одновременно доклад Пелипенко вызывает вопрос: а есть ли в русской культуре какая-нибудь альтернатива доминантной «русскосистемной» линии?

Есть или нет? Андрея Анатольевича, как я понял из его ответов на мои вопросы, эта проблема не волнует. А для меня она — главная. Думаю, что разговор о гибели «Русской системы» без разговора об альтернативе ей вряд ли имеет смысл.

Процесс умирания любого социального и культурного организма всегда сопровождается возникновением новых точек роста с новым жизненным потенциалом. Это не может не происходить и в «Русской системе», и отыскивать в ней ростки нового культурного качества — задача, по-моему, сегодня самая важная. К тому же неполнота взгляда, которую я нахожу в докладе Андрея Анатольевича, упрощает сложную историческую динамику русской культуры.

В этой культуре существует такой феномен, как русская литература, в которой критика «Русской системы» и поиск альтернативы ей последовательно ведутся вот уже два столетия. В ходе нашей дискуссии много говорилось о субъекте этой системы, а Эмиль Паин, насколько могу судить, так и не смог его идентифицировать. И русская литература, возможно, могла бы помочь ему больше, чем разъяснения Пелипенко.

Субъект «Русской системы» — это «мертвые души», «человек ни то ни се», «свинные рыла» у Гоголя. Это «пародия» человека у Пушкина, «нравственный калека» у Лермонтова. Это «урод» у Гончарова, «человек недоделанный» и «вывихнутый» у Тургенева. Это человек, который не может принимать никаких решений, у Чехова. Это «бесы» у Достоевского, шариковщина у Булгакова, озверевший народ-красные и озверевший народ-белые у Шолохова и Пастернака. Представлен этот субъект и в произведениях современных писателей — «навозошаротолкатель» у Пелевина, «слипшийся ком» у Виктора Ерофеева...

Игорь Клямкин:

Наверное, слово «субъект» здесь не совсем уместно...

Алексей Давыдов:

Готов в данном случае от него отказаться. Оно использовалось в ходе дискуссии, и я пытаюсь быть в ее языковом поле. Пусть будет просто русский человек как носитель определенных культурных особенностей. Этого человека и изображала русская литература. Настолько же объективно, насколько и критически. И делает это до сих пор: критика в литературе «мертвотушности» и «нитонисейности» русского человека продолжается. В этом ряду рассматриваю я и критику «Русской системы», тоже слегка смягченную объективизмом описания, в докладе Пелипенко — в современном культурном контексте отнюдь не случайном.

Но, в отличие от Андрея Анатольевича, русские писатели искали и ищут альтернативу «Русской системе», а именно — ее воспроизводящей и ею воспроизводимой «мертвотушности». Ищут альтернативного героя, способного прорваться к культурному смыслу свободной личности в условиях доминирования культуры авторитарно-народнической, антиличностной, о которой пишет Пелипенко. Ищут, начиная с Пушкина.

В обыденном сознании он до сих пор воспринимается как производитель поэтических красот. Но он был выдающимся аналитиком русской культуры. Он впервые поставил на страницах своих произведений вопрос о личности как альтернативе исторически сложившемуся русскому человеку. И он впервые осмыслил эту альтернативу через принцип независимости человека от сложившейся культуры, исходя из того, что способность к независимости, независимый поиск меры независимости, жажда социального диалога на основе принципа независи-



мости — основная альтернативная черта личности. А потом эта линия продолжилась у Лермонтова, Чехова и не только у них, заложивших и развивавших в своем творчестве традицию *русского неполитического либерализма*.

Да, пушкинско-лермонтовско-чеховская линия в русской культуре за 200 лет не победила. Но она и не умерла. Ее можно обнаружить в творчестве очень многих русских писателей не только XIX, но и XX, и XXI веков, ищущих личностную альтернативу «Русской системе».

Что же происходит в литературе, противостоящей этой системе, в наши дни? Что она унаследовала от предшественников и что привнесла своего?

Прежде всего, она возродила жанр, который можно назвать «романом вялотекущей катастрофы». Что такое «Евгений Онегин», «Герой нашего времени»? Романы о жизненной катастрофе русского человека, потенциально способного стать альтернативным, — катастрофе, на которую он запрограммирован «Русской системой». И романы Гончарова, Тургенева, Достоевского, Булгакова, многие произведения Чехова, Шолохова, Пастернака — тоже о катастрофе. Возрождение этого жанра в постсоветское время — результат отталкивания от советского романа-бодрячка, романа-партийного оптимиста, в которых всегда побеждало натужно оптимистическое авторитарно-народническое «даешь!».

Но в рефлексии современных писателей появилось и нечто новое. В нынешних романах о катастрофе альтернативный герой представлен иначе, чем в романах XIX–XX веков.

Во-первых, герой этот перестал гибнуть. Начиная с Пушкина, было принято альтернативного героя убивать. Или ставить его в такие ситуации, когда он жить не мог. Сейчас это в основном ушло.

Во-вторых, изменилось отношение к герою автора. В XIX–XX столетиях он героя жалел. Вспомним Онегина, Печорина, Обломова, Рудина: какими бы они ни были, но какое-то сочувствие к ним у авторов есть. Оно очевидно и у Василия Гроссмана, Виктора Астафьева, Василия Аксенова и многих других. То же и в сатире, например у Ильфа и Петрова, у Зощенко... И в этом сочувствии к герою, воплощающему в себе несовершенство, грех и вину русского человека, проявлялась неспособность самой писательской рефлексии помочь герою снять противоречие между патологичной культурой «Русской системы» и личностью, застрявшей в поиске альтернативы этой патологии и остающейся ей подверженной.

А сегодня героя жалеть перестали. Перестали менять ему слюнявчики, утирать сопли, перестали сюсюкаться с ним, копать, так сказать, в его дурно пахнущем нижнем белье, в двусмысленных рыданиях подпольного человека по поводу своей подпольности. При этом социальная патология никуда из героя не ушла: грех и вина осознаваемой патологичности по-прежнему в нем. Но в жизни стало неприличным выставлять все это напоказ, бравировать этим, что нашло свое отражение и в сознании и поведении современных литературных персонажей. В самооценке героя возник новый компонент — его ирония по поводу своей патологии. И мужественность этой иронии не терпит позы. Если смех — главный герой гоголевского «Ревизора», то ирония — главный герой большинства нынешних художественных произведений.

Эта интонация далеко не однозначна. В ней многое «на грани фола» и даже за ее гранью. Конфликт героя с моралью резко обострился. И все-таки мужественность возобладавшей в литературе иронии — определенный знак. Знак того, что самосознание альтернативного героя (и писателей, чутко реагирующих на динамику культуры) меняется.

Итак, еретик должен жить, и, как бы ни сложилась его судьба, его не надо жалеть, потому что он свободно выбрал свой путь. И этот сдвиг в отношении к нему может быть истолкован как проявление возросшей к нему требовательности, а сдвиг в его отношении к самому себе может оказаться проявлением нового качества его альтернативности. Слабым, несовершенным, уязвимым и легко критикуемым, но все-таки...

Игорь Клямкин:

А может оказаться и проявлением примирения с умирающей «Русской системой» и собой, умирающим вместе с ней, при ясном осознании паталогичности такого примирения, что и выражается в ироничном отношении и к этой системе, и к себе, примирившемуся. Ведь смерть Должного в культуре не могла не сказаться, наверное, и на альтернативном герое. Если и он, в отличие от своих литературных предтеч, остался без Должного, то гибель ему и в самом деле уже не грозит: ироническое восприятие сущего и себя в нем исторически и культурно не наказуемо. Но если так, то он не может вызывать и жалости...

Алексей Давыдов:

Соглашусь с тем, что однозначной интерпретации здесь быть не может. Для меня же важно прежде всего то, что определенно меняется представление элитарного писательского сознания о русском человеке как субъекте развития. Нет пока цельного героя-созидателя альтернативной культуры, но нет уже ни страдающего «маленького человека», ни героя-еретика, обрекаемого «Русской системой» на гибель и заслуживающего лишь сочувствия и сострадания. Писателей интересует русский человек не как жертва этой системы, а именно как личность, как потенциальный субъект ее изменения. Пока они такового не находят, но их поиск, как и поиск их великих предшественников, работает на изменение традиционного типа русской культуры.

А что же наука? Продвигает ли она нас в поиске альтернативы «Русской системе»? Какие-то достижения есть, но общее впечатление — рефлексия ученых далеко позади рефлексии писателей. Что касается меня, то я ищу альтернативу в том, чтобы гуманизировать социальное бытие в рефлексии исследователей, и связываю этот процесс, как и писатели, с определением смысла личности. Попробую кратко сформулировать основные научные направления в исследованиях этого смысла.

*В культурологии и социальной философии.* Критика соборности и авторитарности как оснований культуры. Переход от оперирования дуальными оппозициями культуры к тернарному мышлению. Поиск личностной середины как альтернативы соборному («народному») и авторитарному полюсам-абсолютам. Срединная культура (Н. Бердяев, К. Леви-Стросс, А. Ахиезер, Э. Гидденс).

*В социологии.* Переход от изучения социальных групп к изучению менталитета человека количественными методами. О том, что это необходимо, писала З. Голенкова, что это возможно, видно из работ С. Хлопина и С. Патрушева.

*В правоведении.* Разработка основ диссидентского права как права инакомыслящих выступать против исторически сложившихся законов и морали в целях создания новых законов и новой морали. Требование соблюдения прав и свобод человека и гражданина на основании смысла личности как нового основания культуры. Прецеденты рождения диссидентского права — в Новом Завете, в гуманистических движениях Ренессанса, Реформации и Просвещения на Западе. В России впервые — в защите Н.В. Гоголем права личности на поиск индивидуального пути к Богу.

*В психологии.* Развитие способности рассматривать психическую структуру личности как универсальность двойного плана. Проникновение в зазор между универсальностью наличного бытия и тайной гениальностью-универсальностью мысленного бытия. Высвобождение гениальности как возможности свободной личности на основании способности к самообновлению. Переход от раздвоения «Я», порождающего дисгармонию личности (например, у Достоевского в романе «Двойник»), к раздвоению, ведущему к новой гармонии. Некоторые элементы теории раздвоения «Я» как механизма рождения личности содержатся в концепции диалогичности В. Библера.

В заключение хочу сказать, что либеральная культура несмотря ни на что в России все же развивается. Она складывается по мере того, как умирает «Русская система», а в элитарном сознании все более формируется представление о личности как альтернативном этой системе основании культуры. Эти противоположные процессы — две стороны исторической динамики России. Первый этап формирования альтернативы начался явлением Пушкина и продолжился в великой русской литературе XIX–XX веков. Второй этап разворачивается после 1991 года.

Игорь Клямкин:

Поиск культурной альтернативы «Русской системе» шел и идет среди писателей, он шел и идет среди отечественных мыслителей. И то, что в русской культуре есть традиция неполитического либерализма, представленная такими фигурами, как Пушкин, Лермонтов и Чехов, — это очень важно. Но вряд ли этот элитный поиск может завершиться успехом, пока не войдет в резонанс с аналогичным процессом на более низких культурных уровнях. Однако там такого поиска пока не просматривается.

В лучшем случае в обществе существует какое-то количество людей, в головах которых сложились представления, «Русской системе» противостоящие. Об этом на прошлом семинаре говорили и Михаил Афанасьев, и Наталья Тихонова. Но эти люди готовы следовать таким представлениям в жизни, если право на то им будет спущено сверху. Субъектами альтернативной культуры они не являются.

И пока это так, жизненную альтернативу «Русской системе» вряд ли найдет и наука. Но она может и отстать от происходящих в культурной реальности процессов (а быть может, и уже отстает), и в этом смысле к озабоченности Алексея Платоновича следовало бы, наверное, прислушаться. Равно как и к его предложениям, которые, однако, далеко выходят за тематические границы нашего семинара.

Предоставляю слово Игорю Григорьевичу Яковенко.

Игорь Яковенко:

«Следует помнить, что „Русская система“ постоянно порождает из себя свое отрицание»

Сразу скажу, что мне, как и Алексею Давыдову, близки идеи и выводы доклада. Мы с Пелипенко — культурологи, работающие в одной научной традиции. Его мысль разворачивается не в горизонте политологического анализа. Автор идет гораздо глубже: исследуя культурологические основания политических и исторических реалий, он апеллирует к широким конъюнктурам, формулирует суждения о сущности феномена России. Доклад вписан в концептуальную модель высокого уровня обобщения, которая имеет не только культурологическое, но и философское измерение.

Позволю себе несколько реплик по отдельным обсуждавшимся вопросам. Одно из замечаний, прозвучавших в ходе дискуссии (его высказал Игорь Клямкин), касалось того, что автор слишком часто апеллирует к сталинской эпохе. Неправомерно, мол, делать умозаключения о культурной специфике России только на основании того периода; она шире этого трагического эпизода. В общем смысле это, конечно, так. Но Пелипенко и не ставит своей целью описать русскую культурную реальность во всем ее богатстве и противоречивости на полтора десятка страниц. Он стремится ухватить главное.

Иосиф Сталин, как, впрочем, и Иван Грозный, прекрасны тем, что в эпохи, помеченные именами тиранов, обнаруживается костяк, архетипическая основа культуры. Происходит как бы сброс всего привходящего и наносного, всех напластований, заданных предшествующими модернизациями. Поэтому культурологу интересно анализировать феномен сталинской России. Во все другие времена эта архетипическая основа сохраняется, но замутнена материалом другой природы. Ее сложнее увидеть.

Теперь относительно того, где такие культурные архетипы хранятся и как передаются, о чем спрашивал Эмиль Паин. Это существенные и важные вопросы. Культуролог, работающий с понятием «ментальность», задается ими постоянно. Однако удовлетворительных ответов на эти вопросы нет, как нет ответов на многие фундаментальные вопросы и в других науках.

Известно, например, что на сегодняшний день не существует теории гравитации. Природу тяготения физики не знают. Однако из того, что мы не знаем физической природы тяготения, никаких проблем с законом всемирного тяготения не возникает. Есть вещи, которые до конца не познаны. Они не объяснены в своей глубинной природе, но существование этих сущностей не вызывает сомнений.

Если мы сегодня не можем объяснить точно, как ментальность усваивается малым ребенком, как она устроена, каким образом она становится императивным механизмом, задающим векторы поведения всякого человека, то отсюда вовсе не следует, что ментальность есть фикция. Но из-за отсутствия исчерпывающей теории мы вынуждены прибегать к метафорам и аналогиям. В этом ни Пелипенко, ни я — а я тоже работаю с понятием «ментальность» — не виноваты. Таково состояние теоретического знания в данной сфере.

В словарях и энциклопедиях даются описательные определения ментальности. Если же обобщить, то в понятии «ментальность» концентрируются смыслы, связанные с программированием человека. Попробую изложить свое видение природы явления.

Ментальность задает законы и механизмы понимания, т.е. интерпретации данных, получаемых через органы чувств. Речь идет о целостно-нерасчлененном акте понимания/переживания/оценки, который служит базовым основанием для выбора адекватной реакции на происходящее. И если понимать культуру как самоорганизующийся пакет над- и внебиологических программ человеческой деятельности, а я понимаю ее именно так, то адекватная реакция на происходящее состоит в *выборе соответствующей культурной программы*. В этом теоретическом контексте ментальность — блок культуры, отвечающий за структурирование пакета программ, решающий задачи выбора и комбинирования этих программ в конкретных ситуациях и содержащий язык, на котором составлены наличные программы и могут быть написаны новые.

Евгений Ясин:

Нельзя ли чуть более конкретно?

Игорь Яковенко:

Если прибегнуть к аналогии, то ментальность можно соотнести с блоком «вшитых» в компьютер априорных программ и базовыми языками программирования (DOS, Windows), на которых составлены все конкретные программы. Точно так же и в ментальности выражается вся деятельность человеческого сознания. Любая конкретная цивилизация — всего-навсего объективация некоторой ментальности.

В ходе обсуждения Вадим Межуев упрекнул докладчика в том, что предложенная им модель метафизична. Это действительно так; ментальность — штука метафизическая в том отношении, что сущностно не меняется. Она живет ровно до тех пор, пока оказывается способна ассимилировать какие-то инновации, не меняя системного качества. Когда же дело доходит до границ этого качества, ментальность умирает. Сейчас мы переживаем именно такой процесс. В этом трагедия, но в этом и прелесть нашей эпохи.

Ход дискуссии показывает также, что в глазах ее участников — прежде всего опять-таки Вадима Михайловича Межуева — не очень понятной выглядит позиция Пелипенко относительно того, как культура соотносится с человеком и его свободой. Я могу изложить свое видение, и думаю, что Андрей Анатольевич меня поддержит. Для меня культура — сущность, обладающая субъектными характеристиками. Она, в частности, манипулирует человеком. К примеру, в сознании традиционного человека живет ужас перед смертью его собственной культуры. И это несмотря на то, что конкретная культура, к которой человек принадлежит от рождения, — всего лишь конкретная технология бытия, не более того.

Паровоз или электровоз — технологии перемещения в пространстве. Утверждение о том, что мы существуем для того, чтобы поддерживать и крепить паровозную тягу, многих удивит. Устраивал нас паровоз, мы его использовали, перестал устраивать — пересели на электровоз. Но традиционалистский взгляд, согласно которому человек существует для того, чтобы хранить, воспроизводить и передавать потомкам врожденную культуру, представляется тем не менее естественным для многих.

Объективно культура существует для человека, а не человек для культуры. Но этот ход мысли подавляется культурой, которая изо всех сил внушает своим носителям, что они существуют для родной культуры и представляют собой материал ее существования. Умрет моя культура, ну и бог бы с ней десять раз. Однако культура так конфигурирует нормы и ценности, так работает с мифами и фобиями, так задает априорные установки, что ее гибель предстает как вселенская катастрофа. Это не больше и не меньше, как конец света.

Более того, умирающая культура с особой силой привязывает к себе людей. Она приковывает их к себе в силу того простого обстоятельства, что может жить и живет только в людях. И если умирающая культура будет их отпускать, то очень быстро кончится. Надо отдавать себе отчет в существовании таких механизмов.

Игорь Клямкин:

Можно ли сказать, что именно культура удерживает в массовом сознании образ Александра Невского не как монгольского ставленника, а как победителя немцев и шведов? Или образ Сталина как символ порядка и победы в войне с гитлеровской Германией?

Игорь Яковенко:

Культура, а что же еще? Если бы она эти образы и содержащиеся в них антизападнические смыслы не удерживала, то никакие политтехнологи сделать это



не смогли бы. Вы привели хорошие примеры, свидетельствующие о живучести «русскосистемной» культуры. И зря, по-моему, некоторые выступавшие пытались доказывать, что ее уже нет и что ссылки на нее ничего не объясняют и не доказывают.

Тот же Вадим Михайлович высказался в том смысле, что концепт «Русской системы» не продуктивен гносеологически, что это «понятие с неопределенным значением», не позволяющее описывать историческую и культурную динамику и исключаящее из познания идею будущего. Что можно сказать по этому поводу в дополнение к сказанному Пелипенко?

Существуют некоторые качественные характеристики российской цивилизации, ядром которой выступает «Русская система». Одна из таких характеристик заключается в том, что цивилизация эта в силу своей природы не способна к интенсивному развитию. Ей доступны только гомеостаз и развитие экстенсивное. Это тезис. Я готов его защищать, однако это требует длинного разговора. Но если данный тезис принять, то придется признать и то, что русская культура в ее системном качестве не может войти в будущее.

Есть и еще одна характеристика российской цивилизации: она, цивилизация эта, содержит в себе антиличностную доминанту. Причем мы имеем дело не только с доличностной традиционной культурой, но и с антиличностной установкой, которая выражается в массе частных проявлений. Поэтому зрелая автономная личность «Русскую систему» не может не отрицать. Однако и система эта не может позволить себе уничтожить личность вообще — хотя бы потому, что нуждается в личности для поддержания своей кокурентоспособности в мире. Отсюда ее задача: подавить личность, загнать ее под лавку, предоставив существовать в маргинальном пространстве, что и показано в докладе Пелипенко. В противном случае объем автономного личностного начала может превысить критические пределы, что грозит перерождением системного целого. Понятно, что это паллиативная, компромиссная конфигурация, которая ресурсы дальнейшего развития, на мой взгляд, уже исчерпала.

Алексей Давыдов упомянул популярную среди писателей тему катастрофы. Меня она тоже интересует, но в ином, чем Давыдова, смысле.

Игорь Клямкин:

О катастрофе говорится и в докладе Пелипенко...

Игорь Яковенко:

Да, и его позиция мне во многом близка. Но в самом слове «катастрофа» применительно к России я вижу и очень важную теоретическую проблему. Ведь весь российский двадцатый век, что бы ни говорил на сей счет возражавший докладчик Алексей Кара-Мурза, — развернутая во времени национальная катастрофа. И я воспринимаю ее как реализацию особого механизма исторического снятия, как способ выведения из бытия нетрансформативного системного целого, объединяющего зашедшее в тупик общество и утратившую адекватность культуру.

Исчезновение в истории не обязательно связано с уничтожением или покорением неким противником. Сплошь и рядом зашедшие в тупик общества снимают себя сами в рамках процессов самоуничтожения. Подобный ход мысли кого-то, может быть, покоробит, но для такого, например, мыслителя, как Тойнби, он был естественным.

Тут, однако, необходимо все же пояснение. Самоуничтожение не означает выбивание всех и каждого. Это процесс критического прореживания. Плотность

населения снижается до того уровня, когда механизмы воспроизводства тупиковой культуры разрушаются. Под этим углом зрения, Первая мировая война, большевистская революция, сталинский террор, война Отечественная, наблюдаемое нами вымирание традиционалистов в постсоветской реальности — этапы единого процесса выхода из бытия зашедшей в тупик культуры. Это очень важный и пока еще не осмысленный момент.

Игорь Клямкин:

Эта ваша мысль тоже — со ссылкой на вас — представлена в тексте Андрея Анатольевича. В какой-то степени в ней можно усмотреть и ключ к пониманию того, почему советская империя с ее ядерными боеголовками и самой большой на планете армией распалась в мирное время. К этому уникальному в мировой истории факту я, возможно, еще вернусь в своем выступлении.

Игорь Яковенко:

Завершая, хочу сказать, что ничего, кроме традиции и исторической инерции, не убеждает нас в том, что человек должен хранить верность врожденной ему культуре. Он может отождествляться с ней, а может и растождествиться. Это дело его выбора.

Вадим Межуев:

То есть он способен двинуться от традиции к свободе от традиции?

Игорь Яковенко:

Да, хотя это и не всегда значит, что он в таком движении способен свободу обрести, т.е. стать личностью. Но, как бы то ни было, бывают случаи, когда массы людей покидают обанкротившуюся культуру и осваивают новую. История демонстрирует бесконечную вереницу таких переходов. Кочевники оседают на земле. Варвары превращаются в воинов империи. Язычники переходят в христианство. Монархисты становятся комиссарами в пыльных шлемах. Нет оснований полагать, что наша нынешняя реальность являет собой исключение. Посмотрите хотя бы на русское зарубежье, которое стремительно разрастается в последние десятилетия.

Меня не покидает устойчивое ощущение того, что мы находимся на пороге качественного скачка. Разумеется, история живет в своих ритмах. Для нее что три года, что тридцать лет — краткий миг. Но я имею в виду не темпы и сроки, а вектор движения.

И, наконец, говоря о будущем России за историческими пределами «Русской системы», следует помнить, что сама эта система постоянно порождает из себя свое отрицание. Это происходит и на элитном уровне, и в литературе, и на уровне быта, и в гуще народной жизни. Про элиту и литературу мы все знаем. Об этом писано-переписано. А процессы рождения качественной альтернативы в традиционной среде систематически замалчивались. И вина за это лежит на русской интеллигенции.

К примеру, я люблю русского кулака. Кулак был имманентным порождением системы и столь же имманентным ее отрицанием. Кулака русский народ вырезал. В тот раз дело автономной личности было проиграно. Возможно, что на этот раз ситуация развернется по-другому. Если такое произойдет, это и будет означать конец «Русской системы».

Игорь Клямкин:

Чем больше слушаю, тем больше склоняюсь к мысли, что разногласия между диспутантами не так уж принципиальны, как может показаться. Похоже, все согласны с тем, что «Русская система» исторически обречена, что будущего у нее нет, а у России без «Русской системы» оно есть. И если, как объяснил нам Игорь Григорьевич, культура и даже ментальность изменчивы, то о чем же мы спорим?

Эмиль Паин:

Спорим о том, например, существует ли культурный генотип, предопределяющий судьбы стран и народов, как утверждает Пелипенко. И потому никакого будущего России сквозь призму его концепции не видно. Есть ли в этой концепции отличие России от «Русской системы» с ее неизменной ментальностью? Я его не вижу тоже. А у Яковенко позиция другая, она, по-моему, внутренне полемична по отношению к позиции Андрея Анатольевича, с которым я тоже собираюсь полемизировать.

Игорь Клямкин:

Ваша очередь как раз подошла. Пожалуйста, вам слово.

Эмиль Паин:

«Особенностью русской культуры является не высокая, а очень низкая степень традиционности»

Поскольку у нас не защита диссертации, я не должен произносить ритуальных фраз о большом вкладе автора в науку и что он — хороший человек. Все это само собой разумеется. Поэтому сосредоточусь только на своих возражениях.

Профессор Межуев не раз говорил на нашем семинаре: «Есть наука и есть философия». Ему виднее. Я точно не философ, и потому не берусь судить, насколько доклад Пелипенко философичен. Но, на мой вкус, в докладе слишком много метафор — это больше поэзия, чем наука. Мне не хватает в нем рациональности.

Зачитаю выдержку из текста: «Если РС — в сущности своей — есть мифологический комплекс, то в ней нельзя искать логики в ее обычном рационалистическом (европейском) понимании... Сами эти мифологемы не верифицируются, т.е. их истинность не находит подтверждения ни в здравом смысле, ни в историческом опыте». Иными словами, умом «Русскую систему» не понять, в нее можно только верить либо не верить. Но верить или не верить — это не предмет науки. Это предмет богословского спора, хотя, может быть, так принято и у философов. Мне же для понимания нужны какие-то рациональные доказательства.

А доказательств в докладе как раз мало. Я не могу понять, как можно говорить об особенностях чего-то вне сравнения с чем-то другим. По сравнению с чем «Русская система» культурно особенная? С иными системами? Тогда нужно показать, с какими. С какими этапами истории связана эта система? С историей вообще, с историей в целом? Ответа нет.

Между тем сегодня Алексей Кара-Мурза поведал нам о том, что какие-то признаки того, что именуют культурой «Русской системы», он обнаружил в истории Франции времен санкюлотов. Я, в свою очередь, не раз говорил о сходстве германского Zonderweg и российского «особого пути». Так, может быть, система эта вовсе не русская, а общемировая или по крайней мере общеевропейская, и ее основные признаки возникают в определенных стадийно-исторических условиях? Об этом говорил не только Кара-Мурза, но и Межуев, и мне их позиция гораздо ближе, чем позиция докладчика.

Алексей Давыдов заметил в своем выступлении, что доклад Пелипенко не случайность. Я с этим совершенно согласен, хотя неслучайность эту понимаю иначе, чем Алексей Платонович. Этот доклад, как и популярный ныне жанр романа о вялотекущей катастрофе, — символ нашего времени, эпохи застоя, который порождает спрос на исторический фатализм. Для властей создание в обществе атмосферы предопределенности, невозможности изменить ситуацию к лучшему усилиями граждан — важнейшее средство самосохранения. А какая-то часть либерально ориентированной интеллигенции, отвергая идею «особой цивилизации» как «тысячелетнего величия России», охотно принимает тот же миф в другой упаковке — как цивилизацию «тысячелетнего рабства».

Вот эту парадигму и демонстрирует доклад, приписывая субъекту «Русской системы» такие черты, как «стремление к безответственности, уваливание от выбора, умственная лень, придуривание, бытовой идиотизм, тупое безразличие» и т.д., и т.п. На мой взгляд, описанные свойства не являются объективной характеристикой некой общности. Это конструкт, типичный пример стереотипа восприятия.

Существуют ли особые и массовые образцы сознания и поведения, присущие значительной части населения некой страны? Да, несомненно. Но также известно, что они не предопределены, почти во все времена существовала возможность уклонения от навязываемых норм поведения. Ее демонстрировали, например, меньшинства — социальные, культурные, этнические. Исторически возможность выбора норм росла, и культурное разнообразие по разным причинам (пусть и нелинейно) возрастало тоже. И уже одно это уменьшает вероятность трансляции населением одной и той же традиции, о чем я говорил и на первом нашем заседании.

При всех различиях в подходах Михаила Афанасьева, доклад которого мы тогда обсуждали, и Андрея Пелипенко, доклад которого обсуждаем сейчас, в них есть и сходство. В обоих текстах преувеличивается возможность прямой трансляции некоей культурной традиции, хотя Афанасьев настаивает на трансляции европейской традиции, а Пелипенко — традиции, ей противоположной. В первом случае я пытался показать, что прямая передача «европейских» культурных норм от Новгородской республики к современной Пермской области или Карелии невозможна уже потому, что состав населения в этих регионах радикально изменился. Но и трансляция единой «русскосистемной» народной культуры в масштабе всей России маловероятна тоже.

Были народы, сопротивлявшиеся навязыванию им этой культуры. Например, у чеченцев в конце XIX — начале XX века наблюдались типичные признаки модернизации образа жизни, но как только возникала угроза насильственного навязывания образа жизни, им чуждого, тут же стали возрождаться, казалось бы, забытые или усиливаться ослабевшие социальные традиции как средство сплочения и самозащиты. У других народов, а это и большая часть русского населения, трансляция традиционной культуры ослаблена в силу разрушения традиционных социальных институтов — прежде всего институтов социального контроля и всего того, что обеспечивает межпоколенную передачу культурной информации. Речь идет именно о народной культуре, поскольку культура элитарная, т.е. «высокая», профессиональная, передается иным образом.

Игорь Яковенко говорит, что физики не полностью понимают природу гравитации...

Игорь Яковенко:

Они ее вообще не понимают!

Эмиль Паин:

Да, но зато они ее видят! Ее свойства проявляются в эксперименте. Что касается устойчивости культурных особенностей «Русской системы», то ее не видят, а только представляют себе, воображают некоторые исследователи.

Существуют представления об устойчивости некоей традиции, которым в реальности мало что соответствует. Афанасьев отобрал в истории России одну линию «устойчивой» традиции, Пелипенко — другую. Я же хочу сказать, и это одно из главных моих утверждений, которое я собираюсь обосновывать и в своем будущем докладе на нашем семинаре, что существенной особенностью российской культуры и ее ядра — культуры русской — является как раз *слабая* традиционность. Для нее характерны высокая степень разрушения традиций и очень слабые каналы их трансляции, причем все более ослабляющиеся в процессе атомизации российского социума.

В этих условиях некоторое сходство образцов поведения современного российского населения с давними историческими аналогами — это не трансляция, а подражание, копирование, иногда весьма отдаленно напоминающее исторический оригинал. Это, зачастую, новоделы, вроде храма Христа Спасителя.

Игорь Клямкин:

Эмиль Абрамович вернул нас к тезису Алексея Кара-Мурзы о стадийном характере «Русской системы». К тезису, что она представляет собой не особый тип культуры, а исторический этап, через который проходят все культуры. Надеюсь, что докладчик в заключительном выступлении на это отреагирует.

Мне показалась заслуживающей внимания мысль Паина о слабой традиционности русской культуры. Это суждение не покажется неубедительным, если вспомнить, как разрушали в России культурные традиции такие правители, как Петр I или Сталин. Но факт и то, что эти и другие правители воспроизводили одну и ту же традицию самодержавного властвования, воспроизводимую в сознании элиты и населения до сих пор. Я бы попросил Эмиля Абрамовича в его докладе на следующем семинаре обратить на это внимание.

А теперь послушаем Евгения Григорьевича Ясина.

Евгений Ясин:

«Не исключено, что нам придется осваивать европейские ценности, которые для развития инновационной экономики являются универсальными, при отсутствии культурной почвы, с которой они могли бы органично соединиться»

Вы тут спорите друг с другом, а я в какой-то момент поймал себя на впечатлении, что все вы в чем-то правы. Жизнь сложна, в ней есть многое и разное, и эти отдельные аспекты реальности отразились, по-моему, в ваших выступлениях. Если и не всегда, то очень часто противостоящие позиции видятся мне не взаимоисключающими, а взаимодополняющими.

Что такое для меня «Русская система», как я воспринимаю этот термин? Я воспринимаю его как некое обобщение, которое возникло в процессе острого столкновения в России традиционного и модернистского векторов развития. Люди, которые в начале 1990-х годов поверили в успех демократических преобразований и думали, что теперь мы наконец-то прорвались в будущее, через какое-то время обнаружили, что ничего подобного не случилось. Новое опять получалось похожим на старое. И тогда это воспроизводящееся в новых формах старое с легкой руки Ю. Пивоварова и А. Фурсова стали называть «Русской системой».



Этот термин фиксирует то, что постоянно мешает нам двигаться вперед. В экономике, политике и прежде всего в культуре, от которой все остальное в значительной степени производно. Но что значит двигаться вперед? От чего к чему?

Мне показалось важным то, что Алексей Кара-Мурза говорил о стадийности в мировой истории. Да, стадии развития существуют, и их надо различать. В экономике уж точно существуют. Отбросив марксизм, мы перестали называть их формациями, но нам никуда не деться от того, что есть аграрная экономика, есть индустриальная и есть постиндустриальная, последовательно друг друга сменявшие. А переход от одного этапа, от одной стадии к другой определяется движением инноваций, роль которых от этапа к этапу возрастает. И сегодня мы с полным на то основанием называем постиндустриальную экономику инновационной.

Но разные страны, разные культурно-цивилизационные общности двигаются по этой дороге с неодинаковой скоростью. Есть вырывающиеся вперед и есть отстающие. Россия, будучи всегда среди отстающих, рано или поздно это отставание замечала и начинала думать о том, как его преодолеть. Но если раньше это худо-бедно получалось, то сегодня пока не получается. В поисках причин мы и пришли к выводу, что главным барьером на пути развития оказываются наша культура и «Русская система», на этой культуре основанная и ее же воспроизводящая.

Не буду включаться в спор о том, умерла «Русская система» или только умирает. Для меня факт лишь то, что наша культура перед вызовами постиндустриальной эпохи оказалась нежизнеспособной. К индустриальной экономике эту культуру еще можно было приспособить, а к постиндустриальной уже нельзя. Но с аналогичными трудностями сталкивается не только Россия, с ними сталкиваются почти все страны, находящиеся за пределами европейского культурно-цивилизационного ареала. С ними сталкиваются и стремительно развивающиеся Китай и Индия, которым предстоит переходить к современной инновационной экономике, не завершив еще переход от аграрной к индустриальной стадии. Но у китайцев, индусов и не только у них (об этом говорил Михаил Афанасьев) получается соединить их культурные традиции с универсальными ценностями инновационного развития, а у нас ничего не выходит...

Игорь Клямкин:

У нас тоже еще со времен перестройки постоянно говорили и говорят о том, что ценности модернизации приживутся только в том случае, если они органично соединятся с национальными культурными традициями и ценностями. Не говорится только, какие именно традиции имеются в виду. Два с лишним десятилетия проблема ставится на абстрактном уровне без малейших попыток ее конкретизации!

Евгений Ясин:

На наших семинарах мы и пытаемся, как понимаю, продвинуться в поисках ответа на этот вопрос. Но я не стал бы заранее исключать такой результат, что ответа мы не найдем и даже к нему не приблизимся. Потому что такого ответа может не быть вообще.

Но если так, то России и россиянам предстоит осваивать ценности, выработанные европейской культурой и для развития инновационной экономики являющиеся универсальными, при отсутствии культурной почвы, с которой они могли бы органично соединиться. Осваивать ценности индивидуализма, частной

собственности, конкуренции, самоорганизации. До сих пор мы без всего этого обходились, от этого увильвали. Но на сей раз увильнуть не выйдет, если не хотим окончательно превратиться в деградирующую мировую провинцию.

Андрей Пелипенко говорит о роли Власти (с большой буквы) в «Русской системе». Другие авторы пишут, что особенность русских заключается в том, что они не могут организовать до тех пор, пока не появится начальник, т.е. человек, который скомандует, кому, что и как следует делать. А способности к самоорганизации нет, она отсутствует. Но я вот недавно прочитал одну из работ Лоуренса Харрисона, который рассказывает, что аналогичную картину наблюдал в свое время на Филиппинах. Рассказывает он и о том, как туда приехали представители Всемирного банка и пришли к выводу, что во всем виновата католическая религия, что это испанцы занесли туда заразу иерархичности. А потом... Потом они поехали в Таиланд, где никаких католиков не было, и обнаружили то же самое.

Дело, стало быть, не в специфических особенностях отдельных локальных культур, а в том, что на стадии аграрного типа экономики вертикально-иерархическая организация жизни в той или иной степени присуща всем культурам. А на индустриальной стадии это где-то воспроизводится, а где-то уступает место другому, горизонтальному способу организации. Теперь же этот способ приобретает универсальное значение, его придется осваивать всем независимо от того, есть ли в культуре какие-то предпосылки для этого или они отсутствуют.

Надо, однако, считаться и с тем, что универсальные ценности могут отторгаться, если они воспринимаются разрушающими культурную идентичность в ее исторически сложившихся духовно-душевных проявлениях. Обращаю ваше внимание еще на одну книжку, которая недавно вышла в «Либеральной миссии». Книжку «Похвала империи», написанную Дипаком Лалом. В ней есть глава, которая называется «Привычки души» и в которой автор обрушивается на Запад.

Сам Дипак Лал — человек западный, по убеждениям либерал. И вот этот западный человек и либерал обрушивается на Запад за то, что тот не отделяет универсальные ценности европейской культуры, которые могут прижиться в других культурах только при дополнении их ценностями этих других культур и цивилизаций, от своих западных «привычек души». То есть не отделяет универсальные ценности от моральных ценностей западного христианства, которые универсальными вовсе не являются. Тем не менее они порой навязываются миру именно в качестве таковых.

Реакция Лала интересна тем, что он — индус, выходец из Индии, ставший человеком западной культуры. И потому эта реакция такая острая.

Так вот, нам тоже предстоит освоить то универсальное, что выработала европейская культура. То, чего в нашей культуре нет, но без чего никакая модернизация невозможна...

АЛЕКСЕЙ ДАВЫДОВ:

Ценности свободной личности...

ЕВГЕНИЙ ЯСИН:

Да, ценности свободной личности. И при этом избежать того, чтобы эти ценности воспринимались людьми не как дополнение к их собственной культурной идентичности, а как ее вытеснение и разрушение. Но вопрос, о чем здесь правильно говорилось, еще и в другом. И он-то, наверное, и есть самый главный.

Вопрос о том, не отторгаются ли нашей культурной почвой сами универсальные ценности, есть ли в ней нечто, на что они могли бы наложиться и с чем

могли бы органично соединиться. В докладе Пелипенко, насколько я понял, утверждается, что ничего такого в культуре «Русской системы» нет, и потому ей предстоит умереть, не оставив потомства. И доводы докладчика я бы не стал игнорировать.

Я убежден в том, что тип культуры должен в России измениться. Только так она сможет ответить на вызовы времени. Но способна ли она меняться, способна ли воспринять и освоить ценности, которых в ней нет, я не знаю. Зато знаю, что формировать такую способность непросто.

Недавно я разговаривал с Марией Гайдар. Она, как вы, наверное, знаете, работает в Кировской области, в администрации губернатора, где отвечает за культуру. И я начал говорить о том, что в небольших городах нужны какие-то места, где люди могли бы общаться, обсуждать и формировать какие-то гражданские позиции, как происходит в городах европейских, где можно было бы прививать эти самые универсальные ценности. А Мария мне ответила, что люди к этому совершенно не приучены, что они очень закрыты и атомизированы. Они по пути с работы заходят в магазин, берут бутылку и идут домой, чтобы употребить ее содержимое в одиночку или с устоявшимся узким кругом собутыльников. Никакое более широкое общение им не нужно.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

Поэтому я и предлагаю вести речь не об особом «русскосистемном» типе культуры, а о культурной деградации, о бескультурии...

ЕВГЕНИЙ ЯСИН:

Я не готов сейчас включаться в этот терминологический спор. Хотя в данном случае правомерно, возможно, говорить и о деградации. Ведь Вятка, переименованная большевиками в Киров, имеет вроде бы неплохие культурные традиции, которые складывались в том числе и под влиянием поляков, 60 тысяч которых туда были сосланы в 60-е годы XIX века. И музеи в городе есть, и сам он довольно приличного вида. А вот культурная жизнь даже в самом областном центре почти отсутствует, не говоря уже о небольших городах. И, прежде всего, потому, что в ней нет потребности.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

Вятка, между прочим, была, как Новгород и Псков, вечевого республикой. По Афанасьеву, там должен быть расцвет демократии и гражданского общества...

ЕВГЕНИЙ ЯСИН:

Ничего этого нет. Никита Белых, губернатор, говорит, что хотел бы собрать там какую-то постоянную либеральную тусовку. Но он этого не делает, потому что людям, живущим повседневной рутинной, она не нужна, эта рутина их вполне устраивает. И у меня вообще такое впечатление, что когда мы ведем речь о европейской культуре, гражданском обществе и прочих ценных для нас вещах, то кроме Москвы, Петербурга и еще нескольких городов мы отклика нигде не находим. Приехал тот же Белых в Киров, пытается создать там культурную среду, пытается найти для этого людей. А они смотрят на него или как на «чайника», или как на начальника, распоряжения которого приходится выполнять...

Конечно, и в других странах, где европейские ценности давно утвердились, с культурой, понимаемой как просвещенность, дело порой обстоит не лучше. Был я как-то в гостях у американского фермера и спросил его о том, сколько

американцев, по его мнению, погибло во время Второй мировой войны. Он ответил, что 300 тысяч. «А сколько русских?» — спросил я. «Ну, я думаю, 250 тысяч», — был ответ.

Но там, в Америке, универсальные ценности формировать не надо, они там давно сформированы, и приверженность им от уровня и качества просвещенности не зависит. Однако в Америке в каждом городе, большом и малом, есть и местная культурная элита, которой присуща способность к рефлексии, в том числе и по поводу этих ценностей. Там есть то, что называется обществом, общественностью. А у нас местная элита — это люди, вмонтированные во властную иерархию, кругозор которых только тем и ограничивается, что происходит внутри нее.

Эмиль Паин:

Так происходит потому, что человек с более широкими культурными запросами, которому в иерархии тесно, стремится перебраться в Москву или Петербург. Эти два города — огромные насосы, которые отсасывают всякого, кто способен чуть больше, чем приказывать и выполнять приказания. Как вы можете создать в провинции культурную среду, если условия жизни там таковы, что в них может выжить только конформист? Но какое отношение это имеет к особенностям русской культуры? Какие такие особенности ведут к тому, что в столицах и провинции живут люди с разными запросами и даже с разной ментальностью?

Евгений Ясин:

Наверное, это особенности, проистекающие из все той же «Русской системы», в которой вся общественная энергия притекает к столицам и ими поглощается. Но ведь и в столицах универсальные ценности приживаются плохо, ведь и там их распространение блокируется «Русской системой». Вот и получается так, что альтернативы этим ценностям сегодня нет, а утвердиться они не могут, потому что являются альтернативными по отношению к самой системе. Получается какой-то тупик, но как из него выбираться, я, повторяю, пока не знаю. Но в понимании проблемы мы, кажется, все же продвигаемся.

Игорь Клямкин:

Во всяком случае в понимании того, что широко распространенному мнению о необходимости опираться в модернизации на собственную национальную культуру предстоит выдержать испытание конкретизацией. На что можно в ней опереться? Пока ответ на этот вопрос попытался дать только Михаил Афанасьев, в своем докладе на прошлом семинаре сделавший акцент на европейских тенденциях в прошлой и нынешней российской культуре. Но его фактически никто не поддержал.

Слово Денису Драгунскому.

Денис Драгунский:

«Власть всегда сакральна ровно настолько, насколько сама себя сакрализовала»

Я хочу вернуться к докладу Пелипенко. Доклад этот интересный, эмоциональный, даже эмоционально заразный. Но он вызывает массу вопросов. Было бы, наверное, хорошо, если бы участники семинара, которые пишут столь сложные доклады, полные не совсем привычных терминов и оригинальных идей, представляли свои сообщения в виде презентации. Не обязательно с использованием слайдов PowerPoint, хотя это было бы крайне желательно и полезно как для

слушателей, так и для самих авторов. Но в любом случае хотелось бы видеть концепцию автора в виде квадратиков и стрелочек. В виде ясной схемы. Это, возможно, позволило бы многие вопросы снять заранее.

Например, такой вопрос — одновременно и логический, и прямо-таки мировоззренческий. Цитирую Пелипенко: «Порыв к слиянию с чем-то большим, над- и сверхчеловеческим, закрепляясь в ментальности, включающей в себя как сознательную, так и бессознательную сферы, превратился в культурно-антропологическую константу, воспроизводящую самое себя наперекор любым индивидуальным и групповым представлениям и убеждениям. Этот, говоря ненаучным языком оккультизма, эгрегор живет самостоятельной жизнью, до известной степени не завися от ментальных настроек субъектов-носителей. Если источник порядка имеет сверхчеловеческое измерение, то он в принципе не может быть инкорпорирован внутрь ментальности субъекта: она просто не способна его вместить в его иррациональном величии и непостижимости. Тем самым *блокируется возможность возникновения источника порядка внутри ментальности самого индивидуума*».

Пытаюсь разобраться в том, что хочет сказать Андрей Анатольевич, но у меня не очень-то это получается.

Есть нечто большое, над- и сверхчеловеческое. Но что это? О чем именно идет речь? Я не понимаю.

Далее, порыв к слиянию с этим «нечто» закрепился в ментальности. Не буду спрашивать, почему закрепился и с помощью каких механизмов. Но если этот порыв («эгрегор») уже закрепился в сознании и бессознательном, то как он может жить, «не завися от ментальных настроек субъекта-носителя»? Ведь он, закрепленный, и есть эти ментальные настройки. И если порыв к слиянию с «нечто» уже «превратился в культурно-антропологическую константу», то почему она самовоспроизводится «наперекор любым индивидуальным и групповым представлениям и убеждениям»?

Автор, правда, оговаривается: «эгрегор» не зависит от ментальных настроек лишь «до известной степени». Но если так, то до какой именно степени? И как измерять степень независимости «эгрегора» от этих ментальных настроек? И откуда — при наличии столь мощного «эгрегора» — подобные, так сказать, параллельные настройки вообще берутся?

Наконец, эпистемологически загадочный момент: «...Источник порядка в принципе не может быть инкорпорирован внутрь ментальности субъекта: она просто не способна его вместить». Но если ментальность не способна его вместить (проще говоря, если человек не способен ничего понять-узнать про источник порядка), то тогда вообще не о чем говорить. Как можно говорить о том и исследовать то, что наша — в том числе наврное, и участников семинара — ментальность просто не способна вместить?

А утверждение Андрея Анатольевича, что из-за такой «невместимости», им зафиксированной, «блокируется возможность возникновения источника порядка внутри ментальности самого индивидуума», наводит на мысль, что автор, возможно, полагает, будто источник порядка всякий раз в каждом новом поколении наново «возникает» внутри ментальности отдельного индивида. То есть индивид в ходе собственного развития всякий раз изобретает (в результате опыта и раздумий) свой источник порядка. Я, однако, сомневаюсь, что автор действительно так считает. Думаю, он согласен с тем, что источник порядка (супер-эго, «внутренний сержант») возникает в нашей индивидуальной ментальности в ходе социализации, а не в ходе размышлений и уж, конечно, не в ходе мистического откровения, единения с «нечто», порыв к слиянию с которым... и т.д.



Не исключаю, впрочем, что финальные слова цитированного абзаца о «сверхчеловеческом измерении» и «иррациональном величии и непостижимости», свойственных этому «нечто», свидетельствуют о религиозном (возможно, платоновском) подходе автора к проблеме. Если так, то это сразу переводит обсуждение в иную плоскость. Но так это или нет, мне опять же непонятно.

Вот почему я и говорю, что нужна «презентация», все это нужно было бы (мне лично нужно!) изобразить в виде удобопонятной схемы.

Еще один момент в тексте Пелипенко я бы назвал «мистификацией мифологии». Цитирую: «Если РС — в сущности своей — есть мифологический комплекс, то в ней нельзя искать логики в ее обычном рационалистическом (европейском) понимании. Соположение отдельных мифологем в границах комплекса подчиняется совершенно иным, нежели логические, закономерностям, а сами эти мифологемы не верифицируются, т.е. их истинность не находит подтверждения ни в здравом смысле, ни в историческом опыте».

Игорь Клямкин:

Второй раз уже это место цитируется. Эмилю Паину оно тоже не понравилось...

Денис Драгунский:

Я хочу сказать, возражая Пелипенко, что мифологемы прекрасно верифицируются, в том числе и опытом (индивидуальным и групповым). Такой верификацией успешно занимаются поколения антропологов. Это во-первых.

Во-вторых, если автор все-таки настаивает, что мифологемы не верифицируются и не подчиняются логическим закономерностям, тогда все дальнейшее изложение опять-таки теряет смысл. Если нечто в принципе иррационально и «невместимо», то оно, это нечто, может быть предметом поэзии или мистики, но не рационального анализа. В этом я с Паиным согласен.

А теперь о Власти, которой в докладе уделяется так много внимания. О чем именно идет речь? Власть — это общественное отношение (символический посредник в проекции целедостижения)? Или это набор учреждений и организаций, министерств и ведомств (органы власти)? Или это отдельные люди, облеченные властью в первом смысле слова, т.е. компетенцией издавать обязательные распоряжения?

Как бы предвосхищая эти мои вопросы, Андрей Анатольевич пишет: «Власть в РС — это не характеристика политического субъекта и не обозначение соответствующего типа социальных отношений. И даже не сумма первого и второго. Это категория мистико-космологическая, глубоко сакральная, поскольку по сути своей есть первопричина всякой культурной упорядоченности». Что можно по данному поводу сказать?

С одной стороны, мистико-космологические материи мне разбирать трудно, я просто не ориентируюсь в вопросе. Я занимался на филфаке обыкновенной христианской мистикой (Иоанном Лествичником). А тут я, предварительно извинившись, просто развожу руками.

С другой же стороны, Власть есть причина всякой культурной упорядоченности безо всякой космологической мистики. Это общепринято. Власть ликвидирует хаотическое насилие и вчиняет порядок. С этим согласны были и Гоббс, и Фрейд. А далее происходит сакрализация власти, украшение ее регалиями и эпитетами (божественный кесарь и т.п.). Этапы такой сакрализации в разных обществах и в разные периоды известны в подробностях.

Во всяком случае, власть, как мне кажется, не с неба падает, и ничего мистико-космологического и глубоко сакрального в ней самой нет. Она сакральна, но не очень глубоко — ровно настолько, насколько сама себя сакрализировала.

Как бы то ни было, чтобы оценить этот объемный и очень насыщенный материалом доклад Андрея Анатольевича, мне, повторю еще раз, необходима «презентация», необходима схема. Она, возможно, позволила бы снять возникшие у меня и многие другие подобные вопросы.

Игорь Клямкин:

«Прежняя „парадигма служения“, соответствовавшая природе милитаристской государственности, из культуры ушла, однако и парадигмы, альтернативной милитаристской, в культуре пока не просматривается»

Интересно наблюдать, как сталкиваются на нашем семинаре разные способы и логики мышления, как пытаются друг в друга проникнуть и что из этого получается. Поэтому с интересом жду и реакцию докладчика на сомнения и возражения Дениса Викторовича, равно как и других участников дискуссии. И после того, как я тоже поделюсь с ним и всеми присутствующими своими соображениями, он сможет это сделать.

Я вижу целый ряд достоинств обсуждаемого доклада. В нем описаны определенные культурные константы, причем описаны обстоятельно и детально. Можно спорить о том, таковы они или нет, равно как и о том, константы они или переменные величины, рядящиеся под константы в мышлении автора доклада. Однако перечисленные Андреем Анатольевичем особенности русского «культурного гено типа» и производные от него особенности «Русской системы» никто из выступавших не опровергал и опровергать не пытался. Оспаривалась лишь гипотеза о самой этой «генетичности», которой противопоставлялись утверждения об исторической изменчивости культур и их стадийной эволюции.

Но для того, чтобы такие утверждения применительно к современной России не выглядели абстрактными, нужны эмпирические доказательства. Нужно показать, что культурное основание «Русской системы» не только разрушается, но и то, что в нем вызревает в ходе эволюции альтернативное культурное качество. К этому нас призывал Алексей Давыдов, однако сделать это никому из выступавших, по-моему, не удалось. Попытка такого рода, предпринятая на предыдущем семинаре Михаилом Афанасьевым, продолжения не получила. К тому же она, как вы помните, поддержки у большинства участников семинара не нашла. Как бы то ни было, констатация Андреем Анатольевичем переживаемого русской культурой (а не только «Русской системой») кризиса упадка поколеблена не была.

Наше обсуждение лишний раз выявило ощущение тупиковости переживаемой страной ситуации при нежелании с этой тупиковостью примиряться. Но такое ощущение присутствует и в обсуждаемом докладе — с той лишь разницей, что оно в нем культурологически рационализируется. И в этом я тоже вижу его определенное достоинство. Андрей Анатольевич как бы провоцирует нас: если хотите обосновать перспективу прорыва за границы культурной «русскосистемности», то потрудитесь найти рациональные доводы в пользу своего оптимизма против моего рационализированного пессимизма. И не соблазняйте при этом легкими решениями вроде переименования культурной «русскосистемности» в культурную «бессистемность», как делает Вадим Межуев, или в «варварство», как предлагает Алексей Кара-Мурза. Ведь такая «бессистемность» и такое «варварство» сегодня тоже являются проявлениями упадка, а не развития.

И, наконец, еще одно достоинство доклада Андрея Анатольевича видится мне в том, что он вычленяет «Русскую систему» (буду пользоваться этим термином) как особый, даже уникальный культурный феномен. Однако его интерпретация этой уникальности мне убедительной не показалась: многое из того, что им приписывается «Русской системе», в истории имело место неоднократно и имеет до сих пор, на что некоторые выступавшие уже обращали внимание. Не удовлетворили меня полностью и ответы Андрея Анатольевича на вопросы, данного аспекта касавшиеся.

Не хочу сказать, что специфические особенности «Русской системы» и только ей присущей культуры в докладе не фиксируются вообще. Они в нем называются, но как особые не вычленяются, растворяясь в длинном перечне характеристик, присущих любой архаичной культуре. Особой же можно считать упоминаемую докладчиком «парадигму служения», которая и была, кстати, способом культурной нейтрализации того самого раскола между личностным и антиличностным началом, в котором Андрей Анатольевич усматривает едва ли не единственную оригинальную черту русской культуры.

Разумеется, аналоги «парадигмы служения» тоже можно обнаружить в других культурах. Но в постмонгольской Московии парадигма эта изначально наполнялась собственным специфическим содержанием.

Во-первых, служение не регулировалось здесь никакими правовыми нормами, было для высших классов принудительным и воспринималось ими безальтернативно.

Во-вторых, оно довольно быстро посредством закрепощения крестьян распространилось на весь социум: по свидетельствам историков, крестьяне мирились с закрепощением не только потому, что не в силах были ему противостоять, но и потому, что воспринимали свою службу дворянину, служащему царю, и как свое собственное служение царю.

В-третьих (и это, на мой взгляд, самое существенное), «парадигма служения», обслуживавшая военные нужды государства, распространялась не только на военную, но и на *мирную* жизнь, что размывало в сознании границы между войной и миром и придавало самому государству некое особое качество.

У Василия Ключевского было достаточно оснований говорить о «боевом строе государства» в Московии, а у Николая Алексея — известного историка евразийского направления — о том, что государство это выстраивалось по модели большой армии. Иными словами, оно было *милитаристским* не только в том смысле, что преобладающую часть ресурсов расходовало на военные цели, но и в смысле способа своей организации и своих взаимоотношений с разными группами населения. И если посмотреть под таким углом зрения на другие черты «Русской системы», описанные в докладе Пелипенко...

Вадим Межуев:

Все это замечательно, но какое отношение имеет это к культуре?

Игорь Клямкин:

Есть три фактора, используемые в той или иной степени для консолидации любого государства: сила, вера и закон. Истолкование роли этих факторов и их различные комбинации и определяют в конечном счете характер государств и цивилизаций. Так вот, в российском милитаристском государстве главным системообразующим фактором со времен постмонгольской Московии выступала *сила*, а два других фактора ее обслуживали.

Что бы ни говорили о роли веры (православия) в истории России и русской культуры, факт ведь и то, что «Русская система» могла существовать и в форме светского государства Петра I и его ближайших преемников, поглотившего церковь, и в атеистической советской разновидности.

Евгений Ясин:

А роль закона? Вы же сами говорили, возражая Пелипенко, что в досоветской России она была иной, чем в СССР, что самодержцы с законами считались...

Игорь Клямкин:

Отличия были, и их желательно фиксировать. Однако в «Русской системе» закон становился элементом милитаристского государства, выполняя функции приказа, который может исходить только от верховного правителя и им же может быть изменен или заменен другим. Да, в послепетровский период роль закона стала возрастать, но чем больше она возрастала, тем быстрее «Русская система» в ее самодержавно-монархической разновидности двигалась к своему историческому финалу.

Нормой для этой системы является подчинение веры и закона силе. Норма здесь — милитаризация государства и социума. И если бы Пелипенко включил этот фактор силы в свою концепцию, то ему легче было бы объяснить Паину, как «русскосистемная» культура сочеталась с несовпадающей с ней культурой нерусских этносов...

Вадим Межуев:

Ничего не понимаю. Какое отношение имеет сила к культуре? Если кто-то кому-то дал по морде, то это потому, что у него такая культура?

Игорь Клямкин:

Тут может быть столько вариантов (кто, кого и за что ударил), что как модельный я этот пример разбирать не буду. Чтобы понять, какую роль сила может играть в культуре, достаточно еще раз вспомнить о культурных различиях двух Корей, а также о том, что предшествовало в Северной Корее утверждению коммунистического режима. Ему предшествовала советская военная оккупация во время войны СССР с Японией. Сила может влиять на культуру, определяя ее характер, и, в свою очередь, этой подвергшейся влиянию культурой легитимизироваться. Но мы сейчас говорим о способах консолидации государства в России. Напомню поэтому о том, как это в послемонгольской Московии происходило изначально.

В качестве консолидирующего фактора московские правители и их идеологи рассматривали, разумеется, и веру. Но вера на Русь пришла из Византии, которая к тому времени пала под натиском османов. И в Москве задались вопросом о том, почему так произошло, дабы судьбы Византии избежать.

А итогом размышлений стал вывод о том, что даже истинная вера сама по себе ничего не гарантирует, так как может быть неискренней и показной. Поэтому она должна быть подчинена более высокой инстанции — *правде*, которой не грех поучиться у иноверцев-османов и их султанов. Поучиться тому, как к правде следует принуждать силой. Политическим воплощением результатов этого идеологического творчества и стал Иван Грозный, казнивший в числе многих прочих и митрополита Филиппа, достаточной для Грозного «праведности» не обнаружившего.

Так фактор силы становился для «Русской системы» системообразующим. Ее использование против внешних врагов, легитимированное во всех архаичных культурах враждебным отношением к чужому и чужим, дополнилось использованием внутренним, ни верой, ни законом не ограниченным. Таков в «Русской системе» культурный смысл «парадигмы служения», которое в советские времена называли «беззаветным», т.е. никакими нормами, правилами и договорами не обусловленным. Перечитайте под таким углом зрения характеристики «Русской системы», описанные в докладе Пелипенко, и вы увидите, как просвечивает в них этот смысл.

Что такое «беспредпосылочность и метафизичность» Власти в данной системе? Это «беспредпосылочность и метафизичность» ее надзаконной силы.

Что такое «внеморальность» той же Власти, наделившей себя правом на обман всех чужих и, добавлю, своих тоже? Это «внеморальность» бесконтрольной силы, устранившей границы между войной, где обман противника является нормой, и миром, в условиях которого он морально осуждается.

Что такое «иррациональность» этой Власти, проявляющаяся в том, что любой человек, ставший начальником, утрачивает здравый смысл и мгновенно перестает понимать самые обычные вещи? Это не что иное, как переход человека из состояния подчиненности надзаконной и бесконтрольной силе в состояние причастности к ней.

Эмиль Паин:

Не вижу я здесь все же никакой российской специфичности...

Игорь Клямкин:

В таком случае вам придется указать на аналоги. Я собираюсь представить доклад на эту тему, и вы сможете указать на них в ходе его обсуждения. Возможно, вы меня переубедите. Учтите, однако, и то, что Россия стала родиной двух беспрецедентных силовых модернизаций — петровской и сталинской, — сопровождавшихся и беспрецедентными разрушениями традиционного уклада жизни, и последствиях которых вы сами говорили в своем сегодняшнем выступлении.

Это же надо объяснять, почему именно в России такое стало возможным, а, скажем, в исламской Османской империи, не меньше России во времена Петра нуждавшейся в модернизации, ничего похожего даже не предпринималось. Не потому ли, что вера, как культурный ограничитель модернизирующей силы, была укоренена там намного глубже, чем в России? Не менее важно понять и то, почему империя советская стала первой и единственной, обвалившейся в мирное время, и при этом от применения силы ради самосохранения впервые в отечественной истории отказавшейся. И здесь мне придется кое-что сказать и об особенностях культуры низовой, культуры, если угодно, народной, складывавшейся и сложившейся внутри «Русской системы».

Сошлюсь на статью Павла Солдатова «Русский народный судебник», размещенную недавно на сайте «Либеральной миссии». Речь в ней идет о русских пословицах и поговорках, собранных Владимиром Далем в первой половине XIX века. В них обнаруживаются интересные вещи. В них обнаруживается, что российский социум был беременен большевизмом уже тогда, когда ни один большевик не успел еще появиться на свет.

Первое, что бросается в глаза, — это то, что народное сознание отвергало все государственные институты и правящие группы, считая их себе чужими и враждебными. Это касалось боярства и дворянства, чиновников и священни-

ков. Это касалось суда и даже армии, которая, если судить по пословицам и поговоркам, никаких патриотических, державных или имперских ассоциаций у людей не вызывала. Но было ли это отторжением милитаристского типа государственности как такового?

Нет, это было неприятие его сложившейся исторической формы, не более того. Она воспринималась не соответствовавшей народной правде (как и в писаниях старомосковских идеологов, «правда» — одно из ключевых слов в сборнике Даля) и потому *временной*, на смену которой неизбежно должна прийти и придет форма другая («будет и на нашей улице праздник»). А какая другая? Да опять-таки милитаристская, основанная на силе, но на этот раз направленной на утверждение поправленной правды. И от кого же такая праведная сила должна исходить?

В русских пословицах и поговорках отрицаются все государственные институты, кроме...

Евгений Ясин:

Кроме сакрального царя?

Игорь Клямкин:

Не только. Сакрализировался и сельский мир (крестьянская община). Но прежде всего речь идет, конечно, о царе, образ которого приравнивался к Божественному. И что же сакрализировалось в лице верховного правителя? В его лице сакрализировалась все та же сила, которая потенциально противостоит несправедливой силе всех тех, кто находился между царем и народом. Упомянувшийся Андреем Пелипенко идеал «правильного» царя — это царь-гроза, сила которого из потенциально праведной должна превратиться в праведную реально. Феномен русского самозванства — отсюда, из этого культурного корня.

В русских пословицах и поговорках — не отрицание милитаристской «парадигмы служения», а утверждение иной ее разновидности, лишенной, однако, каких-либо конкретных очертаний. Это народное Должное, противостоявшее антинародному существу, было всего лишь его, сущего, воспроизведением на новый лад. В этом идеале социальный низ и социальный верх менялись местами, и последние становились первыми.

Пока существовала обязательная служба дворян и милитаризация была тотальной, такого рода запрос на альтернативный тип милитаризации был, скорее всего, слабым. Но после того, как эта служба в середине XVIII века обязательной быть перестала, настроения не могли не измениться, что и продемонстрировал Емельян Пугачев, присвоивший себе имя «подлинного» царя Петра III. А заодно и показал, что представляет собой народное Должное, пообещав перестроить все государство по образцу *казацкого войска* и превратить в казаков все население. Помещикам, чиновникам и прочей несправедливой публике в его проекте места не отводилось.

Но новая, «народная» милитаризация, как известно, утвердилась в России не благодаря царям и казачьим вождям, а благодаря большевистским лидерам, создавшим политическую партию по модели военной структуры. Структуры, во всех своих уставах именовавшей себя *боевой* организацией и даже трансформировавшей политический язык в язык военный. Что бы в стране по воле партии ни делалось, это объявлялось «борьбой», «штурмом», «боем», «сражением» или «наступлением», ведущими страну «от победы к победе». Не буду долго останавливаться на том, как и почему это могло произойти. Скажу лишь, что идеи и лозунги большевиков сомкнулись на какое-то время с описанной мной культурной доминантой, в которой заглавная роль отводилась не вере и не закону, а силе.



Доминанта эта все больше актуализировалась по мере того, как отторгавшееся культурной почвой государство пыталось стать другим. Или, говоря иначе, по мере того, как оно все решительнее продвигалось по пути *демилитаризации*, начавшейся с освобождения дворян от обязательной службы и продолжившейся раскрепощением крестьян, предоставлением населению политических прав и естественным в логике демилитаризации демонтажом сельской общины — второго после царя института, сакрализировавшего культурной почвой. И тогда культурная доминанта из пассивной превратилась в деятельную, выступив как контрсила: некоторые исследователи (например, один из авторов концепта «Русской системы» Юрий Пивоваров) неспроста называют события 1917 года и последующих годов общинной революцией.

Новое милитаристское государство в большевистском исполнении не стало в глазах большинства населения воплощением его представлений о народной правде. Но оно смогло сменить прежнее, опираясь первоначально именно на эти представления. И оно сумело навязать свою силу населению, потому что нашло в нем достаточное количество людей, альтернативная милитаристская культура которых обуславливала их готовность принять новую «парадигму служения». А также потому, что сила локальных и разрозненных общинных миров, большевистские порядки отторгавших, оказалась заведомо слабее. И еще потому, что никакой альтернативы милитаристскому государству и его «парадигме служения» (кроме, разве что, анархической) в культуре не сложилось.

Ей нечего было противопоставить сталинской насильственной индустриальной модернизации, как до того нечего было противопоставить петровской. Такие беспрецедентные принудительные модернизации могли иметь место именно благодаря идентичности культур властвующих и подвластных, в которых сила, в какие бы идеологические одежды она себя ни облачала, верховенствовала над верой и законом.

Евгений Ясин:

Почему же тогда «Русская система» и в ее советском варианте рухнула, как и досоветская, да еще в мирное время? Почему отказалась от привычного силового способа самосохранения? Потому что обессилела? Вы сами поставили этот вопрос, вам и отвечать...

Игорь Клямкин:

После смерти Сталина, как в свое время и после смерти Петра I, система эта вошла в цикл демилитаризации, что в обоих случаях соответствовало запросам элиты и населения. Такие встряски, как петровская и сталинская, человеческая природа долго выдерживать не может. И все было бы хорошо, если бы не вызовы очередной технологической революции, начавшейся во второй половине XX в.

Становилось очевидно, что старый силовой метод модернизации использовать уже нельзя, что как инструмент развития сила себя исчерпала. Но и никакого другого ответа на эти вызовы «Русская система» предложить была не в состоянии. Горбачевская перестройка, замышлявшаяся как такой ответ, им не стала и стать не могла, а могла вести и привела лишь к демонтажу этой системы в ее коммунистическом воплощении. Остановить же самораспад силой она именно потому и не решилась, что никаких перспектив развития использование силы уже не сулило.

Евгений Ясин:

Можно ли сказать, что это был кризис упадка не только милитаристской «парадигмы служения» в ее советском варианте, но и этой парадигмы как таковой?

Игорь Клямкин:

Думаю, что можно. Похоже, что в советское время запрос на альтернативную милитаризацию иссяк. Сохраняется инерция милитаристского сознания, но не более того. Власти эту инерцию пытаются использовать, о чем свидетельствует и квазиидеология «вставания с колен», и заявления высокопоставленных чиновников о том, что модернизация нужна России по причине того, что она не может позволить себе быть слабой, и многое другое. Но эта риторика не может уже превратиться в соответствующую ей военно-мобилизационную политику. Можно заявлять, что модернизация нужна ради обретения силы, но нельзя, как раньше, использовать силу для модернизации.

Власти, кажется, это понимают. Их попытки реанимировать «Русскую систему» в ином, чем прежние, варианте, способном вернуть ей утраченный модернизационный потенциал, — это попытки вернуть жизнь умершей идее Должного, к милитаристской «парадигме служения» не возвращаясь. Но Должное с большой буквы, как объяснил нам Андрей Анатольевич Пелипенко, уже невосвратимо, а должное с маленькой буквы в виде призывов к модернизации никого не вдохновляет. И попытки усилить звучание этих призывов, превращая их в боевой клич («Россия, вперед!»), не вдохновляют тоже.

Итак, прежняя «парадигма служения», соответствовавшая природе милитаристской государственности, осталась в прошлом, из культуры она ушла. Однако и парадигмы, альтернативной милитаристской, в ней пока не наблюдается тоже. Если, конечно, иметь в виду не только отвлеченные представления людей о желательном государственном и общественном порядке, на их поведение не влияющие, но и их жизненные ценности. В этом и заключается, по-моему, природа переживаемого культурой кризиса, по-разному проявляющаяся в элите и среди населения.

Основанное на приказе военное государство, если воспользоваться несколько устаревшим разграничением Герберта Спенсера, тщится стать индустриальным, основанным на законе и контракте, но у него ничего не получается. В том числе и потому, что одно с другим оно все еще пытается совмещать, сохраняя полувоенную («чекистскую») «вертикаль власти» и приватизировав в пользу ее служителей само государство, что эту «вертикаль» разлагает. А вместе с ней разлагает и весь социум, углубляя переживаемый им кризис культуры.

Однако динамику этого кризиса мы себе представляем плохо. Мы мало знаем о том, что происходит под оболочкой гниющей «Русской системы» — только разложение или идет и накопление элементов нового качества. Все присутствующие, как я понял, вроде бы склоняются к тому, что «Русская система» (или, по Межуеву, «русская бессистемность») переживает кризис упадка. Ну а русская культура, которая шире этой системы, — она в каком пребывает кризисе? Упадка или развития?

Если социологи, как показал прошлый семинар, об этом еще что-то могут сказать, то культурологов реальная динамика культуры пока не очень, похоже, интересует, как не интересуют и социологические выкладки коллег. Поэтому, возможно, и спорим о том, умирает «Русская система» или уже умерла, а также о том, может ли сам этот концепт помочь нам в понимании происходящего. Да, процессы, протекающие в культуре, интересуют еще и писателей. Но они, как поведал нам Алексей Давыдов, полноценного альтернативного героя в жизни пока не нашли.

А теперь Андрей Анатольевич имеет возможность отреагировать на все здесь услышанное.

### III

Андрей Пелипенко:

«РАДИ ИСКУССТВЕННОГО ОПТИМИЗМА Я НЕ ХОЧУ ЗАКРЫВАТЬ ГЛАЗА НА ТО, ЧТО ПРЕДСТАВЛЯЕТСЯ МНЕ ОЧЕВИДНЫМ»

Постараюсь, по возможности, быть кратким. Прежде всего, всем большое спасибо за высказанные суждения. Дискуссия была очень интересной и полезной. Хочу отреагировать на то, что каким-то образом касалось содержания моего доклада. А касалось его далеко не все, что здесь говорилось.

Знаете, есть такая аспирантская уловка: когда начинают бодать диссертацию, надо призывать оппонентов обсуждать не то, чего в тексте нет, а то, что в нем есть. К сожалению, в ходе дискуссии о том, что есть в моем тексте, по сути было сказано очень мало. В основном, говорили о своем наболевшем, причем что-то укладывалось в тематику семинара, а что-то находилось от нее уж совсем далеко. Очень много, повторяю, было полемики не с тем, что есть в тексте, а со своими довольно произвольными и, не побоюсь этого слова, экзотическими интерпретациями и выводами, которые обратным путем вменялись мне, как автору. Так вот, на все это я отвечать не буду. По-настоящему о погружении в текст можно говорить, пожалуй, лишь применительно к выступлению Игоря Моисевича Клямкина.

Тем не менее в дискуссии было затронуто несколько важных теоретических вопросов, каждый из которых заслуживает отдельного семинара, а то и специального исследования. Например, вопрос о структурировании культуры. Но это ведь не тема сегодняшнего семинара. Это огромная тема! То, что я сказал по поводу употребления слова «культура» с большой и маленькой буквы, — далеко не все, что я могу сказать о структурировании культуры. Я не развивал эту тему ввиду ее чрезвычайной сложности.

Однако именно в данной связи опять не обошлось без продолжения бесконечных боданий о том, что есть культура и что не есть культура. Надо бы в конце концов договориться: либо мы вникаем в позицию обсуждаемого автора, и занимаемся имманентной критикой, т.е. принимаем эту позицию и смотрим, насколько текст ей соответствует, либо мы саму эту позицию доказательно отвергаем. А что сделал, например, уважаемый Вадим Михайлович Межуев? Он раскритиковал мое понимание культуры за то, что я будто бы не отличаю в ней «систему» от «структуры». Но какое это имеет отношение к тому, что я написал в докладе, в котором вопрос о структуре не анализируется вообще?

Что касается понимания культуры, то повторю свою позицию еще раз. Для меня не существует *оценочных* определений культуры. Я не пользуюсь просвещенческой дихотомией культуры и варварства. Потому что варварство — это тоже культура. Все, что за пределами желудочных и коленных рефлексов, — это культура. А вот как она внутри себя структурируется, — это следующий вопрос. Как структурируются ее системы, подсистемы и subsystemы по горизонтали и по вертикали, как они живут и взаимодействуют, — все это большие теоретические вопросы, но, как я уже сказал, в тему нашего семинара не входящие. И хотя они-то и составляют основу моего профессионального интереса, говорить об этом не считаю уместным.

Не показалась мне содержательной и критика моей позиции, касающейся культурной специфики «Русской системы». В ходе дискуссии все время витал дух эдакого почти невротичного поиска аналогий, которые, как это часто бывает, с легкостью превращались в тождества. Вот, мол, Германия когда-то была похожа на Россию: ага, и тут же похожесть превращается в тождество. А вот Франция в XVIII веке, а вот что-то еще...

Аналогий можно придумать множество. Но конфигурация факторов в «Русской системе» уникальна. Такие факторы, как расколота́сть общества, специфический характер атомизации, совершенно особая конфигурация смысловых комплексов, связанных с властью и Должным, и особый исторический путь делают «Русскую систему» по-своему неповторимой. Во всяком случае в подобной конфигурации она не повторялась и не повторяется нигде. И нигде не является такой устойчивой.

Вадим Межуев, Алексей Кара-Мурза и Эмиль Паин попробовали между делом растворить эту уникальность в общеевропейском (и даже общемировом) историческом процессе, превратив «Русскую систему» в одну из стадий этого процесса. Тем самым они вернули нас к известному спору универсалистов и релятивистов, в котором обнаружила себя действительно важная методологическая проблема, до сих пор не решенная.

С одной стороны, существует универсалистская логика, к которой примыкают и марксизм с неомарксизмом, и прогрессистский либерализм. Это когда выстраивается иерархия различных исторических общностей по принципу линейного мирового прогресса в соответствии с европейскими критериями цивилизованности, что, разумеется, приводит к европоцентризму и к устойчивому заблуждению насчет того, будто все народы, как бегуны по одной дорожке, с разной скоростью бегут в затылок друг другу в одном направлении. Реакцией же на этот миф стал релятивистский бум: этнографы, локалисты-цивилизационщики и постмодернисты, как им кажется, от этой линейно-иерархичной методологии не оставили камня на камне. Но взамен ничего viable не предложили: ни одни, ни другие, ни третьи. На развалинах универсалистского мифа никакой альтернативной теории мирового исторического процесса не обнаруживается.

Сейчас мы находимся в ситуации методологического кризиса, и эта проблема уже сама по себе требует очень подробного предварительного обсуждения. А возвращаться к старым универсалистским схемам, закрывая глаза на сокрушительную критику, которой они подверглись, вряд ли продуктивно. Такое возвращение не продвинет нас и в понимании «Русской системы». Будем искать ее внешние аналоги в Германии, Франции, Китае или где-то еще, игнорируя и культурное своеобразие каждого из них, и исторический контекст, в котором существовали или существуют те или иные подобия «Русской системы», равно как и она сама. На этом пути ничего, кроме упомянутого мной соскальзывания от уподобления к отождествлению нас не ждет.

Здесь говорилось — тем же Эмилем Паиным, — что для понимания своеобразия той или иной культуры ее надо сопоставлять с другими. Но что именно предлагается сопоставлять? Какие признаки? Как и по каким критериям их выделять?

Мне представляется, что тип культурной системы, специфику ее системообразующего ядра следует определять не с помощью какого-то одного или главного позитивного определения, как сплошь и рядом делается, а с помощью установления *ключевого типа внутренних противоречий* в данной культуре. Ведь культура всегда внутренне противоречива и постоянно навязывает человеку часто взаимоисключающие программы поведения. Но при наличии в ней контрапункта полюсов мы можем говорить лишь о тех или иных доминантах и, соответственно, не можем говорить о какой-то раз и навсегда данной однозначности. Однако и об изменении культурного генотипа тоже говорить не приходится. Такая вот диалектика.

Некоторые выступавшие упрекали меня в том, что я игнорирую наличие в русской культуре того, что «Русской системе» противостояло и противостоит. Такой упрек я не принимаю и, отвечая на вопросы коллег, пытался объяснить, почему не принимаю. Повторю еще раз: когда я говорю о русской культуре, я не свожу все ее проявления к «Русской системе». Меня, правда, спрашивали и о том, как соотносится с этой системой Россия, в чем тоже улавливался упрек в неправомерности их отождествления. Но для начала все же полезно было бы определить, что входит в понятие «Россия», после чего я и отвечу, что в ней относится к «Русской системе», а что не относится. Но и не дожидаясь такого определения, могу сказать, что в России и ее культуре было и есть немало того, что к «Русской системе» не относится и, более того, ей противоречит. И какой же вывод отсюда следует, кроме того, что эта культура противоречива?

Итак, русскую культуру, как и всякую другую, можно определить через ключевой тип противоречий. Если говорить о ней в целом, то это можно обозначить как противоречие между «Русской системой» и элементами культуры, ей противостоящими. А как оно выглядит конкретно, в моем докладе достаточно подробно изложено. Там, в частности, говорится и про раскол, и про тупиковый противоупор Должного и Сущего, и про многое другое, что исключает, мне кажется, необходимость в поиске поверхностных аналогий с немцами, французами или китайцами...

Вадим Межуев:

Непонятно все же, на основании каких критериев в вашей логике можно сравнивать свою культуру с другими. Подчеркиваю: сравнивать свою культуру, в которой человек живет и которую знает лучше всего, с другими культурами, в которых он не живет и которые знает заведомо хуже. Такие критерии можно выделить, когда вы ответите на один простой вопрос: кто вы сами по культуре? Ответьте на этот вопрос!

Андрей Пелипенко:

Если говорить коротко, то я в русской культуре по факту рождения соучастник, а по духу — ренегат.

Вадим Межуев:

Я так понимаю, что вы специалист, причем блестящий, по истории культур. Это значит, что в каждую из них вы погружены. Но значит ли это, что все культуры — ваши?

Андрей Пелипенко:

Нет, не значит.

Вадим Межуев:

Какая же ваша? Это и есть вопрос, на который отвечает философ. Как только вы продумаете этот вопрос о том, кто же вы сами по культуре, вы станете философом.

Андрей Пелипенко:

Не спасайте мою душу...

Вадим Межуев:

Но это же очень важно!

Андрей Пелипенко:

Это важно, но мы же сейчас не меня обсуждаем.

Вадим Межуев:

Именно вас!

Андрей Пелипенко:

Это экзистенциальный вопрос. Допустим, что я — космополит безродный и вообще черт-те что. Что с того?

Вадим Межуев:

Вы вообще вне культуры?

Андрей Пелипенко:

Как это вне? Я, так сказать, на нейтральной полосе. В чем-то я нахожусь в культуре — по языку, мало ли по чему, а в чем-то — нет...

Вадим Межуев:

Мы так вообще ни о чем не договоримся. Мне тогда надо уходить...

Игорь Клямкин:

Не спешите. Это и в самом деле интересный вопрос. Когда исследователь-культуролог изучает какие-то культуры, то сказывается ли на процессе и результатах изучения его собственная культурная идентичность? Присутствует ли она каким-то образом в его логике и его умозаклчениях? Ведь и тогда, когда мы пытаемся выяснить, переживает ли та или иная культура кризис, и какой именно — кризис развития или кризис упадка, мы сознательно или подсознательно руководствуемся какой-то внутренней культурной нормой. Ваши вопросы об этом, Вадим Михайлович?

Вадим Межуев:

Они о том, прежде всего, какую культуру исследователь культуры считает своей.

Андрей Пелипенко:

Это переводит разговор в плоскость того, насколько мы можем абстрагироваться от своей культуры. Вопрос сложный, и его тоже желательно бы обсудить отдельно. Пока же могу сказать следующее.

Абстрагирование от культуры позволяет мне увидеть тип противоречия, присущего ее конкретной разновидности (в данном случае, русской) и, максимально его объективировав и от него отстраняясь, оценить жизнеспособность культуры в широкой исторической перспективе как бы извне, а не изнутри. По крайней мере, не только изнутри. Оставаясь же в смысловом пространстве культуры и созданных ею мифов, мы ничего об этой культуре сказать не можем — кроме того, что она говорит о себе сама. Понятно, что внутренняя позиция до конца не выдавливаема, но она может быть дополнена, хотя бы отчасти, позицией внешней. И только тогда мы сможем увидеть, где тупик, который не в состоянии дать жизнеспособного потомства, а где может быть эволюционное продолжение и развитие.

Так вот, при таком внешнем взгляде мне представляется, что китайская, например, культура способна произвести жизнеспособное потомство и, скорее



всего, его произведет. А «Русская система» — отчасти в силу тех аргументов, которые, по-моему, очень внятно изложил в своем выступлении Игорь Клямкин и к которым я добавил бы свои соображения, представленные в докладе, жизне-способной не является. «Русская система» умерла, и нам остается лишь это кон-статировать.

Когда я говорю, что умерла, это не значит, что она исчезла. Это значит, что она живет после смерти в виде инерционных каких-то форм, каких-то симуляк-ров, что мы и наблюдаем сейчас во всей красе. А оптимистическая позиция, ко-торая здесь звучала приглушенно, а в других местах звучит очень даже опреде-ленно и уверенно, напоминает мне позицию больного раком, который при этом радуется, что...

Эмиль Паин:  
Зубы вылечил...

Андрей Пелипенко:

И это повод радоваться? Да, зубы стали лучше. А такую вещь, как рак, чело-веку видеть не хочется. Неприятно, тяжело, всякие там мысли возникают нехоро-шие, оптимизм пропадает. Так вот, ради такого искусственного оптимизма я не хочу закрывать глаза на то, что кажется мне очевидным.

И, наконец, о самом термине «Русская система», который не всем присут-ствующим нравится. Я на нем не настаиваю. Наверное, можно было бы, подумав, подобрать что-то получше. Я его использую просто потому, что он известен, его знают. А чем мое содержательное наполнение этого термина отличается от пиво-варовско-фурсовского, я в докладе пояснил.

Отдельно отвечу Денису Викторовичу Драгунскому, у которого возникли трудности с пониманием того, что касается ментальных настроек, эгрегоров и источников порядка. Объяснить на примерах в данном случае будет быстрее, чем на понятийном уровне.

В 20-х и 30-х годах прошлого века едва ли не вся Европа в той или иной фор-ме болела идеями национал-социализма. Болели люди разных убеждений, на-циональностей, уровня интеллекта и образования. Примерно так же сейчас боле-ют идеей политкорректности. И болезни эти вызывают тяжелые когнитивные патологии, причем независимо от индивидуальных ментальных настроек.

Это и есть эгрегор, вызывающий эпидемию идей. Но он вызывает не только временные эпидемии. Он способен на протяжении всей жизни человека (а то и поколения и более) удерживать его в зоне притяжения некоей сверхидеи, сверхценности, которая и выступает источником порядка.

Перевод же стрелок в разговоре об этом источнике в сторону фрейдистских понятий «эго» и «суперэго», предпринятый Драгунским, здесь неуместен. «Супер-эго» — это, согласен с Денисом Викторовичем, именно сержант, но не генерал. Сержант же сам не конструирует формулы порядка, он только по приказу генера-ла тащит и не пущает. А вот генерал — это культура. Она и только она выступает *содержательным* источником порядка.

Ключевой ипостасью «русскосистемной» культуры в ее упорядочивающей функции является Власть. Она-то и предстает как нечто сверхчеловеческое и не-постижимое. Подчеркиваю: предстает в восприятии, обусловленном культурой, а не в том смысле, что падает с неба в буквальном смысле слова. Эмпирически Власть — это прежде всего персона-сидящая-на-троне и все, до чего «дотягивает-ся» ее эманация, т.е. иерархия государевых людей. Культурные же смыслы здесь

строятся не в духе фрейдизма и не в духе ортодоксального богословия. А как именно — долгий разговор, но кое-что в моем докладе на сей счет сказано.

Относительно возможности верификации мифов, на чем настаивает Драгунский, у меня большие сомнения. Каким образом верифицируется, к примеру, миф о том, что всякий новый правитель являет магическое обновление космоса и стирает из бытия весь предшествующий ему испорченный мир? Каким историческим опытом, какой логикой и какими открытиями этнографов подтверждается истинность этого мифа? Я не понимаю.

Игорь Клямкин:

Похоже, что вы с Драгунским говорите о разных вещах. У вас речь идет о непостижимости мифа для людей, в нем живущих, а у него, как и у Паина, — о возможности рационального постижения этого мифа современным исследователем...

Андрей Пелипенко:

Если так, то мы сможем найти общий язык. А насчет квадратиков и стрелочек, которые Денис Викторович советует мне использовать для прояснения моих мыслей, спорить не стану. Может быть, это было бы полезно. Но, увы, не мой жанр.

В заключение я хочу сказать, что наше непонимание друг друга — оно во многом от понятийной разногласицы и дисциплинарного несовпадения понятий. И потому у меня есть пожелание на будущее: для достижения большего взаимопонимания следовало бы — это я и о себе говорю, причем, о себе в первую очередь — акцентировать внимание на прояснении базовых понятий и терминов.

ЦЕННОСТИ МОДЕРНА В СТРАНЕ И МИРЕ  
ОБСУЖДЕНИЕ ДОКЛАДА ЭМИЛЯ ПАИНА  
«ПЕРМАНЕНТНЫЙ КРИЗИС КУЛЬТУРЫ  
МОДЕРНА ИЛИ ВРЕМЕННАЯ „ОБРАТНАЯ  
ВОЛНА“?»

Игорь Клямкин:

Сегодня нам предстоит обсудить доклад Эмиля Паина «Перманентный кризис культуры модерна или временная „обратная волна“?» Эмиль Абрамович предлагает свои ответы на вынесенный в название нашего семинара вопрос и свой ракурс его рассмотрения. Но тематически и содержательно доклад Паина, при всех его отличиях от двух предыдущих докладов, находится с ними в преемственной связи.

Как и Андрей Пелипенко, Эмиль Абрамович рассматривает кризис культуры, переживаемый Россией, в общемировом контексте. Но если в докладе Пелипенко и его выступлении на первом семинаре этот аспект был намечен в самом общем культурологическом плане, то Паин предлагает нам обсудить данный аспект в его многообразных эмпирических проявлениях. Думаю, что это предложение заслуживает самого внимательного к себе отношения.

А с Михаилом Афанасьевым, доклад которого был представлен на первом семинаре, Эмиля Абрамовича роднит поиск в русской культуре предпосылок, позволяющих рассматривать ее нынешний кризис как кризис развития, а не упадка. В данном отношении они, как мне кажется, не оппоненты, а единомышленники. С той, правда, разницей, что Афанасьев такие предпосылки ищет и находит не только в отечественной современности, но и в отечественной истории, а Паин, как мы помним, в подобных экскурсах какого-либо актуального смысла не видит.

И, наконец, обращаю ваше внимание на то, что в представленном им докладе доминирует концептуальное описание кризисного состояния культуры в его российских и общемировых проявлениях. Прогностическая и проектная составляющие анализа представлены в тексте лишь пунктирно. Говорю это не в порядке критики, а для того чтобы возможная критика в ходе дискуссии принимала в расчет те задачи, которые ставил перед собой докладчик, и не распространялась на то, что находится за их границами.

Конечно, можно дискутировать и по поводу «пунктиров» Эмиля Абрамовича, коли уж они в его тексте представлены. Но желательно помнить и о том, что качество наших прогнозов и проектов, относящихся к будущему, зависит от качества описания настоящего и проявляющихся в нем тенденций. Этим сообщением я и предлагаю руководствоваться прежде всего при обсуждении доклада Паина.

Эмиль Паин, профессор Высшей школы экономики  
**ПЕРМАНЕНТНЫЙ КРИЗИС КУЛЬТУРЫ МОДЕРНА  
ИЛИ ВРЕМЕННАЯ «ОБРАТНАЯ ВОЛНА»?**

Под кризисом культуры модерна в данном докладе понимается эрозия основополагающих ценностей этой культуры (индивидуальной свободы, творческого самовыражения, рационального сознания и преимущественно правовых форм общественного регулирования) при одновременной легитимации традиционалистской культуры коллективного неформального права, групповой идентичности и мифологического сознания. Ослабление ценностей модерна под натиском ценностей домодерных эпох отчетливо проявилось в общественном сознании и отчасти в политической практике стран так называемого глобального севера на рубеже XX–XXI веков. О чем свидетельствуют эти процессы? Я полагаю, что они демонстрируют не закат модерна, а его временный и очередной откат, анализу причин которого и посвящен этот доклад.

Интеллектуалы с трудом отвыкают от представлений об истории как равномерном и прямолинейном процессе. Поэтому они всякий раз испытывают растерянность в случаях возникновения попятных движений и возрождения политических явлений, казалось бы, давно ушедших в прошлое. Возвратные процессы, давно анализируемые историками, сравнительно недавно получили серьезное теоретическое обоснование, опирающееся на современные эмпирические данные, в мировой социологии и политической науке. Эти выводы еще не стали общим достоянием и, возможно, уже одно это объясняет, почему всякий откат в политической сфере, например, от демократии, у одних вызывает почти мистический ужас, а у других — представление о будто бы предопределенной невосприимчивости к демократии тех или иных народов.

То, что откат от демократии — закономерный процесс, не исключаящий ее последовательное распространение в мире, одним из первых обосновал С. Хантингтон, предложивший модель этого процесса, которая использует образ морских приливов и отливов. Он ввел в научный оборот понятие «обратной волны» (reverse wave) демократизации, обосновав почти неизбежные, но временные отступления ранней демократии под напором традиционных и более укорененных в жизни народов недемократических режимов<sup>1</sup>. Согласно Хантингтону, существовало три волны глобальной демократизации, которые привели к росту на планете числа стран с демократической формой правления. Однако на каждом этапе обратная волна вымывала значительную часть новообращенных стран из зоны демократии и вновь уносила их к традиционному авторитаризму.

Эти выводы весьма убедительны, серьезных аргументов, оспаривающих волнообразный характер распространения демократической культуры, предъявлено не было, хотя дискуссионным остается вопрос о дробности волн (три или четыре волны) и их конкретных временных границах в пределах современной эпохи.

На мой взгляд, концепция «обратной волны» хорошо объясняет не только трудный и извилистый путь демократизации, но и более широкий круг процессов, объединяемых понятием «модернизация», в частности, изменения в пропорциях традиционного мифологического сознания и сознания рационального, присущего эпохе модерна. Эта концепция позволяет лучше понять и природу одного из парадоксов глобализации. Речь идет об одновременном проявлении с конца XX века двух, казалось бы, взаимоисключающих тенденций. С одной стороны, наблюдается рост взаимосвязи стран и народов мира, определенная

<sup>1</sup> Хантингтон С. Третья волна: Демократизация в конце XX века. М., 2003.

стандартизация их культур, а с другой — нарастание культурной дифференциации и дезинтеграции, связанных с феноменом так называемого этнического и религиозного возрождения<sup>2</sup>. Под ним понимается подъем интереса к традиционным групповым, «аскриптивным» формам идентичности (этнической, религиозной, расовой), а также традиционным социальным практикам.

Рост групповых форм идентичности проявился с конца 1960-х годов и резко усилился в 1980–1990-х годах в большинстве стран мира. Эти процессы сопровождались усилением конфликтов между группами. А в начале XXI века такие конфликты стали охватывать не только бывшие колониальные страны и общества с незавершенной национальной консолидацией, но и государства-нации Европы и США.

Чаще всего отмеченный парадокс глобализации объясняют естественным сопротивлением незападных культурных традиций процессам стандартизации и унификации человеческой деятельности. Это объяснение стало чуть ли не догмой, оно приводится в документах международных организаций ООН и ЮНЕСКО, в высказываниях известных ученых, в массовой печати, хотя не дает ответ на целый ряд вопросов. Так ли уж «естественен» этот процесс? Вытекает ли он из внутренних закономерностей традиционной культуры или вызван некими внешними по отношению к ней импульсами, причем не только противостоящими ей, но и ее поощряющими?

### **Мультикультурализм и его последствия**

Не отрицая полностью роль сопротивления традиционной культуры модернизационным переменам и стандартизации, я все же полагаю, что основным фактором, подтолкнувшим волну традиционализма, стали внешние по отношению к культуре стимулирующие импульсы, появлению такой волны благоприятствовавшие, а именно совокупность радикальных перемен в экономической, интеллектуальной и политической жизни мира, возникших в конце 1960-х — начале 1970-х годов.

**Экономические перемены.** Как раз накануне ренессанса традиционализма стала радикально меняться глобальная экономическая стратегия. С конца 1960-х годов стремление к сокращению издержек на рабочую силу, затрат на развитие социальной инфраструктуры, на обеспечение экологической безопасности и других требований индустриального и демократического общества стимулировали вывоз капитала и перенос промышленных мощностей из развитых стран мира в развивающиеся. Эта стратегия побуждала промышленные корпорации приспосабливать как индустриальные технологии, так и управленческие идеологии к культурным особенностям соответствующих стран. Простота применения новых технологий сделала их доступными для использования в разных культурных и социальных условиях. Внедрение этих технологий не потребовало столь значительных изменений в традиционной культуре, какие были в предшествующие эпохи при появлении первых гидравлических и паровых машин, а затем и механизмов на дизельной и электрической тяге.

Стратегия адаптации западной экономики к традиционным культурам позволила проявиться в мире поразительной вариативности как в организации производства, так и в его идеологиях. Указанная стратегия не только уменьшила

2 См., например: Комаров Дж. Национальность, этничность, современность: политика самоосознания в конце XX века // Этничность и власть в полиэтнических государствах: материалы Международной конференции, 25–27 января 1993 г. М., 1994; Тишков В.А. О феномене этничности // Этнографическое обозрение. 1997. № 3.

стандартизирующие функции индустриализации по отношению к культуре, проявлявшиеся на протяжении нескольких веков, но и стимулировала рост традиционализма, легитимировала его. Бизнес перестал играть роль основного защитника и проводника модернизации, идей культурного универсализма. Это, в свою очередь, усилило тенденции изменения мирового интеллектуального климата в последней трети XX века.

**Изменение общественных настроений.** Господствовавшая с XIX века идея модернизации как прогресса подверглась в конце 1960-х и в 1970-х годах сокрушительной критике. В те годы модернизацию все чаще стали называть «насильственным цивилизаторством и орудием колониализма». Основным поводом для таких оценок послужили проблемы (реальные и мнимые) в ряде стран третьего мира, подвергшихся модернизации в значительной мере под давлением внешних сил. В некоторых из этих стран, прежде всего африканских, она сопровождалась разрушением традиционных институтов и жизненных укладов, повлекшим рост социальной дезорганизации обществ.

Вместе с тем, в те годы еще рано было оценивать результаты индустриальной модернизации, позитивные последствия которой проявились лишь к началу 2000-х годов. Только ныне они стали заметными как раз в тех странах, в которых процесс модернизации оказался наиболее полным и последовательным. Именно эти страны сумели преодолеть или существенно смягчить основное бедствие африканского континента — высокую детскую смертность. Бенин, Ботсвана, Намибия, Нигер, Лесото, Маврикий, Мали, Мадагаскар, Сейшелы, Сенегал и некоторые другие страны (всего около 25% африканских государств) сумели обеспечить в период с 1995 по 2007 год сокращение детской смертности в среднем на 18%<sup>3</sup>. Здесь же сложились и сравнительно стабильные демократические режимы. За указанный период эти страны обеспечили 15-процентный совокупный рост доходов на душу населения. В большинстве же из 24 авторитарных государств континента, элиты которых боролись не столько с накопившимися веками внутренними проблемами, сколько с так называемым экспортом модернизации, с 1995 года наблюдается отрицательная динамика экономических и социальных показателей<sup>4</sup>.

Но все это стало известно лишь в начале XXI века. А в 1970-е годы большинство западных интеллектуалов демонизировали стандартизирующую модернизацию в третьем мире, описывая ее исключительно как форму колониализма, и одновременно идеализировали подъем национальных движений, возвращение народов к традиционным социальным практикам и образу жизни. Эти идеи были быстро подхвачены и в странах Востока<sup>5</sup>.

Таким образом, интеллектуалы, производители смыслов и конструкторы общественного мнения, оказали существенное влияние на изменение глобальных политических стратегий в последней трети XX века.

**Политические перемены.** На мой взгляд, наиболее существенным фактором реанимации традиционной культуры и традиционных групповых форм солидарности стало изменение в 1970-х годах концепции национальной и культурной политики. До этого времени на протяжении нескольких веков процесс трансформации империй и становления национальных государств сопровождался политикой поощрения культурной однородности. Г. Гегель, Ф. Гизо, Э. Тейлор и А. де Токвиль,

<sup>3</sup> Сигл Д. Демократия и процветание // Новости гуманитарных технологий:

<http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2007/870>

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Саид Э. Ориентализм: Западные концепции Востока. М., 2006.



при всех различиях в их политических предпочтениях, твердо поддерживали принцип культурной однородности национального государства.

При этом в его истолковании и способах воплощения в жизнь единства не наблюдалось. Различались, в частности, представления о необходимой мере культурной однородности. Если для одних эта мера выражалась в формуле Французской революции: «Одна страна, один народ, один язык», то для других — только в однородности политической и правовой культуры при допущении разнообразия этнического. Такова, например, советская формула культуры — «социалистической по содержанию, национальной по форме». По-разному понималась и сущность понятия «народ»: для одних это была этническая общность, а для других — все граждане государства вне зависимости от этнической или религиозной принадлежности.

Неодинаковыми были и средства, посредством которых достигалась культурная однородность. В каких-то странах это было насильственное навязывание единого языка и запреты на функционирование локальных культур, а в других — культурная однородность поощрялась преимущественно косвенными методами. Так, американская политика, получившая название «плавильного котла» (*melting pot*), переплавляла культуру иммигрантских групп, используя социально-экономические рычаги, преимущественно систему льгот. Она поощряла освоение иммигрантами гражданских норм на основе усвоения ими английского языка, а также совокупных норм культуры так называемого белого протестантского большинства. Но при всех различиях вариантов прямого или косвенного регулирования суть их была одной и той же — утверждение культурной однородности.

Однако со второй половины XX века такая политика стала все более негативно восприниматься мировым общественным мнением, и с 1970-х годов началось победное шествие по планете другой, прямо противоположной концепции — «мультикультурализма», целью которого являлось *поощрение культурного разнообразия*, понимаемого как проявление групповой идентичности. В 1971 году принципы мультикультурализма были включены в Конституцию Канады, в 1973-м ее примеру последовала Австралия, в 1975-м — Швеция. С начала 1980-х эти принципы вошли в политическую практику большинства стран Запада и стали нормой, своего рода кредо для международных организаций.

Но более чем тридцатилетние наблюдения за последствиями внедрения в жизнь этой политической доктрины дают основания для вывода о том, что она, решая одни проблемы — например, обеспечивая привыкание людей к культурному разнообразию, — порождает другие. Так, мультикультурализм в его современном виде провоцирует возрождение групповых форм культурной идентичности, тормозя утверждение индивидуального культурного разнообразия, индивидуальной свободы выбора культуры. Во многих странах Европы и в США нередки случаи, когда люди, утратившие свою этническую или религиозную идентичность, вынуждены были возвращаться к ней, поскольку правительство выделяет льготы на группы, а не индивидам. Оказалось, что мультикультурализм способен усиливать замкнутость культурных групп, порождая искусственные границы между ними, своего рода гетто на добровольной основе. Все заметнее стали процессы национально-гражданской дезинтеграции даже в такой стране, как Нидерланды, считавшейся еще в 1970–1980-х годах воплощением культуры толерантности и взаимного доверия.

Не могли эти процессы обойти стороной и полиэтническую Америку. Тот же С. Хантингтон увидел в переходе США к политике мультикультурализма один из

важнейших факторов эрозии американской общегражданской идентичности и угрозу национальному единству<sup>6</sup>. Однако к выводу о политических, т.е. внешних по отношению к культуре и, по сути, сконструированных элитой импульсах культурной дезинтеграции он пришел лишь в начале 2000-х годов. В середине же 1990-х этот ученый, как и многие другие, оказался не готовым к адекватной оценке неожиданно поднявшейся волны традиционализма, этнических и религиозных конфликтов.

В то время, т.е. в 1990-е годы, Хантингтон отказался от исторической, циклической картины мира в пользу статической, в которой мир рассечен вневременными цивилизациями, находящимися в состоянии перманентного конфликта. Развивая идею «столкновения цивилизаций», исследователь был подхвачен той самой «обратной волной» традиционализма, которую первым же и обосновал. В середине 1990-х годов многие обществоведы рассматривали возрождение традиционализма как стихийное бедствие и пытались найти *естественные корни* этого явления в извечной специфике национальных культур. Характерно, что естественность понималась гуманитариями так же, как натурфилософами до XVIII века, которые пытались найти в материальных телах некие жизненные соки («флогистон») или имманентную внутреннюю энергию («теплород»).

К сожалению, в общественных науках до сих пор не произошел тот переворот в сознании, который был отмечен в естествознании после открытия закона сохранения энергии, акцентирующего внимание на внешних импульсах этого процесса, а именно — на *взаимодействии* явлений. В гуманитарных науках пока распространен подход с позиций эссенциализма, приписывающего некоторой сущности неизменный набор внутренних качеств и свойств. В немалой мере именно этим и объясняется популярность концепции «столкновения цивилизаций», понимаемых как сверхустойчивые культурные системы, живущие своей особой жизнью, движущиеся по своим особым тропам и выступающие как перманентный источник конфликта.

Между тем такое понимание не находит эмпирического подтверждения в ходе международных кросскультурных исследований. Важно отметить, что социологи, тестировавшие теорию цивилизаций, выделяемых по признаку общности религиозных корней (Common Religious Roots), были ее сторонниками и закладывали эту теорию в свою исследовательскую программу. Так, исследования Г. Хофстеда в 65 странах мира, заранее сгруппированных социологом по принципу отнесения их к трем цивилизациям: христианской, мусульманской и буддистской, — показали, что различия в ценностях внутри теоретически выделенных им цивилизационных групп зачастую намного значительнее, чем между группами. Например, различия по признаку поддержки ценностей модернизации между европейскими католиками и их единоверцами в Латинской Америке оказались большими, чем между мусульманами Турции и католиками Португалии<sup>7</sup>. В разных странах и на разных континентах различные факторы оказывают преобладающее воздействие на культурные нормы и ценности. В одних обществах этнические факторы оказываются более значимыми, чем религиозные, в других — наоборот, а в третьих — социально-экономические и политические различия оказываются гораздо существеннее в сравнении как с этническими, так и с религиозными характеристиками.

<sup>6</sup> Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004. С. 16.

<sup>7</sup> Hofstede G. Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations Across Nations / 2<sup>nd</sup> ed. Thousand Oaks, California, 2001.

Социолог Р. Инглхарт также предпринял попытку выделения устойчивых цивилизационных зон, проявляющихся в современном мире. По признаку «общность религиозных корней» им еще на стадии формирования выборки были отнесены к зоне протестантской религиозной традиции 18 обществ, к католической зоне — 27, христианской ортодоксальной зоне — 10 и к исламской — тоже 10 обществ; представители же буддизма, индуизма и конфуцианства были объединены в одну зону — «азиатских религиозных традиций». Однако все эти теоретические построения не получили подтверждений в ходе его же социологических исследований. Выделенные группы не представляли собой единых ценностных портретов. Зато в исследованиях четко проявилось впечатляющее сходство ценностных ориентаций граждан «незаконнорожденной», не предусмотренной рабочей гипотезой «посткоммунистической цивилизации», собранной из представителей практически всех крупнейших мировых религий.

Не находит эмпирического подтверждения и другая весьма популярная в 1990-х годы идея, выдвинутая социологом Г. Гамильтоном, — идея о том, что в современных условиях воспроизводится «прежнее разнообразие цивилизаций»<sup>8</sup>. Международные кросскультурные исследования убедительно показывают, что цивилизации не остаются прежними, они дробятся на множество новых групп и подгрупп.

### **Дробление традиционных цивилизаций**

Этот процесс проявляется на разных таксономических уровнях.

**На глобальном уровне** традиционные цивилизации пересекаются по линии разрыва в уровне социально-экономического развития стран. Уже упоминавшиеся мной международные сравнительные исследования, проведенные под руководством Р. Инглхарта с 1981 по 1998 год (World Values Surveys — WVS) и опубликованные, получив основательное теоретическое осмысление лишь в 2005 году, показывают, что в странах с разным уровнем социально-экономического развития преобладают разные же системы ценностей. В слабо- и среднеразвитых странах, в которых большинству людей приходится бороться за поддержание физического существования, именно ценности *выживания* (survival) и *жизненной защищенности* (existential security) преобладают и распространяются практически на все население. А в очень небольшой группе высокоразвитых стран Европы, а также в США и Японии, которые можно отнести к странам постиндустриальным, приоритеты граждан смещаются в сторону духовных ценностей. Здесь преобладают установки на *самореализацию* и *самовыражение* (self-expression) в разнообразных сферах жизнедеятельности. Причем структура ценностных ориентаций жителей этих стран менее однородная, более мозаичная, чем в странах, менее развитых экономически<sup>9</sup>.

Это исследование показало также, что все посткоммунистические страны, о чем я уже говорил, по ряду параметров представляют собой единую и особую группу. Именно в этих странах люди проявили наибольшее беспокойство относительно своей защищенности, поэтому ценности физической безопасности оказались для них более значимыми, чем даже для населения третьего мира, не говоря уже о гражданах стран с развитыми демократиями. А внутри посткоммунистических стран выделилась подгруппа постсоветских государств. Оказалось,

<sup>8</sup> Hamilton G. Civilization and Organization of Economies // The Handbook of Economic Sociology / Ed. by N.J. Smelser, R. Swedberg. Princeton, 1994.

<sup>9</sup> Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. М.: Новое издательство, 2011.

что по уровню запросов к условиям жизни их граждане, особенно России и Украины, близки к гражданам наиболее развитых стран, а вот по возможности удовлетворения этих запросов они мало отличаются от жителей стран третьего мира. Не исключено, что этими ножницами между высокими притязаниями и слабой возможностью их реализации объясняется и самый низкий, в сравнении со всеми опрошенными в мире страновыми группами, уровень удовлетворенности условиями жизни в постсоветских странах. Украина по данному показателю заняла 80-е место, Армения — 79-е, Россия — 78-е, Молдова — 77-е, Грузия — 75-е, Беларусь — 74-е место<sup>10</sup>.

**На уровне национальных государств** одним из наиболее значимых факторов роста культурного разнообразия выступают *глобальные миграционные процессы*, которые существенно изменяют культурный облик государств, формируя замкнутые ареалы расселения новых для них этнических и религиозных групп. По имеющимся оценкам, общее число мигрантов в мире в 2005 году было близко к 200 млн человек. По прогнозам ООН, к середине нынешнего века их численность увеличится как минимум еще на 90 млн человек<sup>11</sup>. В подавляющем большинстве это выходцы из экономически слаборазвитых стран так называемого мирового Юга, которые оседают в развитых странах «мирового Севера», и именно культурный облик последних в наибольшей мере изменяется вследствие миграций.

Действительно же универсальное воздействие на перемены в культуре оказывает другое глобальное явление — *урбанизация*. Традиционная культура в основном сохраняется в неурбанизированных обществах, включая Китай и Индию (вторую и четвертую по уровню ВВП национальные экономики мира). Однако, по прогнозам ООН, обе эти страны перейдут в число урбанизированных уже к середине нынешнего века<sup>12</sup>. Урбанизация, в свою очередь, вызывает цепь изменений в демографической и социальной структурах населения, в характере его общения и в конечном счете в культурных нормах. В урбанизированных странах, будь то Иран, где чрезвычайно сильно влияние ислама на все стороны жизни, или Япония с ее культом императора и немалым влиянием синтоизма, происходят однотипные процессы — сокращается рождаемость, уменьшается численность детей в семье, изменяются формы коллективизма.

Вместе с тем урбанизация ведет к дроблению традиционных цивилизаций и культур, что в наибольшей степени обусловлено *растущей социальной диверсификацией* урбанизированных обществ. В указанных исследованиях Р. Инглхарта прослеживаются заметные различия в ценностных системах молодежи и лиц старших возрастов. Как правило, молодежь демонстрирует большую приверженность ценностям обновления жизни, модернизации в самом широком смысле этого слова, чем лица пожилого возраста. Однако те же сравнительные исследования показали, что в периоды так называемых модернизационных срывов именно молодежь инициирует возврат к традиционности.

Например, в России, по данным Инглхарта, за время его 17-летнего мониторинга молодежь демонстрировала неуклонный рост ориентаций на модернизационные ценности в отличие от лиц пожилого возраста. Однако в самом начале

<sup>10</sup> Там же. Эти исследования получили большой резонанс и широко освещались разными информационными агентствами. Например: Исследование организации World Values Survey показало, что самые несчастные жители мира живут в странах бывшего СССР (Где живут самые несчастные жители мира?) // РОП: [http://www.rol.ru/news/misc/news/04/10/19\\_077.htm](http://www.rol.ru/news/misc/news/04/10/19_077.htm).

<sup>11</sup> Вишневский А. Конец Североцентризма: Публичная лекция Політ.УА: <http://www.polit.ru/lectures/2010/01/14/severotsentrizm.html>

<sup>12</sup> Там же.

2000-х годов ситуация изменилась. Проведенные мной исследования показали: молодежь, лидировавшая в 1990-х годах в проявлениях этнической толерантности, в начале нового тысячелетия обошла представителей старших возрастных групп в проявлениях архаичных стереотипов предубежденности в отношении иных этнических групп<sup>13</sup>. Подобная тенденция проявилась в свое время и в арабских странах. Здесь срыв модернизационных процессов в результате экономических спадов и геополитических потрясений стимулировал в 1980-е годы подъем исламского фундаментализма, инициатором и проводником распространения которого выступила молодежь<sup>14</sup>.

Рост интереса к архаике у немалой части молодежи в периоды усталости от экономических реформ или их провала отмечается в разных странах, и сам по себе этот факт не вызывает сомнений. Вопрос лишь в том, правомерно ли считать такие перемены настроений возвратом к традициям. На мой взгляд, отмеченные явления характеризуют иное явление, которое можно назвать *конструированием традиций*.

### **Конструирование культурных комплексов**

Историк и теоретик антропологии Э. Хобсбаум ввел в научный оборот термин «изобретенные традиции»<sup>15</sup>. Однако термин этот — броский и уже поэтому привлечший внимание к книге под редакцией Хобсбаума — на мой взгляд, не вполне адекватен описанным в ней явлениям. Их нельзя назвать чистым изобретением; скорее это так называемые новоделы — неточные копии реальных исторических традиций или связанные с ними реплики, римейки. Было бы точнее называть такие явления *конструированием, сборкой квазитрадиций* из фрагментов реальных традиций. Тем не менее сама идея легитимации нововведений через придание им образа естественных традиций чрезвычайно плодотворна.

Можно лишь сожалеть о том, что феномен, описанный в книге Э. Хобсбаума в 1980-х годах, и сегодня мало освоен в науке, хотя подход с позиций конструирования традиций позволяет устранить кажущуюся противоречивость в понимании многих современных процессов. Например, с его помощью как раз и можно объяснить странный поворот молодежи в ряде стран к традиционализму. Дело в том, что зачастую нормы, которые она поддерживает, лишь кажутся традиционными. На самом же деле они представляют собой типичный «новодел»: это новации, переодетые в традицию. Таков, в частности, исламский фундаментализм. Известные мусульманские теологи (например, Фетхулла Гюлен) утверждают, что современный политически ангажированный исламский фундаментализм вовсе не традиционен, напротив — это новое изобретение, во многом искажающее основу ислама<sup>16</sup>.

Еще заметнее квазитрадиционная природа русского этнического национализма, одними из первых носителей которого в молодежной среде России были так называемые скинхеды — движение, полностью заимствовавшее свое название, символику и идеологию у молодежных радикальных группировок стран

13 Паин Э. Почему помолодела ксенофобия: О масштабах и механизмах формирования этнических предрассудков // Независимая газета. 2003. 14 окт.; Он же. Этнополитический маятник: Динамика и механизмы этнополитических процессов в постсоветской России. М., 2004. С. 186.

14 Marshall S. Tradition and the Veil: Female Status in Tunisia and Algeria // Journal of Modern African Studies. 1981. Vol. 19. № 4. P. 625–646.

15 The Invention of Tradition / Ed. by E. Hobsbaum, T. Ranger. Cambridge, 1983. P. 1–2.

16 Gülen M.F. In True Islam, Terror Does Not Exist // Terror and Suicide Attacks: An Islamic Perspective / Ed. by Ergün Çapan; 3<sup>rd</sup> ed. Somerset, N.J., 2004. P. 1–9.

Западной Европы. Лишь в начале 2000-х годов часть этих организаций стала рядиться в одежды русских национальных организаций, что проявилось главным образом в их переименованиях. Если в 1990-х преобладали организации с названиями типа Blood&Honor, то в 2000-х стало больше организаций с названиями, подчеркивающими их национальный русский характер: «Русская гвардия», «Русский кулак», «Русский порядок»... Эти проявления русского радикального национализма (зачастую расизма), как и начало движения исламского фундаментализма, отразили типично молодежные, совсем не традиционные, а скорее революционные (во всяком случае, протестные) настроения, облаченные в форму национальных традиций.

По мнению Э. Гидденса, большинство явлений, которые ныне воспринимаются массовым сознанием как традиции, в действительности являются «новотделами», вольными копиями прошлого опыта или даже имитацией традиций. Собственно говоря, даже в подлинно традиционных обществах межпоколенная передача опыта могла сопровождаться искажениями и потерями. В современных же условиях в качестве традиций чаще всего воспринимаются не столько аутентичные трансляции прошлых практик, сколько их интерпретации и селекция. Это то, что известный методолог исторической науки Пьер Нора назвал «воображаемым прошлым»<sup>17</sup>.

Нередко селекция прошлого осуществляется с целью легитимации экономических и организационных новшеств, *акцентирования их местного, национального происхождения*. Например, знаменитая философия японского менеджмента («корпорация — семья»), зачастую воспринимающаяся иностранцами как символ использования в экономике древних национальных традиций, сложилась совсем недавно из эксперимента конкретного изобретателя К. Мацуситы<sup>18</sup>. За пределами корпорации Мацуситы его управленческие новации, включая систему «пожизненного найма», стали распространяться в Японии лишь во второй половине XX века. Разумеется, эти изобретения в сфере управления опираются на какие-то элементы реальных японских традиций патриархального коллективизма, которые, впрочем, все в большей мере вытесняются из жизни японцев коллективизмом новым, основанным на рационализме и индивидуальной избирательности общения.

Но если японские изобретенные традиции демонстрируют процесс приспособления фрагментов традиционной культуры к нуждам современной экономики, то другой вариант подобного изобретения, а именно так называемая исламская экономика, может служить примером *приспособления экономики к вызовам идеологий и растущему в мире спросу на традиционализм*. Шариат издавна накладывал ограничения на экономическую деятельность правоверного мусульманина. Например, он запрещает получение процентов, а также инвестиции в бизнес, содержащий элемент неопределенности (гарара), не говоря уже

17 *Nora P. Between Memory and History: Les Lieux de Memoire // History and Memory in African-American Culture / Ed. by G. Fabre, R. O'Meally. Oxford, N.Y., 1994. P. 289.*

18 Коносука Мацусита (1894–1989) — японский предприниматель, основатель компании «Мацусита Электрик», владелец торговых марок Panasonic, Technics, National. В 1929 году, в период начавшейся экономической депрессии, на складах его компании скопилось огромное количество нераспроданных товаров, однако хозяин не стал увольнять работников, позволив им работать полдня при сохранении прежней зарплат. За это все работники, а также их родственники и друзья должны были заняться выкупом и распродажей продукции компании, что и позволило компании Мацуситы пережить трудные времена кризиса. Впоследствии, уже после 1945 года, Мацуситой была обоснована новая философия японского менеджмента — «корпорация как семья».



о запретах участия в бизнесе, связанном с производством алкоголя, табака, свинины или с азартными играми. Но эти запреты и ограничения, существовавшие около тысячелетия, не порождали стимулов к созданию особой «исламской экономики». Она возникла совсем недавно, это свежая новация.

Первый исламский банк «Мит Гамр Бэнк», работавший на основе беспроцентного финансирования, появился лишь в 1963 году в Египте. В том же году в Малайзии была учреждена Сберегательная корпорация для мусульманских паломников, помогающая накопить сбережения для совершения хаджа<sup>19</sup>. Потребовалось более 20 лет, чтобы превратить эти изобретения из локальных экспериментов в глобальное явление. При этом этапы глобализации «исламской экономики» совпадают с этапами развертывания процесса «исламского возрождения», т.е. идеологического, социального и политического движения, направленного на консолидацию населения, исповедующего ислам. Прежде всего в странах, где эта религия является доминирующей<sup>20</sup>.

Исламское возрождение — это пример так называемой негативной консолидации по принципу: «Мы не они», «Мы не Запад». Но, на мой взгляд, не столько специфика исламского мира породила движение «исламской солидарности», сколько само это движение, вызванное к жизни совокупностью внешних и внутренних факторов, о которых я говорил выше, породило образы особой исламской цивилизации и «особого пути» исламского мира. Для закрепления этих образов недостаточно было подчеркивание лишь социальных особенностей исламского образа жизни, связанных, например, с повышенным вниманием к соблюдению религиозных обрядов, к особой исламской одежде и другим проявлениям ислама в быту. Главным должно было стать другое, а именно утверждение особых политических режимов (больше религиозных, чем светских) и особой же «исламской экономики».

Концептуальные основы такой экономики были сформулированы в ноябре 1988 года на научно-практической конференции, проходившей в Тунисе под эгидой Лиги арабских государств. Первый тезис концепции «исламской экономики» гласит: «Полное право собственности на все, что существует в мире, принадлежит только Аллаху (а через Него — всей мусульманской общине). Человек выступает лишь доверительным собственником имеющихся в его распоряжении богатств и благ»<sup>21</sup>. Идею развития «исламской экономики» поддержали нефтедобывающие страны арабского мира, Иран, Малайзия и ряд других государств, но еще более активными ее проводниками стали международные исламские организации, подстегивавшие спрос на традиционализм и обосновывавшие идею «особого пути» исламского мира.

К концу 1980-х годов три страны (Иран, Пакистан и Судан) объявили о полном подчинении своих экономических нормам ислама. К 2010 году по заявлению Салеха Камеля, председателя Генерального совета исламских банков и финансовых учреждений, в мире насчитывалось 270 исламских банков и инвестиционных фондов, активы которых составили 260 млрд долларов. И как только появился массовый спрос на финансовые операции с соблюдением норм ислама, к его

<sup>19</sup> По материалам прессы — Gulf News, Qantara.de и др. // Библиотека Islam.ru:

<http://www.islam.ru/lib/ekonomy/bankirs/>

<sup>20</sup> Об этом движении см., например: *Esposito J.L. The Islamic Threat: Myth or Reality.* Oxford, N.Y., 1992; *Islamic Resurgence in the Arab World / Ed. by A.E. Hillal Dessouki.* N.Y., 1982.

<sup>21</sup> Беккин Р. Исламская экономика: право каждого — благо всех // Библиотека Islam.ru: <http://www.islam.ru/lib/ekonomy>

эксплуатации немедленно подключились крупнейшие финансовые корпорации мира. Deutsche Bank и Citibank, Societe Generale, UBS, J.P. Morgan и другие открыли отделения, осуществляющие банковскую деятельность в соответствии с требованиями ислама.

Но у всякого социального конструирования есть пределы возможностей. Вот и такое изобретение, как «исламская экономика», которое хочет выглядеть культурной традицией, сталкивается с необходимостью доказать свою жизнеспособность в сравнении с обычной банковской системой, которая когда-то была западной, а ныне стала универсальной и уже традиционной, воспроизводящейся в разных странах на протяжении нескольких веков. И пока эта конкуренция складывается не в пользу квазитрадиционной системы, покоящейся больше на идеологических, чем на экономических основах.

В настоящее время из трех стран, объявивших об исламизации своей экономики, таковая сохранилась только в Судане — одной из беднейших стран, не ставшей богаче с внедрением новой системы. К 2008 году эта страна находилась на 185-м месте в мире по показателю ВВП на душу населения. Иран фактически отказался от «исламской экономики». Даже важнейшая ее составляющая — запрет на использование банковских процентов — не применяется в финансовой системе этой страны. В Пакистане же доля «исламской экономики» составляет всего 5–7% от национальной<sup>22</sup>. В других странах также сохраняются лишь фрагменты такой экономики, прежде всего ее финансовая система. Однако и она оказалась менее надежной и более дорогостоящей, чем традиционная. Так, стоимость ипотечного кредитования в исламских банках Англии в три-четыре раза выше, чем в банках традиционных<sup>23</sup>.

Казалось бы, исламская банковская система могла доказать свои преимущества в период финансового кризиса 2008–2009 годов. Этот кризис был вызван в немалой мере международными финансовыми спекуляциями и махинациями, которые недопустимы в исламских банках. В действительности же исламская банковская система пострадала от кризиса не меньше, чем традиционная, хотя бы потому, что финансовая сфера не отделима от других секторов экономики. Например, беспрецедентный кризис в сфере строительства, обрушившийся на страны Персидского залива в 2009 году, немедленно вызвал в этих странах кризис финансовый.

Я не ставил себе задачи подробно анализировать достоинства и недостатки «исламской экономики». Мне этот пример интересен, поскольку он демонстрирует один из множества современных мотивов конструирования традиций, точнее — облачения инноваций в традиционную форму. Слабая укореняемость «исламской экономики» показывает также, что в современном мире приживаемость разных квазитрадиций неодинакова. И меньше всего шансов на выживание у сугубо идеологических конструкторов.

### **«Обратная волна» в России**

В России идеи, похожие на концепцию «исламского возрождения», известны давно, по крайней мере со времен появления идеологии славянофилов. Однако нынешняя мода на традиционализм, на поиск «особых цивилизаций» и «особых путей» их развития — идея не почвенная, а преимущественно заимствованная.

<sup>22</sup> Беккин Р. Исламская экономика на Кавказе и в Центральной Азии (Выступление в Институте этнологии и антропологии РАН) // Slon.ru: [http://www.slон.ru/articles/262204/](http://www.slون.ru/articles/262204/)  
<sup>23</sup> Там же.

Ее апологеты чаще ссылаются на авторитет заморских светил (того же С. Хантингтона), чем на российскую традицию, и прижилась эта мода в современной России позже, чем во многих других странах мира, — лишь в начале 2000-х годов. Во всяком случае, именно с этого времени идея культурно-цивилизационной предопределенности «особого пути» России стала распространяться государственными средствами массовой информации. Весной 2006 года на канале «Культура» прошел 12-серийный цикл телевизионных передач А. Кончаловского под общим названием «Культура — это судьба». Затем идеи такого рода были заимствованы политиками. «Культура — это судьба. Нам Бог велел быть русскими, россиянами» — это уже из лекции В. Суркова в Президиуме РАН в июне 2007 года<sup>24</sup>. В ней первый заместитель главы администрации Президента России указывает гражданам, что культура определяет вечные особенности политического строя. В российском случае это централизованная власть, при которой роль персон важнее законов. Идея «особой цивилизации», предопределяющей будто бы ее «особый путь», и должна, по мысли политических технологов, оправдать политическую доктрину «суверенной демократии», в которой роль властвующих лиц неизмеримо большая, чем принято в демократических государствах.

Эта же идеология призвана решать задачи политической терапии. Людям внушается бессмысленность и вредность привычки сравнивать положение России с развитыми странами, поскольку Запад для нас не указ, это другая цивилизация. Внедрение в массовое сознание представлений об «особой цивилизации» и ее «особом пути» должно выполнить функцию санитарного кордона, препятствующего проникновению в Россию «чуждых» ей либеральных и демократических веяний. Политический аналитик М. Юрьев так определяет эту задачу: «...подготовить идеологическое обеспечение изоляционизма путем создания непреодолимых цивилизационных различий»<sup>25</sup>.

Впрочем, мотивы поддержки идеи «особой цивилизации» и предопределенности «особого» исторического пути (или «колеи») России не одинаковы у разных политических сил страны. Ныне можно выделить как минимум три основных типа апологетов этой идеи.

Первую группу можно назвать *охранительной*. Это прежде всего представители «силовой ветви» нынешней властной элиты. Именно они чаще других ссылаются на культурную предопределенность судьбы России в стремлении легитимировать этой предопределенностью свой политический курс на повышенные полномочия государственной бюрократии в системе управления.

Вторая группа — *упадническая* — представлена в большинстве своем деятелями, позиционирующими себя как либеральные мыслители. Они традиционалисты «поневоле», поскольку в большинстве своем эти люди — сторонники западного пути развития, который, по их мнению, невозможен, к сожалению, в России. Для них культурная предопределенность, «особая цивилизация» являются объяснением и оправданием бездействия или неэффективных действий либеральных сил. Именно в этой группе популярно представление о России, как «стране рабов».

Третью группу составляют защитники идеи, которую можно назвать *«агрессивным цивилизационным национализмом»*. Теоретические построения этой группы базируются на следующих постулатах:

<sup>24</sup> Сурков В. Русская политическая культура: Взгляд из утопии // Кремль.org: Политическая экспертная сеть: <http://www.kreml.org/opinions/152681586>

<sup>25</sup> Юрьев М. Крепость Россия // Крепость Россия: прощание с либерализмом. М., 2005. С. 59.

- особая русская цивилизация определяет неизбежность не просто ведущей роли государства в политической системе, но и особую роль персоны лидера нации, ее вождя или монарха<sup>26</sup>;
- естественной территориально-политической формой такой цивилизации, выступает империя<sup>27</sup>;
- ведущую роль в империи призван играть русский народ, причем его доминирующая роль должна быть закреплена законодательно<sup>28</sup>.

Почему в России сегодня такой спрос на традиционализм? Потому что он — непереносимый спутник «обратной волны». Ее признаки и проявились отчетливо в начале 2000-х годов, когда либеральные реформы 1990-х (пусть крайне непоследовательные и противоречивые по своим последствиям) были оборваны и сменились контрреформами: новым витком рецентрализации, государственной монополизацией экономики, ограничением свободы слова и другими признаками авторитарного правления.

Х. Линц определил авторитаризм как политическую систему, при которой власть ограничивает участие народа в политической жизни, опираясь при этом на *традиционализм и политическую апатию населения*<sup>29</sup>. Именно опорой на традиционные институты (церковь, патриархальную семью, клановые группы) и на политическую пассивность людей авторитаризм, по Линцу, отличается от тоталитаризма — политического режима, при котором правители государства в пассивности населения не заинтересованы. Напротив, они *политически мобилизуют* его, идеологически подчиняют себе, манипулируя массовым сознанием и стремясь к тотальному контролю над всеми сферами жизни общества. Только тоталитаризм во всех его локальных проявлениях пытался заменить традиционные формы легитимации власти совершенно новыми, искусственно образованными идеологическими системами, в основе которых лежала идея создания «нового мира», «нового общества» и «нового человека».

Итак, в России уже нет тоталитарного режима, в ней оборвана непоследовательная, едва различимая либерально-демократическая линия развития 1990-х годов и предпринимается попытка перехода к авторитаризму, нуждающемуся в опоре на традиционализм. Однако совершить такой переход совсем не просто в стране, где за несколько десятилетий тоталитаризма были разрушены основы трансляции народных традиций. Об этом я уже начинал говорить на предыдущем семинаре, а теперь представлю свою позицию более обстоятельно.

### Традиционализм без традиций

Сегодня весьма распространено мнение о том, что плохая приживаемость новых демократических и правовых институтов в России связана с их несоответствием традиционной русской культуре или русской институциональной матрице<sup>30</sup>. Однако эта точка зрения не нашла подтверждения в ходе целого ряда

26 См., например: Володихин Д. Нам нужна самодержавная монархия, несколько смягченная рядом представительных учреждений // Российское государство: вчера, сегодня, завтра / Под общ. ред. И.М. Клямкина. М., 2007. С. 151–159.

27 См., например: Юрьев М. Естественным для русских вариантом государственного устройства является смесь идеократии и имперского патернализма // Там же. С. 65–182.

28 Русская доктрина (Сергиевский проект) / Под ред. А.Б. Кобякова, В.В. Аверьянова. М., 2008.

29 Linz J. Totalitarian and Authoritarian Regimes // Handbook of Political Science. Vol. 3: Macropolitical Theory / Ed. by F.I. Greenstein, N.W. Polsby. Reading, Mass., 1975. P. 175–411.

30 Кирдина С.Г. Институциональная структура современной России: эволюционная модернизация // Вопросы экономики. 2004. № 10. С. 89–98; Она же. Институциональные матрицы и развитие России / 2-е изд., перераб. и доп. Новосибирск, 2001. С. 213.

российских и международных сравнительных исследований. Они как раз и показали, что Россия страдает не от избыточной традиционности, а от сильного разрушения традиционной институциональной матрицы.

Традиция — это межпоколенная передача культурных норм и ценностей, легитимирующих поведение членов некоего сообщества. Такая передача накопленного опыта возможна лишь при сохранении неких базовых условий трансляции культуры. Прежде всего социальных институтов, выступающих носителями, хранителями, а главное — контролерами соблюдения традиционных предписаний. Социальный контроль использует моральные поощрения при соблюдении традиций и моральные санкции за их нарушение.

Между тем в современной России традиционные механизмы социального контроля практически полностью демонтированы вместе с институтами, которые их хранили. О сельской общине как форме общественной самоорганизации в России уже давно и прочно забыли. Религиозные общины, православные церковные приходы были разрушены в советское время, и их роль, скорее всего, не восстановится, учитывая, что свыше 87% православных верующих не считают себя частью какого-либо одного прихода и посещают церковь эпизодически, по случаю и какую придется. Еще недавно в советских городах были дворы, в которых пенсионеры, сидевшие на лавочках, судачили о нравственности тех или иных семей. Это хоть как-то восполняло отсутствие полноценного механизма социального контроля механизмом, действовавшим по принципу «что люди скажут?». Сегодня и этого нет. Родственные отношения? Но их разрушение в русской среде — тоже общепризнанный факт.

Не вызывает сомнений и то, что представление о российском обществе как коллективистском — миф. Напротив, сегодня оно — одно из наиболее атомизированных в современном мире. По результатам Европейского социального исследования 2006–2007 годов социологи пришли к выводу, что россияне лидируют среди жителей европейских стран по уровню атомизации социальных отношений; у них же — и самые низкие показатели ценности коллективизма<sup>31</sup>. Это обстоятельство, в свою очередь, ухудшает приживаемость в России новых социальных институтов.

Исследования Р. Патнэма показывают, что новые институты гражданского общества лучше приживаются там, где они вырастают из давних партисипаторных традиций<sup>32</sup>. В России же, судя по материалам кросс-культурных исследований, самый низкий в Европе уровень готовности населения к различным формам добровольной ассоциативной деятельности. Например, соседи, проживающие на одной лестничной площадке многоэтажного дома, еще могут договориться. Но в масштабе более десятка квартир в подъезде того же дома сделать это уже труднее, а соседи всего дома договариваются лишь при крайней нужде. В России к тому же один из самых низких в Европе уровень взаимного доверия людей.

При такой степени атомизации общества и таком уровне доверия вероятность внедрения норм правового государства крайне невысока. А без правовой институциональной системы не может развиваться и современная инновационная экономика. Так что же, путь к инновационной модернизации для России закрыт?

31 Магун В. Жизненные ценности российского населения: сходства и отличия в сравнении с другими европейскими странами // Вестник общественного мнения: Данные. Анализ. Дискуссии. 2008. № 1. С. 44.

32 Патнэм Р. Чтобы демократия сработала: Гражданские традиции в современной Италии. М., 1996.

Ответ на этот вопрос во многом зависит от понимания природы российской инерции. В ее основе лежит не столько давление опыта *прежнего* (культурных традиций), сколько недостаток опыта *нового*. Прежде всего, опыта самоорганизации, самоуправления и участия в государственном управлении. Однако опыт — дело наживное, и при наличии соответствующей мотивации россияне способны его быстро приобретать.

Приведу такой пример. Американский дипломат Дж. Ф. Кеннан, большой знаток России, работавший в СССР на протяжении двух десятилетий (в 1930–1950-х годах с перерывами), в 1951 году писал, о какой России нельзя даже мечтать американцам. Первым из этих признаков он назвал невозможность в ней такого экономического устройства, которое основано на рыночной экономике. И обосновал свой вывод следующими соображениями: «Россия едва ли была знакома с частной инициативой в том ее виде, к которому мы привыкли в Америке... К тому же торгово-промышленная деятельность не считалась в России таким почетным занятием, как на Западе»<sup>33</sup>.

Действительно, исторически в России отношение к торговой деятельности было более негативным, чем в Западной Европе и Америке, в Азии и на Кавказе. Однако в 1991–1994 годах страна, утратившая, казалось бы, за годы советской власти остатки опыта частного предпринимательства, продемонстрировала небывалые в мировой истории темпы прироста численности предпринимателей. За четыре года только в одну из его разновидностей, челночную торговлю, было вовлечено 10 млн человек — бывшие врачи и учителя, инженеры и рабочие<sup>34</sup>.

Не буду оценивать качество российского опыта форсированного роста слоя предпринимателей. Это особая тема. Скажу лишь, что этот опыт опроверг теоретическую догму, согласно которой «уровень образованности можно поднять при соответствующих затратах за непродолжительный период времени, тогда как культура труда формируется национальным историческим развитием и традициями, поэтому на ее изменение можно рассчитывать лишь в сравнительно длительной перспективе»<sup>35</sup>. Но ориентация на ту или иную сферу деятельности как раз и считалась самым инертным элементом культуры труда. Однако для ее изменения в России потребовалось три-четыре года, т.е. меньше времени, чем для получения высшего образования (пять-шесть лет).

Еще одна важная особенность современной России заключается в том, что при низкой степени традиционности российского общества в нем велика доля лиц, *готовых к риску и инновациям*. Международные сравнительные исследования свидетельствуют, что по готовности к восприятию инноваций «Россия сегодня близка широкому кругу европейских стран»<sup>36</sup>. По крайней мере по этому признаку она не отличается от Бельгии или Нидерландов.

Следует ли отсюда, что социокультурные условия России не создают никаких преград для инновационного развития? Нет, и такой вывод был бы неверен.

<sup>33</sup> Кеннан Дж.Ф. Америка и русское будущее // Новая и новейшая история. 2001. № 3. С. 81–94.

<sup>34</sup> «Челноки» — физические лица, перемещающие товары через границу в форме личного багажа. (История челночного предпринимательства России): [http://www.bishelp.ru/vne\\_format/detail.php?ID=30103](http://www.bishelp.ru/vne_format/detail.php?ID=30103)

<sup>35</sup> Шкаратан О.И. Русская трудовая и управленческая культура: Опыт исследования в контексте перспектив экономического развития // Мир России. 2002. Т. 11. № 1. С. 3–56.

<sup>36</sup> Магун В. Указ. соч. С. 44.



Во-первых, российская инициативность анархична. В России один из самых низких в Европе уровень уважения к правилам и нормам. Причем не только формальным (т.е. к закону), но и к неформальным — религиозным, семейным, традиционно этническим.

Во-вторых, в России, о чем я уже говорил, самый низкий уровень взаимного доверия и вообще слабо выражены те качества, которые в русском языке описываются с использованием слов, однокоренных со словом «вера». А именно — сама вера, доверие и уверенность, т.е. все, что связано с представлением о вероятности свершения того позитивного, которое ассоциируется у людей с Богом, партнером или будущим.

При низком доверии к партнерам и слабой уверенности в позитивном будущем, казалось бы, нечего и рассчитывать на осуществление долгосрочных капиталоемких проектов типа технопарков усилиями частной инициативы. В таких условиях представляется совершенно естественным уповать на государство как единственного субъекта, способного инициировать, финансировать и реализовывать крупные капиталоемкие проекты развития инновационной экономики. Во всяком случае так понимают возможности такого развития многие известные экономисты России. Скажем, академик А.Г. Аганбегян отмечает, что в стране нет источников так называемых длинных денег в частном секторе, почти нет частных пенсионных фондов, крупных страховых, паевых, венчурных и других фондов, которые выполняют функцию кредитования долгосрочных проектов в США и Западной Европе. Отсюда его вывод: России рано отказываться от ведущей роли государства в модернизации хотя бы потому, что единственным источником инновационного развития может быть только федеральный стабилизационный фонд, излишне большой в настоящее время<sup>37</sup>.

О ведущей роли федеральной власти и федерального бюджета в инновационном развитии неоднократно заявляли и другие видные экономические теоретики. Но давайте вернемся от экономической теории к реальной практике. Она показывает, что из ловушки всеобщего недоверия не может выбраться и федеральная власть.

Оказывается, недостаточно перераспределить средства из стабилизационного фонда в фонд индустриализации, нужно еще добиться, чтобы эти деньги не разворовали, чтобы они были потрачены на целевые нужды. Между тем даже самые приоритетные проекты национального значения, вроде Олимпийских игр, требуют не только громадных вложений, но еще и руководства с помощью лично доверенного человека, облаченного особыми полномочиями. Трудно даже представить себе картину, что с помощью таких комиссаров могут быть реализованы инновационные проекты в различных регионах страны. К тому же и комиссары ведь не помогают. Не работает наша управленческая «вертикаль» — ни с ними, ни без них.

Генеральный конструктор ракет серии «Тополь» и «Булава» академик Юрий Соломонов в марте 2010 года заявил, что даже в самой дисциплинированной, самой закрытой и, казалось бы, самой контролируемой отрасли российской экономики — оборонной промышленности — «ядерная вертикаль не работает». По его мнению, «военно-полицейские» методы управления не остановили деградации военпрома<sup>38</sup>. И не могли остановить, поскольку воспроизводство традиционной для России модели вертикальной, вершущей модернизации при-

<sup>37</sup> Аганбегян А. Не выкапывайте картошку раньше времени // Сибкрай.ру: <http://sibkray.ru/news/2009-11-2/5946/>

<sup>38</sup> «Ядерная вертикаль не работает!» — признал генконструктор «Булавы» // Российское информационное агентство «Новый регион»: <http://www.nr2.ru/policy/275338.html>

водит и к воспроизводству одного и того же типа социально-культурных отношений в обществе, а именно: отчужденности, правового нигилизма и тотального недоверия.

Существует жесткая зависимость между различными проявлениями вертикально-иерархической организации общества и доверием. Так, концентрация власти влечет за собой рост коррупции, которая, в свою очередь, понижает уровень доверия в обществе. В России почти три четверти респондентов убеждены в том, что им никогда не удастся добиться справедливого отношения к себе со стороны чиновников. В Венгрии — для сравнения — таких сомневающихся тоже много, но все же лишь около половины опрошенных; в Словакии и Чехии — чуть более трети<sup>39</sup>.

Коррупция разрушает не только доверие населения к власти, кроме самой высшей, но и горизонтальное доверие людей друг к другу хотя бы потому, что люди имеют разные возможности пользоваться коррупционными связями. Эти связи не прозрачны, и уже это порождает взаимную подозрительность. Например, в России весьма характерным может быть такой диалог соседей: «Я не верю, что сын нашего соседа Х был принят в университет в результате честного конкурса, он учился в школе хуже моих детей. Скорее всего, его родители воспользовались своими связями, а у меня таких связей нет, вот мои дети и не могут стать студентами». Такую же подозрительность могут проявить люди в отношении любых других форм социального продвижения или доступа к большинству дефицитных социальных благ.

Итак, при возрождении традиционного российского пути модернизации — только сверху — мы попадаем в замкнутый круг. Низкий уровень доверия и низкий уровень уважения к закону как будто бы требуют возрастания роли государственной власти в модернизации страны. Однако такая концентрация власти снижает уровень доверия и ослабляет правосознание людей. Как вырваться из этого порочного круга?

Прежде всего, это предполагает осознание того, что жестко вертикальная система управления является скорее причиной, чем следствием низкого правосознания людей и низкого взаимного доверия в обществе. Следовательно, нельзя преодолеть отчужденность и недоверие людей друг к другу, не обеспечивая условий институциональной транспарентности, не поощряя их, людей, инициативу и самостоятельность.

Исследования российского социолога Н. Лапина показывают, что на большей части территории России основным препятствием модернизации выступают не столько культурные, сколько бюрократические барьеры. Они вырастают вследствие разрыва между интересами основных агентов инновационных процессов (авторов инновационных идей, инвесторов, производителей инноваций) и корыстными интересами чиновников, поощряемых сложившейся в стране системой управления<sup>40</sup>. В этих исследованиях выявилось также, что наилучшие показатели реального проявления инновационной экономики (создание мест приложения труда и производства инновационных товаров и услуг) характерны для регионов со средними показателями социально-культурного климата, но таких,

39 См.: Ловелл Д. Доверие и политика в посткоммунистическом обществе // Pro et Contra. 2002. Т. 7. № 3. С. 147–162.

40 Лапин Н.И. Ценности «сохранение — открытость изменениям» и сетевые инновационные институты. Доклад на симпозиуме памяти Самюэля П. Хантингтона: «Культура, культурные изменения и экономическое развитие». Москва, ГУ-ВШЭ, 24–26 мая 2010 года.

в которых местные власти обеспечивают более приемлемые, чем в среднем по стране, институциональные условия развития экономики<sup>41</sup>. Власти опираются при этом на местное законодательство, в ряде случаев лучше защищающее и поощряющее частную инициативу, чем федеральное.

Итак, при нынешних институциональных условиях модернизация в России может носить лишь ограниченный, очаговый характер и как-то пробиваться лишь в отдельных регионах, в которых местные власти способны хотя бы отчасти нейтрализовать общую институциональную неготовность страны к развитию инновационного общества и его экономики. Вовлечение же большей части России в этот процесс может основываться лишь на радикальных изменениях как социально-политических, так и культурных условий в стране. Я имею в виду целенаправленную политику выращивания традиций модернизации, политику культивирования новой институциональной матрицы из остатков традиционной культуры и за счет моральной легитимации новых ценностей. На мой взгляд, глобальные перемены в культурной политике и в общем мировом культурном климате будут подталкивать модернизационные перемены в России.

### **Контуры будущего: спад волны традиционализма и ожидаемая смена глобального цикла**

В заключение хочу еще раз подчеркнуть, что взрыв традиционализма в мире, отмечаемый на рубеже XX–XXI веков и воспринятый многими как глубинные тектонические проявления сущности самой культуры, ее внутренней природы, был, на мой взгляд, всего лишь кратковременной волной, завершающей цикл индустриальной модернизации. Эта волна была вызвана внешними по отношению к культуре импульсами — синергетическим эффектом совместного и однопавленного действия совокупности экономических, политических и социальных факторов. Действие этого эффекта со временем спадает, и те же факторы, которые подняли волну традиционализма, уже начинают ее гасить. Это проявляется и в экономике, и в политике, и в сфере культуры.

**Экономика.** В 1970-е годы мировое разделение труда определялось потребностью экономики в снижении издержек на рабочую силу, при этом ее качество, квалификация работников имели тогда меньшее значение, чем обилие и дешевизна трудовых ресурсов. Индустриальная экономика сама упрощала свои технологии, адаптируя их к социальным и культурным стандартам, сложившимся в данной местности. Все примеры использования культурных традиций (чаще всего это были квазитрадиции или «изобретенные традиции») относятся к индустриальной сфере экономики Японии, Китая, Индии и других стран. Постиндустриальная экономика высоких технологий значительно в меньшей мере пригодна для адаптации к локальным традиционным культурам. Сама сущность «высокой технологии» исключает возможность ее упрощения, поэтому она более требовательна к качеству трудовых ресурсов, оцениваемому по универсальным и стандартизированным критериям.

Это обстоятельство уже сейчас меняет характер глобального разделения труда. «Так, американские фирмы предпочитают размещать производства первой стадии (высококвалифицированный умственный труд и опытное производство) у себя дома, в США; второй стадии (производство элементов, требующих квалифицированного ручного труда) — в регионах, отличающихся высоким качеством технической культуры и долгой традицией квалифицированного индустриального производства».

<sup>41</sup> Лапин Н.И. Указ. соч.

стриального труда (например, в Шотландии); третьей стадии производственного цикла, требующего рутинной, трудоемкой, малоквалифицированной работы (сборка, изготовление элементов для электронных изделий и т.д.), — в таких странах, как Гонконг, Филиппины, Индонезия»<sup>42</sup>.

Итак, на долю стран, сохраняющих значительные пласты традиционной культуры, присущей не урбанизированным обществам, в современном разделении труда достаются лишь трудоемкие производства, требующие рутинного и малоквалифицированного труда. По мере того как эти страны или некоторые из них будут втягиваться в развитие собственного постиндустриального производства (о таком намерении объявило руководство не только России, но и Казахстана<sup>43</sup>), им придется существенно изменять сложившийся в стране культурный климат. В таких условиях экономика вновь воспроизведет свою креативную функцию по отношению к народной культуре, которую она частично утратила в эпоху ее адаптации к локальным традициям.

**Политика.** Индустриальная фаза модернизации могла осуществляться при разных политических режимах: демократических, авторитарных и тоталитарных. Однако с переходом модернизации в постиндустриальную фазу «оформляющиеся ценности самовыражения обеспечивают ту общественную силу, которая ставит под сомнение бывшие авторитеты и подталкивает к подлинно массовой и ответственной, а не просто электоральной демократии»<sup>44</sup>. На постиндустриальной стадии модернизации возрастают требования к индивидуальной активности и творчеству работника. А это, в свою очередь, требует сравнительно радикальных социально-политических изменений в обществе.

Вовлечение масс в модернизацию возможно только при условии их участия в принятии политических решений, т.е. в условиях демократии. Не случайно переход ряда стран Азии (прежде всего, Японии и Южной Кореи) к инновационному этапу модернизации сопровождался процессом их демократизации. Аналогичные процессы происходили в Латинской Америке (например, в Бразилии), а еще раньше — в странах Южной Европы.

**Культурное развитие.** Волна традиционализма, как я пытался показать, в немалой мере была вызвана изменением культурной политики — отказом от идеи культурной однородности в масштабах государств-наций в пользу идеи поощрения многообразия традиционно-групповых идентичностей аскриптивного типа. Такая политика подстегнула процессы межгрупповых столкновений и дезинтеграции культур. Ныне этот факт осознается не только большинством экспертов, но и политическими кругами. Поэтому с начала 2000-х годов стратегия мультикультурализма в ее первичном виде как тотальной поддержки разнообразия традиционных культур не применяется даже в тех странах, где мультикультурализм был закреплен как конституционный принцип, например в Австралии<sup>45</sup>.

Как международные организации, так и практически все демократические страны перешли к использованию иной стратегии — «разделения сфер культуры». В публичной сфере поощряется культурная однородность, основанная

<sup>42</sup> Шкаратан О.И. Указ. соч.

<sup>43</sup> Белоев К. Казахстан: модернизация как способ преодоления кризиса // РИА Новости — Украина: <http://www.ua.rian.ru/analytics/20090327/78125318.html>

<sup>44</sup> Инглхарт Р. Модернизационная теория и традиционная культура // Общая тетрадь. Вестник МШПИ. 2008. № 3–4 (46). С. 53–54.

<sup>45</sup> См., например: Spotlight — Australia's struggle with multiculturalism: [http://www.workpermit.com/news/2007.02.27/australia/immigration historical retrospective.html](http://www.workpermit.com/news/2007.02.27/australia/immigration%20historical%20retrospective.html)

на принятии единых формальных норм и прозрачных, контролируемых гражданским обществом правил их реализации. В приватной сфере поощряется культурное разнообразие. Предполагается, что такая компромиссная модель позволяет обеспечить соблюдение прав человека вне зависимости от его культурных особенностей при сохранении разнообразия мультикультурного общества.

Модель «разделения сфер культуры», несомненно, отражает изменение общественных настроений, но пока не осуществима на практике. В реальной жизни невозможно провести демаркационную линию между приватной и публичной сферами. Является ли строительство минарета в швейцарском городе частным делом граждан? Защитники интересов той или иной культурной группы в приватной сфере неизбежно апеллируют к публичности. Само существование этнических или религиозных общин сегодня невозможно без общественных собраний, собственных изданий, системы просвещения и другой публичности, а уж межгрупповые конфликты изначально по определению являются публичными. Все это вызывает необходимость дальнейшего поиска новых стратегий культурной политики.

Одним из наиболее перспективных направлений, на мой взгляд, является модель «индивидуальной свободы и культурного выбора», базовые принципы которой изложил Амартия Сен<sup>46</sup>. Главная его идея состоит в постепенном ослаблении групповых форм идентификации и переходе к индивидуальному выбору. «Культурная свобода, — объясняет А. Сен, — это предоставление индивидам права жить и существовать в соответствии с собственным выбором, имея реальную возможность оценить другие варианты»<sup>47</sup>. А. Сен подчеркивает, что «множество существующих в мире несправедливостей сохраняется и процветает как раз потому, что они превращают своих жертв в союзников, лишая их возможности выбрать другую жизнь и даже препятствуют тому, чтобы они узнали о существовании этой другой жизни».

Вот и этнические, религиозные и другие групповые культурные традиции по большей части не добровольны, они «аскриптивны», предписаны индивиду от рождения. Поэтому основная цель политики поощрения культурной свободы состоит в ослаблении этой предопределенности. «Вместо того чтобы восхвалять бездумную приверженность традициям, — отмечает А. Сен, — или пугать мир мнимой неотвратимостью столкновения цивилизаций, концепция человеческого развития требует уделять внимание роли свободы и путям защиты и расширения культурных свобод»<sup>48</sup>. Такая концепция рассматривает культурное многообразие не как самоцель, а лишь как инструмент реализации культурной свободы в случаях, когда «благодаря ему расширяется культурный спектр социальной жизни и расширяется возможность выбора»<sup>49</sup>.

Концепция «культурной свободы» была с энтузиазмом встречена многими специалистами в области изучения культурной политики<sup>50</sup>. Однако она не стала нормой и в западных странах. Что касается России, то ее имплементация в российских условиях представляется мне мало вероятной в обозримой перспективе. И вовсе не потому, что этому будет препятствовать российский народ, на кото-

46 Культурная свобода в современном многообразном мире: Доклад о развитии человека 2004 для ПРООН. М., 2004. С. 17–34.

47 Там же.

48 Там же.

49 Там же.

50 См., например: Ле Кодиак Р. Мультикультурализм // Диалоги об идентичности / Под ред. Е. Филипповой и Р. Ле Кодиака. М., 2005. С. 38; Тишков В. Культурное многообразие в современном мире // Там же. С. 9.

рый принято ссылаться, его самого не спрашивая. Наиболее трудно проходимым слоем российской культурной почвы является, на мой взгляд, тот, который принято называть «российской духовной элитой».

Казалось бы, этот слой всегда был очень чутким к новой западной культурной моде. Однако подражательность российской элиты избирательна: она заимствует то, что соответствует ее вкусам, привычкам, а главное — интересам. Я пытался показать, что ныне разные представители этого слоя больше склонны к заимствованию моды «не первой свежести», моды на традиционализм. К сравнительно более поздним идеям неомодернизма и неолиберализма российская «элита» в большинстве своем не готова. Она либо не знает этих идей, либо относится к ним настороженно, если не враждебно. Ссылки же на то, что идеи прогресса и свободы отторгаются прежде всего российским народом, движимым некими вековыми традициями, — это, как мне представляется, не более чем бездоказательная отговорка.

Игорь Клямкин:

Есть ли вопросы к докладчику? Пожалуйста, Андрей Анатольевич.

Андрей Пелипенко:

Мне хотелось бы все же понять, в каком смысле говорите вы о кризисе модерна как о кризисе западной цивилизации. Каков масштаб этого кризиса и на чем основан ваш оптимизм относительно перспективы выхода из него? Или вы рассматриваете его по принципу «авось пронесет»?

Эмиль Паин:

Об этом все сказано в докладе, и мне нечего к сказанному добавить. Я понимаю кризис модерна как взрыв традиционализма, как определенный отказ от базовых идей индивидуальной свободы, индивидуального самовыражения, рационального сознания, рациональных легальных основ управления в пользу групповых форм идентичности, коллективных прав и т.д. Но я полагаю, что это явление временное. Во всяком случае, в той сфере, которой я занимаюсь, т.е. в сфере национальной и культурной политики, заметны перемены, свидетельствующие о возврате к формам, напоминающим те, которые доминировали до взрыва традиционализма.

Например, в «Белой книге» Совета Европы по межкультурному диалогу, выпущенной в 2009 году, мультикультурализм, наряду с насильственной культурной ассимиляцией, был признан неприемлемой формой культурной политики. Новая же базовая формула этой политики в ЕС (разделение культуры на публичную и приватную), как и до кризиса, настаивает на примате культурной однородности. По крайней мере в публичной сфере. От мультикультурализма на практике отказываются даже те страны, в которых этот принцип был зафиксирован в качестве конституционной нормы.

Михаил Афанасьев:

В Канаде не отказываются.

Эмиль Паин:

И в Канаде происходят изменения. Там приняты новые законодательные акты, увязывающие предоставление льгот иммигрантам с доказательствами их интегрированности в культуру страны или провинции.



Вадим Межуев:

У меня такой вопрос: какое общество вы считаете традиционным? Любое, которое предшествовало буржуазному (или гражданскому) обществу? Или под традиционными вы подразумеваете только общества внеевропейского типа?

Эмиль Паин:

Очень хороший вопрос. Я бы предложил использовать два термина. Один — традиция, другой — домодерное общество. И тогда мои выводы станут понятнее.

Для меня традиция — это один из механизмов (далеко не единственный) воспроизводства культурного опыта посредством межпоколенной передачи культурной информации. Диахронная трансляция — вот главный признак традиций. Существуют и другие формы воспроизводства культуры, основанные не на диахронной передаче опыта, а на постоянной, синхронной адаптации к новым условиям. Это социальные рефлексы, а также квазитрадиции, «новоделы», которым сознательно придается образ традиций. Неумение различать эти виды воспроизводства культуры чаще всего приводит к уже описанной мной неадекватной диагностике социальных проблем.

Теперь о типах общества. Обычно традиционными называют все разновидности домодерных обществ — родоплеменных, патриархально-общинных, феодально-патримониальных и других. Такое определение неточно, поскольку ведь и модерное общество можно назвать традиционным по сравнению с постмодерным. Поэтому я и предлагаю оставить термин «традиция» только за процессом культурной трансляции, а общества называть в соответствии с характером исторических эпох, т.е. домодерными, модерными и постмодерными.

Алексей Давыдов:

Я хочу этот же вопрос задать по-другому.

Эмиль Паин:

Я постараюсь по-другому и ответить.

Алексей Давыдов:

Вы пользуетесь понятием «традиция». Есть ли у вас какое-то культурное основание под представлением о традиции?

Эмиль Паин:

Боюсь, мне сложно будет ответить другим образом на такой замысловатый вопрос. Я вижу основную функцию традиций в легитимации сложившегося образа жизни: «Так у нас принято» или «так не принято». При этом я говорю только о народных традициях, а не о том, как передают поэзию Пушкина или формулы Ньютона.

Алексей Давыдов:

Я не о функциях традиции спрашивал, а совсем о другом. Может быть, вам легче будет ответить на вопрос о культурном основании инновации. Как вы полагаете, есть ли у нее такое основание? Я предлагаю перевести разговор в плоскость культуры, т.е. в тематическую и содержательную плоскость нашего семинара.

Эмиль Паин:

Как вы помните, на двух предыдущих семинарах мы так и не договорились о том, что такое культура. И уже только поэтому найти культурные основания

чего бы то ни было не так просто. Тем не менее мне все же кажется, что я именно о культуре и говорю.

Традиция — это инновация, бывшая в употреблении. То есть всякая традиция исходно была инновацией — и колесо, и огонь, и кокошники, и все прочее — до тех пор, пока не закрепились в межпоколенной трансляции. Так вот, инновация в самом широком смысле — это нововведение, т.е. относительно новое для данного сообщества культурное явление. Это культурные идеи, ценности, нормы, изобретенные внутри сообщества или заимствованные извне. Последнее особенно существенно для обществ, которые находятся в состоянии догоняющего развития и поэтому в больших объемах заимствуют уже готовые формы.

Алексей Давыдов:

Вы дали определение инновации, а про ее культурное основание опять-таки ничего не сказали.

Эмиль Паин:

Вы бы мне хоть намекнули, какие основания ищите...

Игорь Клямкин:

Сначала Алексей Платонович хотел выяснить, откуда берутся традиции, из какого источника они произрастают. Прежде чем транслироваться, они же должны появиться. Этот первичный источник, насколько могу судить, Давыдов и называет культурным основанием. А теперь он пытается Эмиля Абрамовича насчет культурных источников (они же основания) инноваций.

Эмиль Паин:

Скажу, как понимаю. Инновация возникает по двум причинам или, если хотите, основаниям. Во-первых, вследствие доказанного опытным путем исчерпания полезного ресурса старой культурной формы. Так менялись эпохи камня, бронзы, железа; так конная тяга сменялась паровой, а лапти сменились сапогами и ботинками. Во-вторых, инновация возникает в силу появления новых престижно-символических форм культуры.

Можно, разумеется, найти рациональные основания появления в России пирсинга и доказать, что серьга в пупке имеет важное значение для улучшения циркуляции крови. Однако антропология показывает, что возникновение огромного количества инноваций было обусловлено не рациональными основаниями, а обстоятельствами, связанными с престижным перепадом: «Вот горожане (или рублевские, или богатые Манька с Фроськой) уже носят, а мы еще пупок не прошили».

Еще Э. Ренан объяснял причину, по которой германские завоеватели в кельтской Галлии отказались от своего языка, а в кельтской же Британии нет. Галлы уже были романизированы, и романский язык воспринимался германцами-франками как престижный, а бритты сохраняли кельтский язык, который оценивался германцами (англами, саксами, ютами) как простонародный, поэтому они навязали британским кельтам свой язык.

Денис Драгунский:

Насколько я понял, слово «инновация» понимается вами не в экономикотехнологическом смысле, не как нечто новое, что было внедрено и дало какую-то пользу...

Эмиль Паин:

Я понимаю это слово так, как принято в антропологии. Инновация — это любое новшество, воспринятое местной культурой. Скажем, при Петре I в России стали культивировать табак. Это была инновация, и она прижилась вне зависимости от полезности табака для здоровья. А при необходимости выделить полезные инновации вводятся уточняющие определения, например, технологические инновации, модернизационные инновации, инновационная экономика...

Денис Драгунский:

То есть это чисто антропологическое понимание инновации без наведенного поля нынешних значений?

Эмиль Паин:

В конкретных случаях, например, при анализе готовности регионов к инновационной экономике, я использую и более узкие определения инновации. Такие, как новые производственные технологии, инновационные товары, инновационные услуги. На мой взгляд, эти специальные термины, включающие, как правило, несколько слов, не расходятся с более широким толкованием инноваций.

Денис Драгунский:

А если мы перейдем на более высокий уровень абстракции, можно ли сказать, что антропологическая инновация поглощает всякую иную инновацию?

Эмиль Паин:

Я думаю, что мне достаточно сказать «да».

Игорь Клямкин:

Неожиданный, честно говоря, характер вопросов. Почти все они касались уточнения содержания терминов. У меня к Эмилю Абрамовичу вопрос иного толка.

Вторая часть вашего доклада — о том, как нынешний глобальный кризис проявляется в условиях России. Вы настаиваете на том, что в ней не идет речь о кризисе традиционной культуры, поскольку в России она разрушена. Но если это не кризис традиционной культуры, то кризис чего? В чем его специфика? И правомерно ли, кстати, утверждать, что в России разрушена и традиция персоналистской, авторитарной власти? Ее, этой традиции, в культуре уже тоже нет?

Эмиль Паин:

Ответить коротко у меня, пожалуй, не получится. Потребуется какое-то время.

Игорь Клямкин:

Отвечайте пространно. Вопрос, по-моему, важный.

Эмиль Паин:

В той части доклада, которая посвящена России, я пытаюсь проанализировать восприимчивость российской культурной среды к культуре модерна и определить, насколько российские культурные традиции выступают для нее помехой. Хочу подчеркнуть при этом два обстоятельства.

Во-первых, я пишу только о народных традициях и считаю крайне важным отличать их от традиций элитарных — научных, политических, правовых и других. Меня интересуют народные традиции, поскольку именно избыточную традиционность народной культуры чаще всего рассматривают в качестве причины провала всех модернизационных начинаний в России.

Примерно так сформулировал недавно эту проблему Игорь Юргенс, выдвинувший тезис о виновности народа в провалах модернизации. Я с этим не согласен. Это давний способ самооправдания российского истеблишмента, переносащего ответственность за свое бездействие, за отсутствие реального интереса к переменам на извечно рабское сознание народа. Вспомним слова героя Некрасова: «Варвары, дикое скопище пьяниц», «не создавать, разрушать мастера...» Так что Юргенс в данном отношении не первопроходец. Правда, у Некрасова герой, произносивший подобные речи, выступал как одиозная фигура, а нынешние теоретики идеи неизбывного рабского сознания в нашем обществе поощряются. В этом смысле ситуация в России с XIX века изменилась к худшему.

Во-вторых, я затрагиваю лишь один сегмент российской народной культуры. Сейчас я пишу другую работу о проблемах модернизации применительно к разным типам этой культуры — культуры как традиционных, так и детрадиционализированных общностей. Ведь в России сегодня существуют и те, и другие...

Евгений Ясин:

Очень интересно. Жалко, что в докладе об этом ничего нет...

Эмиль Паин:

Если бы я включил такое сравнение в доклад, то, возможно, мои выводы были бы понятнее. Однако нельзя объять необъятное, текст и так получился избыточно объемным. Сейчас я смогу лишь в тезисной форме охарактеризовать два типа проблем имплементации культуры модерна в российскую культурную почву.

Первый тип можно определить как классическую проблему модернизации, проистекающую из сопротивления домодерных обществ, которые хорошо сохранили патриархальные традиции, инновациям эпохи модерна. Такой тип проблем присущ значительной части населения Северного Кавказа и других национальных республик России. Но подавляющее большинство жителей страны, одной из самых урбанизированных в мире, демонстрирует другую культурно-психологическую проблему. Я бы ее определил в терминах Александра Зиновьева, лишь слегка изменив его «зияющие высоты» на «высокие зияния».

Речь идет об огромном провале в культурном опыте, прежде всего связанном с дефицитом опыта коллективного солидарного действия. Патриархальный коллективизм разрушен, а новый не появился. Именно это создает обширную зону специфических проблем, не похожих на проблемы традиционных обществ. Потому что в этом провале фрагменты культуры модерна смешиваются с обломками традиционной культуры и образуют нечто вроде свалки. Для описания такого общества профессор Межуев на нашем прошлом семинаре, если я правильно запомнил, предложил термин «систематическая бессистемность», и он мне кажется удачным. Можно использовать и метафору бессистемной свалки, что тоже, по-моему, лучше, чем понятие «Русская система».

В чем культурная специфика такого общества? В том, что оно, в отличие от традиционного, прекрасно всасывает в черную дыру любые инновации. Однако эти новации не приживаются, они не становятся традициями. Потому что у них нет корней.

Есть и еще одна особенность этой культуры, отличающая ее от культуры традиционных обществ. У последних патриархальные традиции выступают средством самозащиты, зачастую весьма эффективным. Это своего рода панцирь, и я могу привести множество примеров того, как традиционные общества использовали его, защищаясь от раскулачивания, коллективизации, депортации, и как эта защита спасла тысячи жизней. У детрадиционализированного общества такой защиты от внешних манипуляций и неблагоприятных внешних обстоятельств нет, хотя один способ самозащиты оно выработало, и я о нем еще скажу. А пока — два общих принципиальных вывода.

Вывод первый. Немалое число исследователей пытается описывать детрадиционализированное общество по лекалу традиционного. В результате этого мы сталкиваемся с ошибочными диагнозами болезни, на основании которых пытаемся порой прописывать курсы лечения, могущие для больного оказаться губительными. Вот, скажем, Игорь Клямкин упрекнул мой доклад в описательности (обидно), а также в отсутствии прогнозов и проектных предложений (приятно слышать). Игорь Моисеевич, да я вам за бесплатно напишу десятки рецептов, если мы договоримся о диагнозе болезни. А пока у врачей нет единства в диагнозе, приниматься за лечение — значит брать на душу грех.

Игорь Клямкин:

Упрека в моих словах не содержалось, была только констатация. Думаю, что если мы будем пребывать в ожидании консенсуса относительно диагноза нашей социальной болезни, то больной умрет раньше, чем дело дойдет до каких-либо проектов его излечения. Но я, напомню, спрашивал еще об авторитарной традиции...

Эмиль Паин:

Ответ содержится в моем втором выводе. Дело в том, что нынешняя российская власть, и это самое важное, пытается опереться на российское общество как на традиционное. Но из этого ничего не получается, потому что основной механизм самозащиты, который был выработан в процессе адаптации и о котором я обещал сказать, — это *имитации послушания*. С советских времен известна шуточная формула: «Вы думаете, что вы нам платите, так думайте, что мы вам служим». Этот принцип мышления ныне не только сохранился, но и развился. Россия стала страной всеобщей имитации.

Так вот, распространенные представления многих обществоведов о якобы сохранившейся в России авторитарно-патерналистской традиции, на мой взгляд, ошибочны. Возникает общество всеобщей имитации. Центральная власть имитирует демократию (пусть и «суверенную»), но проводит авторитарную политику, которая, однако, былую опору в народной культуре в значительной степени уже утратила. А региональные власти имитируют проведение авторитарной политики, но в действительности проводят политику анархии, т.е. делают, что хотят, к своей выгоде. Население же делает вид, что со всем этим согласно, что почитает начальство всех уровней и рангов, а на самом деле уклоняется от всех видов взаимодействия с ним, уклоняется от ответственности («барин правит, пусть барин за все и отвечает»), уклоняется от налогов, от службы в армии. Оно пытается уклониться и от чиновничьей коррупции, противопоставляя ей народный подлог («почему я должен платить чиновнику за всякую справку, если за углом продают такую же, но дешевле?»).

Это не традиция, это защитный социальный рефлекс населения. Здесь нет не только обожествления власти, но и ее почитания, зато есть имитация послу-

шания. Народ не сопротивляется властям, но и не исполняет их волю. Поэтому на всех ветвях этой российской «вертикали власти» образуются мелкие или крупные баррикады, мелкие или крупные заторы.

Игорь Клямкин:

Да, но из ваших слов следует, что такая имитация послушания сама превращается в своего рода культурную традицию, истоки которой, как вы справедливо заметили, восходят еще к советским временам. И все-таки какое, на ваш взгляд, общество больше готово к модернизации — то, в котором традиционная культура сохраняет свои позиции, или то, в котором она разрушена?

Эмиль Паин:

Об особенностях этих двух типов обществ умными людьми уже кое-что написано. Оформился даже заочный спор между Ф. Фукуямой и Р. Патнэмом. Первый считает, что традиционные (он их называет «фамилистическими») общества более социализированы, чем разрушенные. Второй же придерживается иного мнения и показывает на примере Сицилии, что именно патриархальные общества ныне антисоциальны и зачастую порождают мафиозные кланы. Я же скажу словами товарища Сталина: «Оба хуже»...

Игорь Клямкин:

Очень уж вам нравится этот образец сталинской диалектики. Уже не первый раз на него ссылаются...

Эмиль Паин:

Если бы я не ссылался на источник, меня могли бы обвинить в плагиате. Мне и в самом деле трудно отдать предпочтение какому-либо из двух типов обществ; я не готов однозначно утверждать, в каком из них модернизационный потенциал более значительный. К тому же их возможности трудно оценивать по одним и тем же параметрам, поскольку проблемы в них разные.

Так, с точки зрения, скажем, сохранения группового доверия, групповой сплоченности, совместного обеспечения выживания, традиционные патриархальные общества оказываются более приспособленными к современной жизни в сфере повседневного быта. Вместе с тем высокий уровень доверия внутри таких общностей сочетается с высочайшим уровнем конфликтности между группами. Это затрудняет национальную консолидацию, продуцирует сохранность жестко авторитарных политических систем. А если авторитарные вожди, вроде Саддама Хусейна в Ираке или Надир-Шаха в Афганистане, свергаются, то наступает эра кровавых межплеменных или межэтнических конфликтов.

В этом смысле материковая Россия куда менее конфликтна и менее подвержена жесткой авторитарности. Она же, безусловно, более подготовлена к инновациям современного типа. Вопрос в том, как закрепить эти инновации. Тем не менее сказать определенно, какой тип общества лучше и перспективнее, по-моему, нельзя. У них, повторяю, разный набор проблем, а потому разной должна быть и траектория модернизации.

Игорь Клямкин:

Спасибо, Эмиль Абрамович. Больше вопросов нет. Слово для выступления первым просил Алексей Кара-Мурза. Пожалуйста, Алексей Алексеевич.



АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

«СУЩЕСТВУЕТ КАРДИНАЛЬНОЕ РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ ДВУМЯ РАЗНОВИДНОСТЯМИ ТРАДИЦИОНАЛИСТСКОЙ „ОБРАТНОЙ ВОЛНЫ“: ОДНА ИЗ НИХ ЯВЛЯЕТСЯ РЕАКЦИЕЙ НА СВЕРШИВШУЮСЯ МОДЕРНИЗАЦИЮ, А ДРУГАЯ — НА МОДЕРНИЗАЦИЮ НЕ СВЕРШИВШУЮСЯ»

Прежде всего, надо поблагодарить докладчика за то, что он зацепил исключительно важную тему, которая требует междисциплинарного исследования. В этом, насколько понимаю, и заключается суть нашего семинара: «затравка» исходит от специалиста в достаточно узкой конкретной области (в данном случае Эмиль Абрамович выступает в первую очередь как политолог), а потом проблема подвергается обсуждению междисциплинарному.

Игорь Клямкин:

Да, суть именно в этом.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

Очевидно, что проблема, затронутая докладчиком, имеет историософское измерение. При чисто политологическом анализе — тем более достаточно узко-временном — проблема эта решена быть не может. Поэтому я и хочу ввести ее в более широкий контекст.

Взрыв традиционализма — это не явление рубежа XX и XIX столетий. Это перманентный фактор мировой истории. Если убрать слово «модерн» и заменить его словами «инновации» или «модернизация», то обнаружится, что такие процессы в истории человечества случались неоднократно, а потому случались и «обратные волны». Конечно, тему эту впервые подняли не Хантингтон и не Хобсбаум, на чем почему-то настаивает автор. Именно как историософская она была поднята немецкими романтиками XVIII–XIX веков. За ними потом пошли и русские мыслители.

А главная проблема в этой теме заключается в том, что есть два типа «обратной волны». Есть «обратная волна», реагирующая на случившуюся модернизацию, получившуюся модернизацию, и есть «обратная волна», реагирующая на модернизацию не случившуюся. Контуры этой типологии и стали просматриваться у немецких романтиков, а в русской историософии — у Александра Ивановича Герцена, который сформулировал, на мой взгляд, ключевой тезис: «На Западе реакция следует за революцией, у нас реакция предшествует революции». Вот в чем проблема России: «обратные волны» есть, а дело-то не сделано.

Приведу примеры «обратной волны», сопровождающей свершившуюся модернизацию. Классический вариант — это успешная либерализация, после которой маятник часто качается в сторону социализации. Ну, например, резкий спурт США в начале XX века, затем кризис и приход Рузвельта с его «новым курсом». При этом актуализируются новые вопросы: а почему мы такие разные, почему у нас такие диспропорции, почему у нас столько бедных, в то время как мы все американцы и изначально создавались как солидаристское общество? И вот эта «обратная волна» нового солидаризма тоже выступает как некоторая актуализированная традиция, но она следует за случившейся модернизацией.

То же самое очень хорошо показано в недавней книге, вышедшей под редакцией Игоря Клямкина и Лилии Шевцовой применительно к странам Восточной Европы. Там часто социалисты или социал-демократы приходили к власти после того, как либералы провели модернизацию или либерализацию.

Игорь Клямкин:

Во всех этих странах так было.

Алексей Кара-Мурза:

И это нормально, это тоже реактуализация традиций, т.е. социального вопроса о том, что мы все, извините, одна нация и должны жить более ровно. Но все это происходит после случившейся либерализации.

Или, например, послевоенная Япония. Тогда, конечно, произошло «японское чудо», но все понимали, что оно произошло во многом благодаря американской оккупации и после атомного разгрома страны. И со временем потребовалась реактуализация японской, тоже «солидаристской», традиции, но она нисколько не мешает японскому модерну и является его элементом.

И совершенно другая проблема возникает в некоторых странах так называемого второго эшелона капитализма. Там нередко хотят сразу сделать все так, как у «старших мальчиков» из «старшей группы» (т.е. у Западной Европы и Северной Америки), но часто не получается, и реакция происходит на не случившуюся либерализацию, на не случившуюся модернизацию. Так, очень долго ковырялась Германия (почему и получила страшные тоталитарные рецидивы мифологизированной традиции в XX веке), и в еще большей степени ковыряется Россия. Я опять-таки приведу некоторые примеры, число которых при желании можно преумножить.

Известно, что русская «обратная волна», начавшаяся в конце правления Екатерины II, была реакцией не на случившуюся российскую революцию, а на революцию французскую. Отчего Екатерина, по выражению Пушкина, вместо прогрессистской просвещенной императрицы превратилась в сумасбродную реакционную барыню. После переписки с Вольтером и Дидро она вдруг оказалась этакой «салтычихой».

Та же проблематика прошла в известной степени и через Карамзина, который во времена написания «Писем русского путешественника» был откровенным западником и либералом, а начиная с «Записки о древней и новой России» рисует Александру I мифологизированный образ какой-то совершенно особой страны, которой французские законы не писаны. Причем Карамзин писал именно придворную записку, и начинал он ее писать, когда при дворе еще господствовали либералы и западники в лице Сперанского. Когда же Сперанского арестовали, а потом сослали, то, конечно, идеи Карамзина (вкуче с практикой Аракчеева) становятся новым официозом.

Дальше середина XIX века. Эмилю Абрамовичу этот пример должен быть близок, и он настолько очевиден, что почему его следует избегать, я не совсем понимаю. Я имею в виду уваровскую триаду «православие, самодержавие, народность». Это типичная реархаизация, создание мифологической России из нормальной, в общем-то, страны европейского образца, победительницы Наполеона, лидера во многих отношениях в европейской политике. Но мощнейшая мифотворческая работа по установлению новой архаики была проведена, и на 30 лет Россия поглощается этой николаевской «обратной волной». Кстати, сам Уваров, как известно, в частной жизни был гораздо более либерален, и в своих имениях даже позволял себе большую фронду. Но для страны, ему казалось, нужно создать этот образ «антимодерна».

На мой взгляд, все это очевидные варианты того, что повторяется в России постоянно, вплоть до наших дней. Причем не только в политике, но и в общественной мысли. Весь русский XIX век прошел именно в борьбе универсализма

(в том числе гегелевского) и партикуляризма, мифологизированной самобытности. Классический пример — борьба в Московском университете Грановского, лидера партии западников и прогрессистов, и «русской партии» Степана Шевырева и Михаила Погодина, который в своем мифотворчестве доходил до утверждения, что «славяне основали Венецию». В эту же схему укладывается и все народничество русское, которое только и делало, что создавало иллюзию «особого пути», настаивая на том, что капитализм нам не писан.

Ну и, наконец, российский XX век. Большевизм и сталинизм — разве это не очередная «обратная волна» в ее отечественном варианте? И это тоже реакция на не случившуюся либерализацию. Чуть-чуть попробовали, даже в парламент начали выбирать, вроде конституцию дали, но вот заминка — не получилось. И многие начали бросаться в крайности создания какого-то особого русского генотипа на советский лад. Так что весь русский XX век — это все то же самое, и мы еще из этого не вышли. Поэтому мне совершенно не понятна фраза Эмиля Абрамовича, для него, похоже, принципиальная, что (цитирую) всемирная мода на традиционализм «прижилась в современной России позже, чем во многих других странах мира, — лишь в начале 2000-х годов». Это ошибочный тезис: мы, напротив, здесь первопроходцы, но только смотрим не вперед, а назад, и, к несчастью, веками не вылезает из этой «обратной волны».

Конечно, печальную славу «первопроходцев» мы можем разделить с немцами, но они свою «обратную волну» нацистского толка преодолели. Бывали здесь и другие «чемпионы», например, итальянские фашисты, которые реактуализировали идею «великого Рима», на основе которой пытались создать свой «новый великий Рим». Но и итальянцы в послевоенный период все более органично, хотя и не без проблем, сливаются с европейским модерном.

А на нас «обратные волны» накатываются до сих пор. Смотрите, десталинизация при Хрущеве несомненно шла, но когда она окончательно загнулась? Когда произошла Пражская весна в Чехословакии и туда были введены советские танки. Именно в 1968 году у нас и закончилась «оттепель». Парадокс: бузили чехи, а зажимали Россию. Потому что чехи хотели «обратной волны» избежать, хотели продолжить либерализацию, но Советский Союз не мог позволить себе допустить ни такого продолжения, ни тем более его воздействия на свою внутреннюю жизнь.

Потом, правда, за это пришлось расплачиваться прогрессирующим отставанием и реагировать на него новой либерализацией, которой, как мы знаем, опять не дано было завершиться. И когда коррумпированные пьяные чиновники проморгали нападение боевиков на Беслан, нам объяснили, что во всем виновато то, что у нас губернаторов выбирают, а не назначают. Это было одним из первых проявлений «обратной волны» новой антимодернизационной архаики...

Вот в этом и состоит кардинальное различие двух разновидностей «обратной волны» как реакции на свершившуюся модернизацию и на модернизацию не свершившуюся. И если мы так поставим вопрос, то станет понятно, что мы сейчас, пережив очередную такую волну, находимся в стадии назревшей, но не свершающейся модернизации. Ее необходимость вроде бы всеми осознана, но она не идет. Потому что одни и те же люди в администрации президента, с одной стороны, объявляют курс на модернизацию, а с другой — тут же рассказывают нам о «цивилизационном коде» и «национальном генотипе». Похоже, на этот раз «обратную волну» и модернизацию хотят совместить, но что из этого получается, мы тоже видим.

Завершу свое выступление рассказом об одном интересном эпизоде нашей нынешней жизни. Я Игорю Моисеевичу Клямкину привез книжечку из Орла, где

мы все-таки открыли памятник великому либералу Сергею Андреевичу Муромцеву. На открытии выступил и глава региона. Ему написали текст, где говорилось о Муромцеве как о классическом российском либерале-реформаторе. Так вот, глава региона все зачитал, но вместо слова «либерал», которое использовалось в тексте, он всегда произносил слово «консерватор». Это, конечно, очень мелкий, довольно даже дурацкий, но очень характерный пример не спадающей «обратной волны» в современной России.

Игорь Клямкин:

Спасибо, Алексей Алексеевич. Вопрос, навеянный вашим выступлением, заключается в том, возможно ли в России и дальше продолжение циклического чередования несостоявшихся модернизаций и «обратных волн», вами зафиксированное. Не переживает ли сама эта прежняя цикличность необратимый кризис упадка? Не затухает ли? И если да, то чем она может смениться? Стоило бы, наверное, уделить в дальнейшем должное внимание и этому аспекту нашей общей темы.

Эмиль Паин:

А можно мне все-таки реплику? Я думаю, что для междисциплинарного анализа и совместной работы людей разных научных специальностей нужно о чем-то договариваться. У Алексея Алексеевича было любопытное выступление. С одной стороны, в нем нет ни малейшего противоречия с идеями моего доклада. С другой же стороны, оно выглядит как набор критических замечаний. А почему это автор не сказал об Уварове? Да потому и не сказал, что обо всем в одном докладе сказать невозможно. У меня книжка есть «Между империей и нацией», и там — целый раздел про Уварова и его роли в формировании национальной идеи. И еще про его персональную реархаизацию, так как начинал он как типичный западник.

Но больше всего удивил меня другой упрек Кара-Мурзы: мол, зачем выделять какой-то завиток на рубеже двух последних веков? Ведь «обратные волны» были всегда! Да, волны бывают похожие, а суть их разная. Я слушал Алексея Алексеевича и вспоминал один анекдот по поводу того, что рентген был открыт в России: «Да у нас еще Иван Грозный говорил: я тебя насквозь вижу! Вот оттуда и рентген произошел».

Если взять любую из великих научных работ, получивших Нобелевскую премию, то в ней можно найти идеи, намеченные еще в античности. Тем не менее Нобелевский комитет посчитал, что Э. Резерфорд или Ж. Кюри все же достойны Нобелевской премии, хотя об атомах говорил еще Демокрит. Более того, именно Резерфорд, а не Демокрит признан отцом «ядерной физики». Точно так же и волнообразные процессы известны давно, они пронизывают физический и социальный мир, но это как раз тривиально, это знает любой школьник. Интерес представляет выявление конкретных особенностей различных волн.

Вот и я пишу не о волнах вообще, а о проблемах, с которыми мы сталкиваемся сейчас, и в этом смысле нынешний традиционализм в России не столько продолжение нашей отечественной истории, сколько подражание, заимствование. Не случайно многие сторонники «особого пути» ссылаются не на Уварова и не на Данилевского. Они ссылаются на Хантингтона, у них другой интеллектуальный багаж. Примерно так же и наши культурологи обращаются не к традиционному русскому понятию «сознание», а используют зарубежный аналог «менталитет».

Еще раз говорю: у нас с Алексеем Алексеевичем нет расхождений по сути проблемы. Речь идет, как мне представляется, лишь о нюансах...

Михаил Афанасьев:

Противоречий нет, но Алексей Алексеевич предложил интересное развитие поднятой вами темы в историческом контексте. Надо обдумать то, что он сказал.

Эмиль Паин:

Обдумать — это другое дело, я это очень даже приветствую.

Игорь Клямкин:

Есть циклическое чередование «обратных волн» в российской истории, о чем говорил Кара-Мурза, и есть индивидуальное своеобразие нынешней такой волны, на чем сосредоточил свое внимание Паин. Спор между ними идет, по-моему, не о позициях, а о способах мышления. Но такие споры к согласию обычно не ведут.

У меня все-таки просьба к Эмилю Паину не комментировать каждое выступление. Мы договаривались, что докладчики реагируют на критику коллег в заключительном слове. В противном случае не все присутствующие смогут выступить. Со своей стороны, заверяю Эмиля Абрамовича в том, что для завершения дискуссии предоставлю ему столько времени, сколько он запросит.

Слово — Наталье Евгеньевне Тихоновой.

Наталья Тихонова:

«НА СМЕНУ РАЗРУШАЮЩЕЙСЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ПРИХОДИТ НЕ КУЛЬТУРА МОДЕРНА, А КАКОЙ-ТО АЛЬТЕРНАТИВНЫЙ ИМ ОБЕИМ, РАНЕЕ НЕ ИЗВЕСТНЫЙ ТИП КУЛЬТУРЫ»

Очень редко бывает так, чтобы, прочитав какой-то текст, я была бы согласна, как в данном случае, со всеми ключевыми идеями автора. Поэтому я тоже хочу поблагодарить Эмиля Абрамовича за очень хороший доклад, содержание которого я бы, в отличие от Алексея Алексеевича Кара-Мурзы, отнесла к области не столько политологии, сколько социальной философии. Я настолько согласна с докладчиком, что изначально даже не предполагала выступать. Но по ходу дискуссии поняла, что не все, что мне кажется очевидным, очевидно всем, и что, может быть, есть смысл некоторые вещи пообсуждать.

Во-первых, все-таки не все исторические откаты назад, не всякое обратное движение исторического маятника имеет одинаковую суть. Очень часто то, что внешне выглядит одинаково, скрывает под собой сущностно разные явления. Бывает откаты, которые связаны с политической сферой, но не затрагивают национальную культуру, и бывают откаты, которые означают перестройку всей общественной жизни, вплоть до изменения базовых социальных институтов. Это все-таки разные вещи и анализировать их надо по-разному, разными методами, с привлечением инструментов разных наук.

Второе, что мне хотелось бы сказать, — это то, что не надо отождествлять с этим маятниковым развитием общества наши идеологические споры. Такие споры могут вестись всегда, но до определенного момента прямого отношения к трансформации общества они не имеют. Скажем, долгие споры западников и славянофилов ни к каким радикальным изменениям национальной культуры не приводили.

Дискуссии о до сих пор еще идущей в России модернизации насчитывают уже лет 120–130. Они ведутся с тех пор, как в стране начали разворачиваться процессы индустриализации и урбанизации. Это сравнительно небольшой исторический период, и если бы у нас не было за это время революции и двух войн, то, может быть, мы успешно завершили бы модернизацию и за 80–100 лет, как некоторые страны Европы. То есть экономическая и технологическая модернизация не пошла бы у нас в разрыве с социальной, при которой формируются соответ-

ствующие институты, и с модернизацией социокультурной, в ходе которой формируются ценности и нормы модерна.

Так что я бы не драматизировала то, что происходит в последнее столетие в России. На мой взгляд, у нас совершенно нормально идущий процесс, вполне укладывающийся по временным срокам в те рамки, которые характеризовали этот же процесс у тех стран, которые теперь принято называть развитыми. Другой вопрос, и он как раз самый серьезный, что внешние условия, в которых этот процесс протекал и протекает, совершенно иные, чем были в свое время в Великобритании, Франции и даже в Германии, которая по отношению к этим странам характеризовалась уже догоняющей моделью развития.

Вот почему и в нынешней нашей ситуации — и это единственное, в чем, мне кажется, нельзя согласиться с докладчиком, — я вижу не просто очередной исторический откат. Понимаете, когда страны, первыми вступившие на путь модернизации и ныне успешно ее завершившие, проходили этап социокультурной модернизации и выработки институтов, в том числе и демократических, этому этапу адекватных, то у них не было конкурентной ситуации на международной арене, они были лидерами. Мы же вступаем в завершающий этап модернизации в условиях, когда в мире все поделено и идет жесткая конкурентная борьба. Нас с нашей даже успешной модернизацией никто не ждет, и это накладывает, естественно, свой отпечаток на протекание и перспективы самой этой модернизации. И не мы одни находимся в таком положении.

Безнадежность конкуренции со странами-лидерами и генерирует своего рода псевдовозврат к традиционализму. То есть то, что мы подчас принимаем за традиционализм, — это часто своего рода реакция на ситуацию, когда, приняв те правила игры, которые предлагаются в рамках культуры модерна, и отдельные люди, и страна в целом заведомо обречены на проигрыш. И люди поэтому не хотят принимать эти правила. Традиционная культура не просто разрушается — в нашей стране она уже разрушена, и на нее опираться уже невозможно. Но ей на смену — увы — не приходит культура модерна.

А что же приходит ей на смену? Подчас национализм — это бесспорно. Но это еще самый простой вариант, и он не охватывает большинства населения. Что-то более глобальное ей приходит на смену, какой-то альтернативный, ранее неизвестный тип культуры, возникающий в последние полвека именно в странах догоняющего развития. Если это приобретает четкий религиозный окрас, то это еще позволяет как-то идентифицировать эту культуру. Если же она не имеет религиозной окраски, то тогда совсем сложно с идентификацией ее базовых основ. Бесспорно ясно только одно — она внеидеологична, утилитарна и прагматична. Причем этот механизм псевдоотката к традиционализму работает прежде всего для определенных социальных групп (например, для молодежи) и даже для определенных стран и ареалов мира — словом, для всех, кому нет места в новом глобальном и целостном мире, ключевые роли в котором уже распределены. Вспомним в этой связи концепцию Кастельса.

Еще один момент, о котором мне хотелось бы сказать, — это мозаичность культуры развитых стран. Там есть группы населения, которые уже продвинулись дальше культуры модерна, продвинулись в «постмодерн», а также те, для кого она вполне адекватна. Но там есть и те, кто не находит себе места в этом мире и кто находит для себя психологическую нишу в апелляции к некоему традиционализму, традиционным ценностям, нормам и институтам. И не случайно мы видим в этих странах проблему мигрантов второго и третьего поколений, реакция на поведение которых тоже влечет за собой всплеск национализма.



Поэтому, хотя я и согласна с тем, что откаты или приливно-отливные волны применительно к странам возможны, но главное, как мне кажется, это то, что мир в целом вступил в какую-то новую фазу эволюции. Он уже завершил определенный этап развития, который можно назвать индустриальным или модерном. Я не хочу привязываться в этой связи к определенной теоретической концепции, но я согласна с тем, что этот рубеж был пройден в конце 1960-х — начале 1970-х годов. Фиксация этих временных рамок позволяет лучше понять, о чем мы говорим, потому что на это время приходится и новые идеологические движения, и новая модель экономического развития, и глобальные перестройки во всех областях жизни общества. Мне кажется, что мы не нашли еще адекватных теоретических механизмов для анализа данного этапа и характерной для него культурной динамики.

Как можно оценить, учитывая этот глобальный контекст, будущее России? Думаю, что для пессимистических прогнозов серьезных оснований нет. Хотя бы потому, что не очень ясно, как будет складываться вектор культурной динамики в общемировом масштабе. И в таких условиях драматизировать то, что у нас происходит с демократией, и тем более делать далеко идущие выводы на основании того, что какие-то чиновники что-то не то и не так говорят, — это, мне кажется, все равно, что беспокоиться о залетевшем в дом комаре, когда начинается землетрясение.

Да, у нас нет западной демократии, но не факт, что она вообще будет существовать через 20 лет даже в странах Запада в том виде, как предполагает ее идеальный тип. Но и авторитаризма у нас не будет, потому что для авторитаризма нужна легитимность режима, основанная на национальных традициях. Нынешняя же власть политически неустойчива, так как, апеллируя, с одной стороны, к ценностям традиционализма, а с другой — модерна, она не учитывает, что большинство населения страны не является носителем ни традиционной культуры, ни культуры модерна. Скорее это носители — я сужу по данным социологических опросов — той самой альтернативной утилитаристской культуры, о которой я уже упоминала.

Игорь Клямкин:

Спасибо, Наталья Евгеньевна. Ваше описание нынешней российской ситуации (традиционная культура разрушена, демократии нет и не будет, авторитаризма тоже) соответствует состоянию, которое Андрей Пелипенко на прошлом нашем семинаре назвал смертью «Русской системы». Вам, как понимаю, такая точка зрения не близка?

Наталья Тихонова:

Это может быть не смертью «Русской системы», а вызреванием ее нового качества. Вспомним Гегеля, говорившего о том, что явление, чтобы остаться самим собой, в новых условиях должно перейти «в свое иное». Но это, не исключено, и переход к новой системе, которая, может быть, сложится не только в России.

Игорь Клямкин:

Я правильно понял, что, по вашим данным, вектор изменений в массовом сознании, происходящих под оболочкой нашей системы, направлен в сторону накопления какого-то нового позитивного качества, а не в сторону разложения и гниения?

Наталья Тихонова:

То, что в сторону накопления нового качества, — это бесспорно. Потому что формирующаяся новая культура вполне жизнеспособна. Просто мы пытаемся это новое качество описать в терминах, которые для его описания не подходят. Но гниения точно нет — в этом плане я оптимист.

Игорь Клямкин:

Речь идет только о новом качестве массовых представлений или ценностей тоже?

Наталья Тихонова:

Ценностей тоже. Формируются ценности новые, утилитаристские в своей основе. И представления меняются. Так, например, меняется понимание свободы, притом что сама по себе ценность свободы была традиционно велика. И запрос на модель определенных действий со стороны власти в обществе переформулируется. Этот вектор движения был бы еще ярче, если бы не отток части населения страны, не миграция представителей прежде всего определенных слоев населения, где локализуются носители тех или иных конкретных ценностей, но все равно он прослеживается достаточно отчетливо. То есть подспудно в культуре российского общества идут достаточно бурные обнадеживающие процессы.

Хочу обратить ваше внимание и на то, что эти процессы просто не могут не идти, потому что именно сейчас страна вступила в полосу развития, когда горожане во втором и последующих поколениях стали составлять большинство населения. Такого в истории России не было никогда, это произошло в последние 15 лет. При этом известно, что только горожане второго поколения образуют субстрат для формирования какого бы то ни было типа культуры, кроме традиционной, а в определенных условиях — и культуры модерна. У нас — в зависимости от ряда факторов — складывается некий гибрид — частично культуры модерна и частично какой-то альтернативной культуры.

В целом, повторяю, я оптимистично смотрю на ситуацию, если говорить о происходящем в историческом масштабе, а не о текущей ситуации с демократией в стране. Конечно, с ней у нас плохо. Но трудно было бы рассчитывать на то, что в таких условиях с ней могло бы быть хорошо, кто бы ни пришел к власти.

Игорь Клямкин:

У меня еще много вопросов, но я отложу их до обсуждения вашего доклада на нашем семинаре. Нам очень важно представлять себе спонтанную культурную динамику российского общества. Мы же ее знаем, по-моему, не очень хорошо, и потому мне лично эмпирическая картина реальности сегодня наиболее, пожалуй, интересна. Тем более что социологи приводят данные, на основании которых возможны разные и даже взаимоисключающие выводы. Я не могу, например, совместить то, что вы говорили, с той социологической информацией, которая приводится в докладе Паина.

Так что обсуждение вашего доклада обещает быть очень содержательным. Я имею в виду в том числе и ваше предположение относительно формирования в России некоего нового (утилитаристского) типа культуры. Типа, альтернативного традиционалистскому и не совпадающего полностью с модернистским.

А теперь послушаем Михаила Николаевича Афанасьева.

МИХАИЛ АФАНАСЬЕВ:

«ГОСПИАР, ЛИБЕРАЛЬНОЕ УПАДНИЧЕСТВО И ЯКОБЫ ТРАДИЦИОНАЛИСТСКАЯ РЕАКЦИЯ ОБРАЗОВАЛИ СЕГОДНЯ В РОССИИ ОБЩИЙ АНТИМОДЕРНИЗАЦИОННЫЙ ФРОНТ ИНТЕРПРЕТАЦИИ РОССИЙСКИХ ТРАДИЦИЙ»

Как и предыдущие выступавшие, я начну со слов благодарности Эмилю Абрамовичу за очень интересный текст. Для меня это работа, которая не на полку задвигается, а к которой можно и нужно будет возвращаться. То есть она побуждает к размышлению. Размышляя же над прочитанным, выскажу ряд своих сомнений.

В отличие от коллег, передо мной выступавших, мои сомнения относятся как раз к самой интенции доклада — к существованию того умонастроения, которое я обозначу взятым из доклада понятием «неомодернизм». Докладчик согласно кивает головой — есть в конце его текста такой термин. В чем же его содержательный смысл?

Эмиль Абрамович в целом ряде публикаций и дискуссий — например, в его публичной дискуссии с Александром Аузаном и при обсуждении в «Либеральной миссии» историко-публицистической трилогии Александра Янова — выступает примерно с одной и той же позиции, предъявленной теперь и в его докладе. По сути, Эмиль Паин — антитрадиционалист, в чем и проявляется, по-моему, его «неомодернизм». Но в тактическом плане он выступает как атрадиционалист. То есть он выбрал энергосберегающую технологию полемики. Он не воюет с традициями, а доказывает, что их давно нет. А там, где все находят проявления традиции, он производит эффектную деконструкцию такой традиции и говорит: да это же никакая не традиция, это недавнее изобретение. А если нет традиции, то нет и проблемы, говорить больше не о чем, надо просто модернизироваться.

Я с этим не согласен. Не с тем, конечно, что надо модернизироваться, а с тем, что без традиции модернизироваться легче и лучше. Нет, мол, уже у нас традиций — и слава богу. И еще спасибо товарищу Сталину, который нас от них избавил, а то мы бы не знали, что с ними делать.

Основа моего собственного умонастроения заключается в том, что модернизация — это создание продуктивных, развивающих синтезов инноваций и традиций. В результате этого растет социальное и национальное многообразие, возникают разные типы модернизации, разные общества модерна, а теперь — смотри ссылку на Инглхарта в докладе — и очень разные постиндустриальные общества. Число цивилизационных комбинаций увеличивается, а вместе с ними, повторяю, и общественное разнообразие.

И это мое умонастроение отнюдь не колеблют те примеры *конструирования* традиций, которые приведены в докладе. Во всех таких примерах — как упомянутых докладчиком, так и других — действительно есть больший или меньший элемент стилизации, мимикрии, имитации и даже целенаправленного обмана. Но в любом случае это создание новых социальных артефактов, представляющих собой вариативные синтезы традиционного и современного. Это очень разные синтезы — плохие и хорошие, полезные и вредные, гениальные и глупые, но все они входят в социальную жизнь, начинают на нее влиять, конкурируют друг с другом, отмирают или становятся устойчивым элементом социальной мозаики.

А что получается, если все это отвергнуть? Получается проект модернизации, суть которого мне лично не доступна. «Я имею в виду, — пишет докладчик, — *целенаправленную политику выращивания традиций модернизации, политику культивирования новой институциональной матрицы из остатков традиционной культуры и за счет моральной легитимации новых ценностей*».

С этим тезисом я вполне согласен. Но, на мой взгляд, у докладчика — по крайней мере в рамках данного доклада — указанный тезис не из чего не произрастает, он висит в воздухе. Если традиций в современной России нет, то какие такие остатки традиционной культуры нам предлагается синтезировать с модернизацией? И ведь это не проходной какой-то пассаж, а специально выделенная курсивом главная рекомендация. Но при реализованном в докладе подходе эта главная рекомендация выглядит риторическим бантом.

То, что не очень последовательно получается в тексте, это бы еще ладно, это не большая беда. Куда хуже то, что, пока мы тут вместе с Эмилем Абрамовичем увлеклись деконструкцией традиционализма, многие другие теоретики и прикладники занимаются конструированием и тиражированием *негативной* русской традиции. И они почему-то докладчику гораздо интереснее, чем их оппоненты.

Показательно, что никаких примеров воссоздания и репопуляризации позитивных отечественных традиций или хотя бы позитивной — с точки зрения модернизации — интерпретации российского прошлого в докладе не приводится. Зато приводятся целых три негативных примера, типологизирующих взгляды тех, кто сегодня занимается изобретением традиций в России. Во-первых, это кремлевские пиарщики, во-вторых, пребывающие в упадничестве либералы и, в-третьих, воинствующие реакционеры. Таким образом, госпиар, либеральное упадничество и якобы традиционалистская реакция образовали сегодня в стране общий интеллектуальный фронт *антимодернизационной* интерпретации российских традиций. Это факт. И этот социальный факт является очень вредным фактором, ослабляющим волю к модернизации и искажающим ее программу.

Поэтому у меня вопрос: неужели Эмиль Абрамович полагает, что в такой ситуации можно что-то улучшить, можно вообще не проиграть — не в личном, конечно, плане, а в национально-историческом масштабе, — занимая позицию, озвучиваемую им на всех наших семинарах? Позицию, согласно которой традиция умерла, а исторические концепции (сиречь выдумки) по поводу каких-то европейских модернистских традиций в России не имеют значения? Да вы так и останетесь, Эмиль Абрамович, один-одинешенек в своей уверенности, что традиции не имеют значения. А все люди, смотрящие телевизор и читающие то, что им напишут и зададут выучить в школе, а потом в университете, — все они будут полагать, что русская традиция такова, каковой им ее преподносят, и больше ни какова.

Далее, из позиции «традиция умерла» проистекает недооценка силы и роли традиций в синтезе новых социальных явлений, о чем я уже начинал говорить. Эта недооценка очевидна во всех тех примерах догоняющего развития, которые затрагивает докладчик. А к этим примерам следовало бы, между прочим, добавить и Западную Европу: ведь в европейской модернизации национальные традиции играли колоссальную роль. Но докладчик об этом по понятным причинам не вспоминает.

Роль традиций в создании разных национальных форм модернизации и сегодня огромна. Однако с позиции, согласно которой «традиция не имеет значения», нельзя верно эту роль оценить. Не случайно в докладе присутствует тезис о том, что те общества, где сильны традиции, в процессе модернизации обречены на пребывание то ли во втором, то ли в третьем эшелоне, куда развитые постиндустриальные нации сбрасывают индустриальные технологии. Вот, дескать, их удел.

Но так было вчера. А сегодня полюс экономического роста сместился в Азию, причем как раз в те страны, которые успешно сохраняют и развивают свои традиции. Пример Японии оказался заразительным и, возможно, будет превзойден. Сегодня и Китай, и Индия, и Южная Корея преодолевают глобальный

кризис не только с хорошими темпами роста ВВП, но и с колоссальными программами НИОКР. Вряд ли есть основания сомневаться в том, что они будут претендовать именно на лидерские позиции в глобальной экономике.

Наконец, еще один важный момент. С недооценкой традиции корреспондируется благостное отношение докладчика к постмодерну. Если о кризисе модерна Эмиль Абрамович еще готов говорить, то постмодерн выступает для него как некое снятие внутренних противоречий цивилизации. Вот наступит, мол, постмодерн, и все главные проблемы будут решены.

Евгений Ясин:  
И наступит рай.

Михаил Афанасьев:

Да, наступит рай. Я полемизировал по этому поводу с Инглхартом в своей книжке про элиты — там этот сюжет не был центральным, но для меня он был очень важным. На мой взгляд, рай не наступит. Тем более что уже в самой модели постмодерна видны фундаментальные противоречия.

Для меня, как я уже отмечал в начале своего выступления, очень показательным является использование в докладе слова «неомодернизм». Что такое неомодернизм? В интенции это модернистский фундаментализм. Вы говорите, что кризис модерна связан с тем, что современная западная цивилизация забыла свои основания, и что только возвращение к идейным и ценностным основаниям модерна ведет нас в желаемую постиндустриальную фазу. На мой же взгляд, кризис модерна проистекает не только из общей интеллектуальной и волевой расслабленности благополучных наций, но также из реальных больших проблем современной цивилизации, которые не нашли удовлетворительного решения. А потому простое возвращение к идейным и ценностным основаниям модерна этих проблем не решит.

И самое последнее замечание. Эмиль Абрамович в конце доклада говорит, что до нашего общества и даже до элиты инновационные волны доходят с некоторым запаздыванием. Как анекдоты до жирафа. Усваивают что-то далеко не первой свежести (вроде моды на традиционализм), а к сравнительно более поздним идеям неомодернизма и неолиберализма российская элита в большинстве своем не готова. Что можно сказать по этому поводу?

Во-первых, не всегда самое последнее слово — самое полезное. Во-вторых, здесь очевидна фактологическая ошибка, поскольку неолиберализм российская элита в 1990-х годах вполне усвоила и провела в соответствии с этой инновационной концепцией рыночные реформы. В-третьих, насчет неомодернизма лично я думаю, что и его, конечно же, воспримут. Россия воспринимает все. Она восприняла модернизм и постмодернизм, воспримет и неомодернизм.

Вопрос в том, как она это воспримет. Боюсь, что, как всегда, с упоением. В чем как раз и сказывается слабость социальных традиций.

Игорь Клямкин:

Если они слабые, то ваша точка зрения не так уж сильно отличается от точки зрения Паина. К тому же я не уловил у него отрицания роли традиций как таковых, равно как и их роли в модернизации. Он просто не обнаруживает в России ни европейских традиций, ни азиатских, ни самобытных российских. Другое дело, что призыв докладчика опираться при этом в ходе модернизации на «остатки традиционной культуры» выглядит, мягко говоря, не очень внятным. Что это

за «остатки»? В чем они проявляются? В имитации послушания, которая сама становится или уже стала традицией? Что значит опираться на них? И кто должен опираться?

Михаил Афанасьев:  
Это реверанс такой.

Игорь Клямкин:  
Надеюсь, Эмиль Абрамович прояснит потом, что именно он имеет в виду. А пока послушаем Евгения Григорьевича.

Евгений Ясин:  
«На постиндустриальной стадии развития границы между традиционализмом и модернизмом становятся подвижными: то, что вчера было модернизмом и успело устояться, войти в привычку, сегодня становится традиционализмом и требует модернизации»

Суть проблемы, поднятой в обсуждаемом докладе Эмиля Паина, можно выразить тремя словами: «Культура и модернизация». И проблема эта стоит сегодня не только перед странами, в которых модернизация не завершена, но и перед теми, которые мы считаем модернизированными. Или, говоря иначе, перед странами с развитой рыночной экономикой и устоявшимися институтами либеральной демократии.

Вы, возможно, возразите мне, что говорить применительно к ним о модернизации не очень-то корректно, так как модернизации противостоит традиционализм, который в них давно уже изжит. Но в глобализованном мире с открытыми рынками товаров, капиталов и рабочей силы традиционализм приходит в эти страны извне, и ответа там на него пока не найдено, о чем подробно говорится и в докладе Паина. Таким ответом был мультикультурализм, а теперь выяснилось, что никакой он не ответ, и от него отказываются. А что может либеральная демократия с ее подчеркиванием прав меньшинств предложить взамен? Пока, судя по докладу, речь идет, в основном, лишь о теоретических проектах.

Но дело-то ведь не только в иммигрантах. Ведь традиционализм приходит в развитые страны не только извне, но и изнутри. Нам, думаю, вообще пора бы уже отказаться от его понимания исключительно как рудимента традиционных аграрных обществ. Конечно, применительно к странам, где индустриализация и урбанизация еще не завершены, такое понимание оправдано. Но на постиндустриальной стадии оно уже не работает. На этой стадии границы между традиционализмом и модернизмом становятся подвижными: то, что вчера было модернизмом и успело устояться, войти в привычку, сегодня становится традиционализмом и требует обновления, требует модернизации. Модернизации, которая принципиально отличается от индустриальной.

Индустриальная модернизация — это когда экономика развивается за счет увеличивающегося вовлечения в промышленность минеральных ресурсов и ресурсов трудовых, черпаемых из села. Но оба этих источника развития в развитых странах уже исчерпаны. Таким источником могут быть только инновации. Прежде всего технологические, но — не исключено — также институциональные и культурные. Какие именно, судить не берусь, но для меня очевидно, что страны, экономически наиболее продвинутые, столкнулись с необходимостью модернизации нового типа, соответствующего переходу от индустриальной стадии к инновационной.



Естественно, что все это не может не сопровождаться кризисными явлениями, которые мы сегодня и наблюдаем. Их природа хорошо просматривается на примере страны, на протяжении долгого времени сохранявшей лидерские позиции в мировой экономике и стремящейся их удержать, — на примере Америки. И ей, чтобы решить свои задачи, нужна своя модернизация. Америка раньше других стран вошла в инновационную фазу и потому острее всех ощущает ее вызовы. Там не просто финансовый кризис, как многие — в том числе и в самих США — склонны считать. Там — кризис структурный, обусловленный переходом от индустриальной экономики к инновационной.

Если американцы хотят сохранить свою лидирующую роль, включая достигнутый уровень жизни, то они должны значительно увеличить производительность труда. Притом, что она у них и так почти самая высокая, и ее существенное увеличение проблематично. Такой вот парадокс перехода из индустриальной фазы в инновационную. И он означает, что американцам трудно будет избежать институциональных и ментальных изменений. Иначе — сохранение колоссального внешнего долга, дефицита бюджета и привычки жить в кредит, что ничего, кроме неприятностей, не сулит. Иначе — утрата прежних позиций и проигрыш конкуренции новым игрокам в лице Китая и Индии, использующих преимущества развития, свойственного индустриальной стадии, возможности которой этими странами еще не исчерпаны.

Конечно, и там они отнюдь не являются неисчерпаемыми. И потенциал традиционной культуры бюрократического регулирования, успешно используемый в том же Китае, не вечен тоже. Рано или поздно китайцы столкнутся с тем, что без культурных изменений не обойтись и им. Но сегодня они в состоянии бросить вызов Америке, находящейся на более высокой стадии развития. И ей, Америке, придется меняться. А насколько глубоко должны быть эти изменения и насколько предстоит им затронуть культурно-ценностные основания американской жизни, мы пока не знаем.

Я лично, как и Паин, склонен считать, что основания эти остаются более надежными, чем какие-либо иные. Америка и другие западные страны могут переживать сегодня какие-то трудности, но более продуктивной стратегической альтернативы тем ценностям, которые в этих странах утвердились, в современном мире пока не наблюдается. И это позволяет мне полагать, что они переживают кризис развития, а отнюдь не упадка.

Иерархический способ социальной организации, свойственный незападным цивилизациям, будущего, по-моему, не имеет. Будущее принадлежит той сетевой модели такой организации, истоки которой восходят к Древней Греции и которая впоследствии победила в Европе, сделав ее мировым цивилизационным лидером. И эта модель в эпоху современной глобализации перестает быть только европейской, только западной, становясь универсальной.

Да, можно пытаться от этой глобализации и ее вызовов уберечься. Можно пробовать модернизироваться, опираясь на архаичные традиции или на их новоделы, о чем говорится в докладе Паина. Можно даже на этом пути достигнуть каких-то значительных успехов. Но то будут ситуативные успехи индустриального развития, уходящего в прошлое, а не развития инновационного, которому принадлежит будущее.

А если говорить о России, то нам уже никакие традиции и их имитации не помогут. И потому, что потенциал динамичного индустриального развития мы исчерпали еще в советскую эпоху. И потому, что одним из последствий такого развития оказалось разрушение традиционной культуры, о чем тоже говорится в обсуждаемом докладе.

Игорь Клямкин:

Традиция персоналистской власти осталась. В том, что власть эта утратила сакральность, я с Эмилем Абрамовичем согласен. Но культурная инерция персонализма, по-моему, все еще сильна...

Евгений Ясин:

Это именно инерция. Что может сегодня такая власть и выстроенная ею коррупционная бюрократическая вертикаль? Способна ли она осуществить модернизацию? Мы же видим, что она способна лишь ее декларировать...

Так что если привычка к персонализму и сохраняется, то ее желательно поскорее изжить. А изжить ее тем легче, что она уже сама себя изжила. Исторической миссии у нее нет. И потому на смену ей должна прийти либеральная демократия, как бы банально это в чьих-то ушах ни звучало, и как бы ни уверяли нас, что либерализм и демократия не совместимы с нашими ценностями и традициями.

Игорь Клямкин:

Но вы же сами на предыдущих наших семинарах все время повторяли, что нашу культуру надо менять. Значит, она все-таки с либерально-демократическими ценностями не совмещается?

Евгений Ясин:

Я имел и имею в виду лишь то, что либерально-демократические ценности в сознании населения не укоренены. Но нет никаких данных о том, что население их отторгнет, будь они ему предложены. Предложение же может поступить только от элиты. Но она ничего такого не предлагает, а ее поведение ничего общего с этими ценностями не имеет.

Она предпочитает жить в пространстве авторитарно-бюрократической традиции и транслировать вниз представление о ее безальтернативности. Традиции, которая себя в России давно изжила. И это свидетельство того, что культура нашей элиты переживает кризис упадка. А культурный кризис российского общества вполне подпадает под понятие кризиса развития. Дело именно за элитой, настроенной и способной это развитие инициировать и стимулировать. И не лозунгами и призывами, а своим самоизменением.

Игорь Клямкин:

Спасибо, Евгений Григорьевич. Остается лишь выяснить, каким образом и благодаря чему может самоизмениться культура элиты, прикованной к авторитарно-бюрократической традиции своими интересами. Мы все время упираемся в этот вопрос и пока ответить на него не можем...

Евгений Ясин:

Тем не менее мы должны поднимать его снова и снова. Потому что культурное качество элиты — это и есть главный тормоз российской модернизации. И, соответственно, главный источник прогрессирующего отставания России от стран-лидеров. Культура выживания без развития, искусственно поддерживаемая нашей элитой, — это культура, влекущая нас в исторический тупик.

Игорь Клямкин:

Культура выживания, если само выживание более или менее гарантировано, как раз и позволяет, возможно, воспроизводиться эгоизму элит. Если люди

готовы довольствоваться тем немногим, что есть, и приучены опасаться, что может быть еще хуже, чем есть, то они будут терпеть любую элиту. Эта культура блокирует и появление чувства солидарности и потребности в самоорганизации. Блокирует возникновение того, что называется субъектностью общества.

Вот почему для нашей элиты было бы губительно допустить образование сколько-нибудь массовых слоев экономически самостоятельных и независимых людей. Вот почему так узок в России сегмент малого бизнеса. Культура выживания выгодна эгоистической элите, потому что позволяет ей сохранять свою функцию «отеческой заботы о народе».

Эмиль Паин:  
Имитацию заботы.

Игорь Клямкин:  
Тем не менее пенсионеры ждут от власти повышения пенсий, а бюджетники — повышения зарплат. И власть время от времени на их ожидания откликается. Это, по-моему, тоже интересная тема, и хорошо бы к ней на наших семинарах еще вернуться.

Следующий выступающий — Денис Драгунский.

Денис Драгунский:  
«Элиты у нас все очень западнические, но при этом они твердо убеждены, что народу нужны какие-то „корневые первоосновы бытия“, т.е., называя вещи своими именами, бедность и бесправие»

Доклад Эмиля Абрамовича очень хороший, интересный, поучительный. Все комплименты, которые здесь сказаны, я готов повторить. Мне нравится его стремление к максимальной конкретности анализа и его сосредоточенность на нынешних временах. Но, конечно, возникают некоторые вопросы и размышления, которыми я позволю себе поделиться.

Прежде всего, вопрос встает о традициях. Наша общая методологическая проблема (не только наша, но и вообще проблема практически любой научной дискуссии) состоит в том, что мы используем термины, которые, претендуя на научную строгость, остаются и словами естественного языка со всем полем своих значений. От этого закономерно возникает путаница смыслов. Избежать ее нельзя, но иметь в виду — необходимо.

Итак, что такое традиция? В общем плане мне это не совсем понятно. Потому что традицией можно считать вообще все передаваемое. *Traditio* от глагола *tradere* — передавать. По-русски традиция будет «предание» — это дословный перевод. Показательно, что текстологи, имея в виду последовательность текстов, иногда вместо «рукописная традиция» говорят «рукописное предание».

Вадим Межуев:  
Традиция — это передача. И ничего больше.

Денис Драгунский:  
Да, передача. Передавание чего-нибудь. Но это «передавание» в естественном языке всегда нагружено ценностным, оценочным значением, причем нередко противоположным. С одной стороны, традицией мы считаем что-то безусловное, что-то очень хорошее. Когда говорят «традиционные ценности», то обычно имеют в виду нечто позитивное с патриотическим оттенком. С другой стороны,

когда мы говорим «традиционное общество», то имеем в виду общество, которое архаично, а это уже не очень хорошо.

Можно, конечно, подойти к этому и чисто формально. Сказать, что в любом обществе всегда есть традиция, потому что всегда что-то передается. День за днем, в газетах и по телевизору, мамой и бабушкой своим детям и внукам. Или нечто передается просто в повторении неких действий. В этом смысле какая-то традиция, т.е. какая-то «передача» существует всегда. Но если мы будем обсуждать это на таком уровне, то ни к чему не придем.

Поэтому мне кажется совершенно правильным тот подход, который был представлен в докладе Эмиля Паина и в его ответах на наши вопросы. В данном случае, напомним, речь ведется о современном обществе и обществе домодерном в некоем, не побоюсь этого утверждения, политическом, ценностном и даже моральном смысле. При этом под современным, т.е. городским обществом подразумевается такое, в котором главными ценностями являются индивидуальность, свобода самовыражения, договорное право, права человека и — что особенно важно — рациональная легитимация всего, что происходит. Главная ценность модерна — это своего рода культ рациональности. А домодерное или, иначе говоря, деревенское, архаическое общество — там совсем другие ценности и другая мораль. Вместо индивидуальности там царит миф «общего народного тела», вместо свободы — коллективизм, вместо прав человека — общая судьба «народного тела» и мифология вместо рациональности.

Если мы будем разбирать проблему кризиса культуры именно в этом ключе, который нам и предлагает Пайн, то многое станет по крайней мере яснее. Потому что в таком случае речь идет о маятниковом колебании между этими двумя, так сказать, ценностными блоками. Между свободой и несвободой, между личностью и коллективом, между рациональностью и мифологией.

В этой связи мне интереснее всего посмотреть на некоторые технологические механизмы. Как и почему происходит вдруг возрождение традиционности в этом узком, домодерном значении слова? Какие здесь работают механизмы?

Очевидно, что применительно к разным историческим и культурным типам обществ ответы на эти вопросы не будут одинаковыми. Алексей Кара-Мурза уместно обратил наше внимание на то, что есть несостоявшиеся, не домодернизированные общества, которые откатываются в традицию, в архаику, из которой они еще не окончательно вышли. Но вместе с тем есть общества постмодерна, точнее говоря, общества сложившегося, зрелого, многопоколенного модерна, в которых также возникают откат и некая архаизация. Для меня, как и для Алексея Алексеевича, совершенно очевидно, что эти две архаизации принципиально разнотипны. Тут работают различные механизмы — в недомодернизированных обществах и в обществах зрелого, а то и перзрелого модерна.

Меня, повторяю, интересуют именно механизмы. Почему и, главное, как именно это происходит. И прежде всего в обществах не домодернизированных, к каковым относится и Россия. Вот, скажем, Эмиль Абрамович заметил в своем докладе, что молодежь 1990-х годов была значительно более либеральна, более толерантна, чем молодежь 2000-х, которая начинает демонстрировать более архаичные, коллективистские, националистические ценности. И давайте подумаем, как и почему это могло случиться.

Я думаю, что тут нужно следить за поколенческими когортами. Люди 1990-х и люди 2000-х произошли от совершенно разных родительских когорт. Родители детей 1990-х и родители детей 2000-х — это совершенно разные люди. У них разная судьба, и они росли и воспитывались в разных обществах. Поэтому если первые

транслировали своим детям демократическую устремленность, то вторые передавали детям злое разочарование. Это, конечно же, очень огрубленно, приблизительно. Но полагаю, что в принципе это так. И это подтверждается опытом других стран.

Скажем, деятельность последнего шаха Ирана — это пример безоглядной, форсированной модернизации. Шах начинает создавать армию, которая, по его амбициозному замыслу, должна стать третьей в мире. Поэтому Иран покупал танков и самолетов столько, чтобы их было больше, чем в германском Бундесвере и в королевских вооруженных силах Великобритании. Мир должен был увидеть, что есть армия американская, армия советская и армия иранская! Но главное — он целенаправленно посылал молодых людей учиться на Запад, что и запускало механизм как модернизации, так и последующего отката. И, опять же, нечто похожее происходило не только в Иране, но и в других (особенно в деколонизированных) странах.

Механизм этот действует приблизительно следующим образом. К власти приходит модернизаторское правительство. В жизнь входит новое поколение, которое акцентирует ценности модерна. Происходит массовое обучение молодого поколения элиты в западных университетах. Появляется большое количество людей, которые разделяют ценности модерна (свобода, демократия, рациональность) и при этом учатся в Оксфорде. А их дети сидят с дедушками и бабушками. Потом родители стареют, выходят на пенсию, и на национальную арену выходит традиционалистски ориентированная молодежь. Откуда же она берется?

Дело в том, что дедушки и бабушки, которые ее воспитывали, были недовольны тем, что их оставили сидеть где-то на тегеранских и им подобных улочках, куда их дети (т.е. родители их внуков) шлялись по оксфордам. И они думали: раз уж мы здесь с внуками сидим, то мы вам сделаем внуков. Такое объяснение звучит оскорбительно просто, я понимаю. Но, к сожалению, многие матрицы воспроизводства культуры не просто просты, они еще проще, чем нам кажется. Этот механизм разочарования через поколения каким-то образом может варьироваться, но в любом случае мы должны смотреть на структуру когорты.

Это первый интересный момент. Но есть и второй. Он заключается в том, что споры о путях развития страны, о либеральном пути либо ином, как и сам интерес к этому вопросу, — явление верхушечное. Это волнует элиту, интеллигенцию, нас с вами. Большинству же народа это неинтересно. И поэтому для того, чтобы эта идея завладела хотя бы 10–15% масс, нужно сначала обучить учителей, которые потом объяснят народу, что необходимо либо инновациями заниматься, либо к традициям вернуться.

Всем этим должны заниматься элиты. Но они же, элиты, создают миф о народе. Элита — это вообще очень своеобразная публика. У нее всегда дуалистическая концепция мира. Позиция элиты — это всегда позиция советского редактора на киностудии, который вычеркивает из сценария самые важные фразы, приговаривая: «Мы-то с вами понимаем, а зритель-то не поймет».

Игорь Клямкин:

Я так понимаю, что вы после дальних странствий возвращаетесь на родину...

Денис Драгунский:

Правильно понимаете. Так вот, элиты у нас все очень западнические — уже по факту их жизненного навыка. Но при этом они твердо убеждены, что народу нужны какие-то «корневые первоосновы бытия», т.е., называя вещи своими именами, бедность и бесправие.

Я не видел ни одного представителя правящей элиты, который жил бы в поселке городского типа, который ходил бы, простите меня, в позавчерашних отечественных носках. Зато я знал одного представителя элиты, который сказал, что сменил Zegna на Hugo Boss, потому что Zegna, негодяй этакий, не выпускает носков, вы представляете себе? А он, крупный руководитель, не может себе позволить такого «быдлячества» — носить костюм и носки от разных фирм.

Не хочу говорить пустых слов. Я не знаю, что такое Запад как таковой и что такое Запад как историософский концепт. Но я знаю точно: если человек любит жить на Западе, держит деньги на Западе, потребляет западные товары, читает западные книжки, смотрит западные фильмы, детей отправляет учиться на Запад, то называть его русским традиционалистом было бы как-то странно.

Эмиль Паин:

У нашего Михаила Леонтьева дети учатся в Америке, а он чуть ли не самый главный антиамериканист...

Денис Драгунский:

Он не русский традиционалист. Он просто служащий агитпропа. Это к традиционализму не имеет никакого отношения. Это тот дуализм элиты, о котором я говорю, в его конкретном проявлении. Его дети учатся на Западе, но при этом он убежден, что народу нужно жить в поселках городского типа, нужно есть родную квашеную капусту и т.д. И от этой дуалистичности элиты и проистекает вся беда. Мы умные, а они темные. Поэтому нам — светлое царство разума, а им — темный мир деревенских традиций.

Так что в этой традиционализации, о которой мы ведем речь, позиция элиты определяет очень многое. И не просто позиция, а интересы элиты. Она знает свою выгоду и пользуется тем, что народ простой не может осмыслить и рефлексировать свою выгоду так тонко и точно, как это делает элита. Простой человек использует готовые мотивационные шаблоны, которые она ему предлагает. А если честно, то навязывает.

И еще один очень важный момент, затрагиваемый в докладе Паина. Конечно, сама по себе традиционализация и архаизация — это во многом всегда метафора, своего рода образ, картинка. Настоящего институционального регресса мы, как правило, не видим. Возьмем, к примеру, гитлеровскую идеологию: кровь, почва, тело, Один, Зигфрид... Но при этом заводы, автобаны, «фольксвагены», танки. А также концлагеря и — обратите внимание! — совершенно архаический способ существования посредством ограбления оккупированных территорий. Гитлеровская Германия — единственный случай в мировой истории, когда воюющая страна во время войны жила лучше, чем в мирное время, потому что из оккупированных стран вывозили буквально все — от золота до вареных яиц. Но это все-таки не германские племена, не дубины, не «кулачное право». А что это?

Это модерн. Это то самое, что Юнгер в своем «Рабочем» писал: массы решительных малограмотных людей. Это система, скрепленная дисциплиной, однотипной фабричной занятостью, хорошо отлаженной армейской и партийной машиной, тайной полицией и практикой доноительства. И ко всему этому привязывается такой вот идеологический «сбоку бантик»: мол, все это и есть живое воплощение древнего арийского духа, все это и есть Зигфрид и Один. Хотя ясно, что это никакой не Зигфрид, это XX век, это модерн в его самой радикальной — и поэтому нежизнеспособной — версии.



В заключение несколько слов об особенностях кризиса культуры, переживаемого сегодня сильно модернизированными (прежде всего, западными) странами. Это нечто совершенно иное, чем в странах не домодернизированных, к межпоколенческим конфликтам, о которых я говорил, отношения не имеющее. Это просто итог резкого изменения структуры занятости. Нет больше ни современной фабрики, ни современной призывной армии, ни многих других элементов индустриальной эпохи. Когда коммунитаристские модели уже не работают, когда система производства и система образования распадаются на мелкие, а нередко и мельчайшие кусочки, тогда вслед за ними рушится и вся система массовых культурных референций (национальное государство, родная литература, родной завод и т.п.).

В этом вакууме (и в этом временном промежутке, когда старые системы идентичности рухнули, а новые еще не возникли) как раз и появляются новые псевдомассовые референции — соотнесение с «почвой», «традицией», «исконными корнями национального существования». Почему «псевдо»? Потому что на деле они соотнесены не с реальностью, как современная фабрика или современная армия, а с фантазиями части элит, озабоченных только сохранением собственного благосостояния.

Игорь Клямкин:

Но это явление характерно и для России, у которой в XX веке тоже был свой модерн, хотя и не заверченный...

Денис Драгунский:

Да, и весь вопрос в том, можно ли его завершить так, как это происходило в свое время на Западе. Или, говоря точнее, можно ли его завершить вообще. Ведь и у нас, как и там, структура занятости изменилась и продолжает изменяться...

Игорь Клямкин:

Жаль, что мы не сможем сейчас в это углубиться. Жаль также, что вы не стали конкретизировать применительно к России заявленную вами и только что снова упомянутую объяснительную схему — я имею в виду рассмотрение механизмов модернизаций и откатов сквозь призму межпоколенческих конфликтов...

Денис Драгунский:

Об этом мне еще предстоит подумать.

Игорь Клямкин:

Нам было бы небезынтересно узнать, до чего вы додумаетесь. Игорь Григорьевич, пожалуйста.

Игорь Яковенко:

«Незавершенность модернизационного процесса задана в России не только своекорыстными интересами элиты, но и системными характеристиками российского культурного целого»

Текст Эмиля Абрамовича вызвал у меня сложные и достаточно противоречивые чувства. С одной стороны, многое в нем мне интересно и близко, но, с другой, мы принадлежим разным научным традициям. Я цивилизационист, между тем как докладчик по отношению к цивилизационному подходу находится в оппозиции. Кроме того, я сталкиваюсь с некоторым различием между нами в типе мышления, в способах аргументации. Вот об этом и хотелось бы поговорить.

Автор, например, пишет, что система адаптации западной экономики к традиционным культурам «позволила проявиться поразительной вариативности» организационных и идеологических форм. Иными словами, проблема адаптации модернизации к местным условиям не такая уж и сложная. Но для меня это сомнительно. Почему интеллигенты Запада демонизировали модернизацию в третьем мире? Или почему в 1970-е годы на место «плавильного котла» пришел мультикультурализм?

Я полагаю, что все это проявление кризиса, который связан с движением мира модерна вширь. Мир модерна стал охватывать очень большие территории, стадийно и качественно различающиеся общества, что и явилось источником кризиса. И в мировой истории такие вещи, между прочим, вовсе не новость.

То же самое, к примеру, происходило в Римской империи со II века н.э. и до заката империи. Инкорпорирование в нее огромной массы азиатской традиции привело в конечном счете к деградации античного качества. Эти процессы создавали социальные и духовные кризисы, проблематизировали основания античного общества, сдвигали республику к параметрам азиатской деспотии. Отсюда — возникший взгляд на правителя, как на сакрального отца, отсюда — движение от принципата к доминату и т.д.

Кстати сказать, реанимация традиционной культуры, ее всплытие после того, как она, казалось бы, размыта, также наблюдалось на закате античного общества. Историки культуры отмечают, что в I веке исчезают тексты, написанные на языках покоренных Римом народов, которые вроде бы растворились в истории, которые вроде бы были уже ассимилированы. А в III веке тексты на тех же самых языках возникают снова. Их не было, но слабеет Рим, и они появляются из небытия.

Эмиль Паин:

Ничто не исчезает в культуре. Все складывается.

Игорь Яковенко:

Вот-вот. Но я это все к тому, что распространение модернизации вширь может сопровождаться тяжелыми последствиями для тех, кто такое распространение инициирует.

Следующий вопрос, в понимании которого я расхожусь с докладчиком, касается теории цивилизаций. Пытаясь обосновать ее несостоятельность, он ссылается, в частности, на исследование Хофстеда, тестировавшего эту теорию с точки зрения социологического знания. Исследование показало, что различия в ценностях внутри выделенных цивилизационных групп гораздо больше, чем различия между самими группами. И на основании этого нам предъявляется суждение, согласно которому широкий разброс внутри группы свидетельствует о том, что эта группа носит фиктивный характер.

Однако, если мы проведем сопоставительные исследования динозавров и млекопитающих, скажем, по параметру веса, то обнаружим, что различия внутри каждой из этих групп окажутся минимум на три порядка больше, чем различия между группами. Но из этого никак не следует, что динозавры и млекопитающие представляют собой фиктивные сообщества.

Эмиль Паин:

Это подлог. Сопоставлять что-то с чем-то правомерно только при наличии общего основания. Если вы сравниваете разные виды млекопитающих, то общее основание понятно. А в вашем примере оно отсутствует...

Игорь Яковенко:

Зачем же так резко, коллега? Если у меня логическая ошибка, тогда надо показать в чем она состоит. Почему не корректно сопоставительное исследование по весу?

Эмиль Паин:

Потому что разные основания.

Игорь Яковенко:

Как раз вес — это общее основание.

Игорь Клямкин:

Количественное основание, не качественное...

Игорь Яковенко:

Я только свидетельствую, что критерии, используемые при классификации и дифференциации тех или иных явлений должны быть как минимум обоснованными. Само по себе дифференцирование внутри большой группы не говорит о том, что эта группа не существует.

Далее в докладе упоминаются исследования, согласно которым европейские католики и католики латиноамериканские существенным образом друг от друга рознятся. Но и это не аргумент против теории цивилизаций. Могу напомнить, что все цивилизационисты последние 40 лет выделяют Латинскую Америку в отдельную локальную цивилизацию. Так что сведение всех католиков в одну цивилизационную кучу не соответствует той теории, которой оппонирует Эмиль Абрамович.

Кроме того, в докладе говорится, что в ходе одного из исследований, к результатам которого тоже апеллирует автор, буддизм, конфуцианство и индуизм были объединены под именем азиатских религиозных традиций. Но это значит, что в одну группу были свалены как минимум три локальные цивилизации: индийская, китайская и буддистская.

Эмиль Паин:

На мой взгляд, их можно насчитать не три, а тридцать три.

Игорь Яковенко:

Имеете на такой взгляд полное право. Я же, в свою очередь, могу сказать, что с таким же успехом можно объединить православных, католиков и мусульман, рассматривая их как представителей монотеистической традиции.

В докладе говорится также о дроблении цивилизаций. И у меня возникает вопрос: происходит ли их действительное дробление или речь идет о неравномерности исторической динамики внутри каждой отдельной цивилизации? Скажем, европейская цивилизация с XVII по XX век дробилась. Но она дробилась не на новые цивилизации, а на эшелоны модернизации. Первый эшелон (протестанты) проходил модернизацию раньше. Страны-лидеры католического мира проходили ее вторым кругом. А третий эшелон переваливал рубеж, разделяющий традиционные и модернизированные общества, в XX веке. В данном случае желательно уточнить, о каком конкретно процессе мы ведем разговор.

Что касается урбанизации, о роли которой тоже пишет Эмиль Абрамович, то она, без сомнения, влияет на модернизацию отдельных цивилизаций. Доклад-

чик прав и в том, что везде, где урбанизация происходит, она ведет к некоторой универсализации. Но ведь наличие универсального не снимает специфическое. Безусловно, все локальные цивилизации переживают процесс модернизации. Но если мы сосредоточимся только на этом универсальном, то рискуем потерять много значимого специфического, которое отличает модернизацию в одних странах от модернизации в других. Есть, скажем, страна Россия, и она модернизируется качественно иначе, чем, например, Голландия. Оспорить это непросто. И мне представляется, что эта дистанция в качестве модернизационных процессов задана цивилизационными характеристиками. Во всяком случае, это было бы любопытно исследовать.

Еще в докладе говорится о конструировании традиций. Тема, по-моему, страшно интересная. Согласен с тем, что такое конструирование — процесс вполне нормальный, для модернизации органичный. Однако мне представляется, что в нашем российском случае конструирование традиций — это сугубо идеологическая деятельность. Отмеченное Паиным идеологическое использование властью концепта российской цивилизации как аргумента в пользу «особого пути» — чистая правда. Но ведь никто не возбраняет нам использовать русские традиции и концепт российской цивилизации и как основание для обоснования модернизационных перемен.

Это вполне могло бы стать специальным проектом. В России был Новгород — торговая республика, в России было кулачество — миллионы энергичных, деятельных, успешных людей. Были старообрядцы, и было старообрядческое предпринимательство. Проблема в том, как формировать такой идеологический продукт и как представить его обществу. Но серьезно этим никто не занимается.

Эмиль Паин:

А этим можно заниматься серьезно?

Игорь Яковенко:

Можно, причем не менее серьезно, чем господа сурковы занимаются своими проектами.

Вадим Межуев:

Но Михаил Афанасьев на нашем первом семинаре и предлагал ведь такой проект, а вы его забраковали...

Игорь Яковенко:

Это неверно. Я говорил только о том, что подобный идеологический продукт надо делать так, чтобы результат был неуязвим для критики. Чтобы не было оснований утверждать, что предлагаемая модель не отвечает исторической реальности. Но я и не думал отрицать, что в русской истории были и отдельные прецеденты, и социальные процессы, которые можно использовать как обоснование для либеральных, демократических, модернизационных перемен в том направлении, которое нам видится важным и продуктивным.

Перехожу к вопросу о сломе в России механизма социального контроля. Докладчик упоминает об этом, чтобы обосновать свой тезис о нетрадиционности российского общества. То, что механизм контроля здесь сломан, — опять-таки чистая правда. Но хотелось бы также понять, каким образом при сломанном механизме контроля сохраняется самотождественность русской культуры? Почему мы остаемся Россией?

Можно, конечно, ответить на этот вопрос и так, что в культурном отношении Россия уже не Россия. Но, во-первых, в докладе Паина я такого ответа не обнаружил, а во-вторых, если бы обнаружил, то стал бы его оспаривать. Именно потому, что полагаю: самотождественность русской культуры сохраняется.

Мое убеждение, вытекающее из теоретической модели, которую я разделяю, состоит в том, что в основе всего лежит ментальность как вещь очень устойчивая. А механизмы социального контроля, нормы, ценности, институты, предметное тело культуры, литературы, искусства — всего лишь экспликация этой самой ментальности. И пока она живет, пока сидит в голове носителей культуры, до тех пор культура эта более или менее устойчива. Когда же ментальность разрушается и распадается, тогда на этом месте возникают новые цивилизационные феномены. Или народ как носитель данной ментальности просто исчезает.

Евгений Григорьевич Ясин не раз говорил здесь о том, что россиянам предстоит изменить свою культуру, а Игорь Моисеевич Клямкин допытывался, можно ли это сделать и как. Я же подозреваю, что культура меняется в результате процессов собственной самоорганизации. Точно так же, как физический организм, она рано или поздно умирает. Это значит, что ментальность как сущность, которая перестала адаптировать человека к изменяющейся реальности, разрушается, и человек утрачивает прежнюю идентичность. А новую идентичность он может обрести, отрекшись, например, от античного язычества и став христианином. Но может и не обрести...

Игорь Клямкин:

Остается только уточнить, почему изменяется реальность, понуждающая меняться ментальность, и можно ли понять причины этого, апеллируя исключительно к «самоорганизации культуры»...

Вадим Межуев:

А ментальность русского западника и русского славянофила — это одна и та же ментальность?

Игорь Яковенко:

Да, я думаю, что это вариации одной и той же ментальности. И ментальность коммуниста и фашиста, если иметь в виду их российские воплощения, — тоже одна и та же. Это идеологические вариации внутри общего ментального пространства. Ментальность, конечно, может развиваться и изменяться, но лишь в пределах своего системного качества. Есть на земле паровозы, и есть тепловозы. Эволюция паровоза не может породить тепловоз.

Именно под этим углом зрения рассматриваю я и вопрос об «обратных волнах» традиционализма, поставленный в докладе Эмиля Абрамовича и вызвавший оживленную полемику. Алексей Кара-Мурза говорил о том, что в России «обратные волны» — это реакции на незавершенные модернизации. В моих же терминах и в моей теоретической перспективе, такие волны выражают устойчивое системное качество. России необходима именно незавершенность модернизационного процесса. Ибо если он завершится, она исчезнет.

Эта перманентная «незавершенка» задана в России не только своекорыстными интересами элиты, но, повторяю, и системными характеристиками российского социокультурного целого. Поэтому Россия и топчется на одном месте. А для того чтобы завершить модернизацию, надо выйти за рамки системного качества. Но без разрушки целого это вряд ли возможно.

Признаюсь: у меня есть подозрение, что коллективный субъект, который представляет сегодня нашу страну и наше общество, в имитацию модернизации вписан быть может, а в сущностную модернизацию — вряд ли. Во всяком случае я в этом сильно сомневаюсь.

Игорь Клямкин:

И что из этого следует?

Игорь Яковенко:

Из этого следует, что нам предстоит очередная имитация модернизации.

Эмиль Паин:

Только еще предстоит? По-моему, она уже происходит...

Игорь Яковенко:

Да, она уже началась.

Игорь Клямкин:

Имитация модернизации тоже обречена рано или поздно чем-то завершиться. И вопрос в том, чем именно. Имитации действуют на культуру разлагающе, но они же могут повышать спрос на подлинность. Мне, правда, по-прежнему непонятно, каким образом в культурологической логике Игоря Григорьевича, если воспользоваться его же метафорой, ментальность паровоза превращается в ментальность тепловоза.

Послушаем Вадима Межуева.

Вадим Межуев:

«В мировой истории существуют два важных культурных рубежа, по отношению к которым России и нужно определиться прежде всего»

Я с большой симпатией и уважением отношусь к докладчику — и как к человеку, и как к ученому. Его общегражданская позиция мне близка и понятна. Докладчик — убежденный демократ, демократия для него — единственно приемлемая перспектива исторического развития России. Много в докладе мне импонирует, и прежде всего вера в свободу и права человека как единственно достойную цель всей человеческой истории. Спор же с докладчиком возникает, видимо, с момента постановки им вопроса о месте современной России на этом пути.

Кто из нас может с уверенностью сказать, в какой точке мировой истории находится сегодня Россия? Я имею в виду, разумеется, не хронологию. Хронологически мы, как и все, живем в XXI веке. Но историческое время измеряется не просто датой. Не все, что существует в настоящем, можно назвать современным. И вряд ли о том, что следует считать современным, можно судить на основании чисто эмпирического опыта. Эмпирически существует и то, что мы называем «пережитками прошлого». И где в таком случае проходит граница между прошлым и настоящим?

Вот почему мне трудно согласиться с мнением Игоря Клямкина, утверждающего, что Россию можно понять только эмпирически...

Игорь Клямкин:

Я не сказал, что Россию можно понять только эмпирически. Я сказал, что меня лично сегодня больше интересует именно эмпирическая картина нашей реальности и проявляющихся в ней тенденций.



Вадим Межуев:

Увидеть, чем реально является Россия в мире и в какой исторической точке она находится, можно с птичьего полета, а не с позиции, например, муравья, не способного оторваться от занимаемого им на земле места.

Насколько я понимаю, в мировой истории существуют два важных культурных рубежа, по отношению к которым России и нужно определиться прежде всего. Первый из них — отделение Запада от Востока. Я не случайно спрашивал Панина о том, что он понимает под традиционным обществом. Традиционное общество — это не просто наличие традиции, которая существует в любом обществе. В конце концов, Европа Нового времени, не будучи уже традиционным обществом, также опирается на традиции античного рационализма и христианства, представляя собой своеобразный сплав Рима с Иерусалимом. Традиционным же обществом является только то, которое не выходит за пределы раз и навсегда установленной традиции, освященной именем Бога или тотемического предка. К нему мы относим первобытное и восточное общество, которое называют неолитическим, земледельческим, аграрным. В терминах Маркса, традиционное общество — это «первичная, или архаическая общественная формация» в отличие от «вторичной, или общественно-экономической формации».

К так понимаемому традиционному обществу уже нельзя отнести ни Античность, ни европейское Средневековье, т.е. практически всю историю Европы, хотя пережитки в ней традиционного общества дают о себе знать вплоть до Нового времени, т.е. до возникновения гражданского общества. Так вот, прошла ли Россия рубеж, отделяющий Запад от Востока? Похоже, что если и прошла, то не до конца. Во всяком случае у нас, как и на всем Востоке, никогда не было классических социальных институтов европейского феодализма — рыцарства, автономного цеха, монастыря, университета, светской власти, отделенной от церкви.

Что, собственно, я называю Востоком? Термин, конечно, чисто условный: ведь и Европа когда-то (до возникновения греческого полиса) была Востоком — разумеется, не в географическом, а социально-историческом смысле этого слова. Крито-микенская Греция типологически мало чем отличалась от азиатских деспотий. Что же он такое, Восток, и чем он отличается от Запада?

Говоря о Востоке, мы прежде всего отмечаем его высочайшую духовность в лице его пророков и мудрецов. В конце концов все мировые религии, включая христианство, восточного происхождения: я всегда считал христианство восточной совестью Европы. Но нельзя забывать, что восточная духовность — это самокритика Востока как социального образования. Ведь помимо восточной духовности, существовала и восточная социальность — система общин с возвышающимся над ними государством. Сама по себе эта система никуда не вела, носила тупиковый характер и могла только стагнировать.

Сменялись цивилизации и царства, на смену одним династиям приходили другие, но исторически все они двигались по одной и той же орбите. Выйти за рамки этой системы можно было только одним путем — уйдя на небо, построив вертикаль между земной и небесной жизнью. Любая мировая религия критична по отношению к традиционному обществу, не знающему для себя никакой земной альтернативы. Но она ставит вопрос не об изменении этого общества, а о его духовном преодолении, дарующем вознаграждение человеку за пределами его земной жизни.

А что сделал Запад? Он опрокинул эту вертикаль вперед, превратил в горизонталь, заменив религиозную критику существующей социальности критикой исторической, стремясь найти ей противовес не на небе, а в истории. Западным эквивалентом восточной духовности и религиозности стала социальная утопия,

которая и преодолевала горизонт восточного традиционного общества. То, что на Востоке было небесным (идеальным) царством, на Западе предстало царством светлого будущего, как бы его ни называть.

Выход за пределы традиционного общества — это и переход от веры к знанию, от религиозного к рациональному типу мышления, причем в сфере не только теоретической, но и практической (политической и экономической) жизни. Чтобы осуществить этот переход, Европе потребовалось пройти весь путь от Античности до Нового времени. Россия же, которую, по известной констатации, «умом не понять» и в которую можно только «верить», так и не смогла полностью оторваться от традиционного образа мышления с его чисто религиозным осознанием самых разных сторон жизни. Даже в период гонений на православную церковь и православную религию со стороны «воинствующих атеистов» присущая русскому сознанию внутренняя религиозность давала о себе знать в своеобразной сакрализации власти и культе вождей, в придании господствующей идеологии чуть ли не характера религиозного учения, принимаемого исключительно на веру.

Докладчик, конечно, прав, говоря о разрушении в период советской власти традиционного для старой России общинного уклада жизни, о миграции сельского населения в промышленные центры, о сломе всей традиционной системы земельных отношений. Но ведь помимо традиционного (преимущественно деревенского) уклада жизни есть еще традиционализм мышления, преодолеть который намного сложнее, чем просто разрушить общину. При советской власти крестьянин, переезжая в город, становился в результате не буржуа или гражданином, а тем, кого со времен Древнего Рима принято называть городским плебсом с его единственным требованием хлеба и зрелищ. По своему социальному статусу он был наемным работником на службе у государства и в плане своей личной автономии и независимости мало чем отличался от рядового представителя традиционного восточного общества.

Другим важным рубежом в мировой истории является тот, на котором Новое время (или эпоха модерна) отделилось от Средневековья (домодерна). Если Античность и Средневековье были лишь более или менее успешным переходом от традиционного общества к модерну (опытом модернизации), то Новое время есть эпоха модерна по преимуществу. Только на этом рубеже встает вопрос о способности страны и народа жить в условиях демократии и гражданского общества, т.е. быть современным в полном смысле этого слова. Для России, не сумевшей полностью преодолеть даже первый рубеж, этот второй рубеж оказался самым трудным и пока практически непреодолимым. Традиционной России все-таки противостояла Россия революционная, а последняя у нас далеко не всегда была синонимом демократии и свободы. Да и вообще быть демократом в России намного сложнее, чем в Европе, и важно понимать, в чем состоит эта сложность.

Демократы, как известно, бывают разные. Они и в России разные. Были у нас когда-то революционные демократы (народники), либеральные демократы, социал-демократы. Это все разные демократы. А когда пришло время революции, одни демократы уничтожили других. Современные демократы также не столь однородны, как принято думать. В России немало людей, считающих себя демократами, но им почему-то трудно договориться друг с другом. Что же сегодня вызывает расхождение между ними?

Эмиль Палин:

Если присмотреться к ним повнимательнее, то многие из них совсем не демократы.

Вадим Межуев:

Как я понимаю, российские демократы столкнулись с двумя типами исторических вызовов. Первый из них — это вызов со стороны сохраняющихся у нас реликтов традиционного общества с его абсолютизацией самодержавной власти и представлением о ней как единственной силе, способной обеспечить стране социальный порядок и территориальную целостность. Второй — со стороны части общества, признающего в качестве высшей ценности рыночную систему отношений и часто называемого массовым. В обоих случаях (в каждом по-своему) гражданское общество и демократия отрицаются. В первом случае им противопоставляются те или иные модификации персоналистской (личной) власти, во втором — обезличенные бюрократические структуры, в которых власть принадлежит финансовым корпорациям и монополиям.

Два типа вызовов рождают и две разные стратегии демократического поведения.

Основной силой в борьбе с вызовами первого типа являются, на мой взгляд, либералы. Именно классический либерализм смог в свое время противопоставить всем формам недемократической власти наиболее эффективный проект устройства политической системы, базирующийся на правах человека и гражданина. И в настоящее время либерализм все еще остается ведущей силой в процессе политической модернизации в духе конституционализма и правопорядка. Либерализм всегда был силен своей связью именно с правом.

Но в массовом обществе противниками демократии становятся как раз либералы (точнее, неолибералы) с их апологией рынка как единственного прибежища свободы. Рынок и свобода для них синонимы. Ради свободы финансово-денежного обращения они готовы пожертвовать рядом человеческих свобод — социальных и политических. Неолиберализм — своеобразный вид современного консерватизма с его неприятием всего, что идет во вред рынку.

Надо сказать, что либерализм вообще бессилён в борьбе с антидемократическими вызовами рынка, с его глобалистскими притязаниями. Вот почему в современном западном обществе либералы как бы переместились на правый, консервативный фланг, а в авангарде борьбы за расширение гражданских свобод оказались левые силы, представленные, например, социал-демократами. Вроде те и другие за свободу, но если одни понимают под ней прежде всего свободу частного предпринимательства от власти государства, то вторых волнует сужение индивидуальной свободы и углубление социального неравенства в тех же самых отношениях собственности.

Вот и покрутись в такой ситуации. Одно дело противостоять в качестве демократа традиционному обществу (на Западе это уже давно решенная проблема) и совсем другое — вселию рынка, подчиняющего себе все сферы жизни. Российские демократы вынуждены решать обе эти проблемы. Они должны как-то противостоять и извечному российскому сервилизму с его традицией самовласти и подавления гражданских свобод, и антидемократическим вызовам рыночного капитализма. Как совместить эти две задачи?

Нельзя решить вторую из них, не решив первую. Нельзя построить социальное государство, за которое ратуют социал-демократы, не построив государства правового, за что борются либералы. Они всегда и начинали борьбу за демократию, но продолжали ее в условиях сложившейся рыночной экономики социал-демократы. Однако по нынешним временам одержать победу в этой борьбе можно лишь в результате их взаимных усилий.

О союзе либералов и социал-демократов в противоборстве с самодержавием мечтали в свое время первые русские социал-демократы (Плеханов, Мартов и другие). Союз был развален большевиками, что и стало причиной поражения демократии в России. Похоже, на ту же роль претендует сегодня «Единая Россия», стремящаяся покончить и с либералами, и с социал-демократами. Как бы то ни было, либерализм сам по себе не может справиться с вызовами современного массового общества с его апологией власти рынка во всех сферах жизни. Более того, проблемы, возникающие в связи с этими вызовами, он часто предпочитает решать не в пользу демократии.

Михаил Афанасьев:

Он приглашает Пиночета.

Вадим Межуев:

Да, бывает и так. Но я хочу сказать, что любая попытка рассорить в нынешней России либералов и социал-демократов чревата последствиями, которые нам известны в случае Веймарской Германии. Платой за это будет победа национализма в его самых крайних формах.

Алексей Давыдов:

Сейчас вроде бы наметилась консолидация тех, кто считает себя демократами...

Вадим Межуев:

Если так, то замечательно. Но вот я читаю Андрея Зубова, нашего известного либерала, который говорит, что России нужна не десталинизация, а декоммунизация. Но что он называет декоммунизацией? Запретить сочинения Маркса, Кампанеллы, Томаса Мора, всех коммунистических теоретиков от Каутского до Грамши и Лукача, запретить Эйзенштейна и Маяковского? Кого еще нужно запретить в целях декоммунизации?

Денис Драгунский:

Всех запретить.

Вадим Межуев:

Я бы таким либералам сказал, что демократия, которую они якобы защищают, не имеет ничего общего с антикоммунизмом и антисоциализмом. Демократ может не быть коммунистом, но он не может быть антикоммунистом. Недавно по каналу «Культура» прошла передача об Иосифе Бродском — может, кто видел...

Эмиль Паин:

Я видел.

Вадим Межуев:

Тогда вы помните, возможно, что сказал Бродский. В России, сказал он, не поняли главного, а именно того, что Россия при большевиках не имела ничего общего с социализмом. Социализм — это то, о чем мечтает каждый интеллигент. Социализм — это идея общества, в наибольшей степени приспособленного для интеллектуальной и любой творческой деятельности. И когда левые ополчаются

против либерализма, они, на мой взгляд, изменяют самим себе, поскольку левая идея есть органическое продолжение и развитие идеи либеральной (даже в вопросе о собственности, что, конечно, требует особого разговора).

Либерал, по моему мнению, — это недоделанный социалист. Ну а те, кого у нас называют коммунистами (типа Зюганова), не имеют ничего общего с коммунизмом в его понимании классиками европейской мысли. Равно как и наша «суверенная демократия» не имеет ничего общего с подлинной демократией.

Игорь Клямкин:

Декоммунизация, о которой говорит Зубов, предполагает не запрет всего и вся, а правовую оценку всех, а не только сталинских преступлений советского режима. У нас же такой оценки нет до сих пор даже в отношении сталинизма. Украинцы сделали важный шаг в этом направлении, дав юридическую оценку голодомору, но у российских властей (и не только властей) это ничего, кроме раздражения, не вызвало.

Очень интересным показалось мне ваше суждение о двух исторических рубежах, все еще не преодоленных Россией. А также о том, что в ее культуре накладываются друг на друга восточный традиционализм и европейский модерн Нового времени. Но хочется все же иметь и эмпирическое подтверждение увиденной вами с высоты теоретического «птичьего полета» картины.

Хотелось бы знать, как культурные особенности разных мировых эпох обнаруживают себя в сознании современных россиян, как и в каких пропорциях проявляются в различных социальных группах. Равно как и то, как воспринимаются этим сознанием либерализм, социализм и возможный союз между ними. Думаю, что и вам такая информация была бы небезынтересна.

Следующий — Андрей Анатольевич Пелипенко.

Андрей Пелипенко:

«Мне кажутся тщетными надежды на то, что Запад в очередной раз найдет способ преодоления кризиса, сохранив при этом свое системное качество»

Попытаюсь сказать то, о чем еще не говорили. Вернусь к самому началу сегодняшнего разговора — к вопросу о кризисе западной цивилизации. Если рассматривать его не только с политологической и социально-экономической точек зрения, а в более широком контексте, то все-таки есть очень серьезные основания говорить о том, что это кризис не структурный, а системный.

Игорь Клямкин:

Эмиль Абрамович, пометьте себе — это прямо направлено против того, что вы написали в докладе...

Андрей Пелипенко:

У нас принято определять свою позицию в жесткой дихотомии: либерализм — имперский шовинизм. Если ты не шовинист, то автоматически оказываешься в лагере либералов с соответствующим ярлыком. А если не либерал, то непременно будешь зачислен в разряд шовинистов. При этом в интеллигентском сознании существует барьер, не позволяющий признать возможность существования в отношении Запада других позиций, кроме либерально-западнической. Барьер этот проистекает из убеждения, что Запад — этаким спасительным и неизбывно притягательным берегом, вечным и почти метафизическим «светом в окне», с которым связаны все надежды на выход из российского кошмара. Это поезд,

стремление догнать который въелось в подсознание в качестве универсальной стратегии выживания и противостояния российскому авторитаризму, имперству, социально-экономической отсталости.

Такое убеждение, разумеется, не безосновательно. Не будь Запада — не было бы и самой русской интеллигенции. К тому же нетрудно представить, как бы вела себя наша «родная» имперская власть, если не была бы вынуждена хоть как-то считаться с Западом и хоть иногда в чем-то соблюдать некоторые приличия.

Поэтому констатация того факта, что великая западная цивилизация входит в стадию своего угасания и ухода с исторической сцены, у нас принимается крайне нервозно, неохотно и болезненно. Обычно, старясь отмахнуться от неприятной темы, кивают на Шпенглера: он, дескать, тоже поторопился похоронить Европу! Но если Шпенглер и поторопился, то это значит, что его прогноз оказался преждевременным, и вовсе не значит, что он был ошибочным в принципе.

Ссылки такого рода для российского интеллигента-западника — как соломина для утопающего. Ведь если отнять у него вождельный образ спасительного западного пути, то перспектива России становится совсем уж беспросветной, что для склонной к инфантилизму и впечатлительности русско-интеллигентской души оказывается невыносимым. Поэтому за всеми «фольклорными» псевдоаргументами в пользу нетленности Запада и его либеральных ценностей угадываются нервные внутренние вскрики: «Не трогайте священную корову!»

Теперь по существу. Обратившись к философии Нового времени с ее «антропологией недоверия» и к постмодернистской критике всех оснований логоцентрической культурной системы, а также к тем демографическим и социокультурным тенденциям, которые наблюдаются на Западе, по меньшей мере, с 20-х годов прошлого века, мы, если не прятать голову в песок, неизбежно приходим к выводу: перед нами все-таки не кризис роста, а кризис конца. Разумеется, на уровне краткосрочных временных конъюнктур Запад способен преодолевать частные проблемы и давать адекватные ответы на вызовы меняющегося мира. Но эти тактические успехи не должны заслонять того, что западная цивилизация как целое не способна и не желает менять свое системное качество, как того требует наступление постлогоцентрической эпохи.

Сейчас мы видим, что Запад в чем-то вынужден перестраиваться и отказываться от наиболее самоубийственных доктрин вроде мультикультурализма. Но стратегически это дела не меняет. Мне кажется, что надежды на то, что Запад в очередной раз вывернется и найдет способ преодоления кризиса, сохранив при этом свое системное качество, как это бывало на протяжении долгого времени, тщетны.

Игорь Клямкин:

А контуры иного, альтернативного качества — они в современном мире, на ваш взгляд, в чем-то просматриваются?

Андрей Пелипенко:

Боюсь, что ответ на ваш вопрос потребует отдельного доклада. В двух словах это очень трудно сказать.

Михаил Афанасьев:

Но это альтернативное качество прорастает внутри Запада или за его пределами?



Андрей Пелипенко:

И внутри, и за пределами. Скажу совсем коротко. Рождается новый тип ментальности, имеющий под собой даже некоторую нейрофизиологическую основу. То есть меняется тип доминирования на уровне межполушарной функциональной асимметрии. В историко-эволюционном смысле западный человек оказался «неправильным логоцентриком», своего рода уклонистом, маргинальной формой, ставшей на путь эволюционного прорыва и выхода из логоцентрической системы культуры. Эта система, основанная на левополушарном типе когнитивного доминирования, возникла в первом тысячелетии до н.э. и утвердилась в качестве господствующей в последующую эпоху. Самой «правильной» и последовательной цивилизацией в этой логоцентристской макросистеме была цивилизация ислама. Не случайно именно она господствовала в Средиземноморье в зрелом Средневековье. А западный путь — это изначально путь выпадения из логоцентризма и перехода в новое качество.

В этом смысле западная цивилизация является не столько самостоятельной, сколько переходной — одной ногой она в этом самом логоцентризме, а другой ногой медленно из него выходит на протяжении последних 500 лет. Постмодернизм же доктринально обозначил завершение этого перехода. Ведь постмодернизм (и, шире, постмодерн) — уже иное качество культурного сознания.

Это качество захватывает и незападные страны, вступившие на путь модернизации. Ядро же нового типа ментальности находится прежде всего в тех из них, которые так или иначе связаны с культурно-историческим ареалом Индии, Китая и Дальнего Востока. Этот субъект и несет новое качество ментальности, которую я называю «новой естественностью».

Игорь Клямкин:

Относительно «переходности» западной цивилизации чуть подробнее, пожалуйста.

Андрей Пелипенко:

В XV–XVI столетиях в Западной Европе сформировалась цивилизация, ориентированная на личность. На протяжении эпохи модерна западная личность постепенно расставалась с логоцентрическими традициями — иногда с эйфорией, иногда с мучениями. На этом пути происходило «перекачивание» атрибутов средневекового духовного Абсолюта (как Бога, так и дьявола) в человека и становление персоналистско-гуманистического (в широком понимании) мировоззрения. Происходила замена монотеистических доктрин светскими идеалами Истины, Добра, Красоты, общественного блага, справедливости, прогресса. А потом происходило закономерное их дезавуирование, сопровождавшееся постепенным отказом от парадигмы служения этим идеалам в пользу парадигмы личностной самореализации, которая в полной мере обнаружила себя лишь к XX веку. Так новоевропейская личность за 500 лет своего цивилизационного господства постепенно отрекалась от логоцентрических дискурсов. Апофеозом этого и стал постмодернизм с его ритуальным самоубийством логоцентрического интеллекта.

Сейчас Запад находится в переходном состоянии между умирающим логоцентризмом и новым культурным качеством. Признаки данного состояния очень долго перечислять. Это и кризис традиционной монотеистической религиозности, и всеохватный релятивизм, и та ледяная пустыня отчуждения от любого рода ценностей, что тоже закономерно: западному сознанию изначально была присуща тенденция к отчуждению денотаций. Этим, собственно, и подпитывалась мощь

западного рационалистического интеллекта. Но теперь обнаружились и болезненные последствия. Я понимаю, что все это надо конкретно обосновывать, но...

Михаил Афанасьев:

Насчет кризиса более или менее понятно...

Андрей Пелипенко:

Хорошо. В данной связи — несколько слов о России. Мы мало что поймем в природе переживаемого ею культурного кризиса, не прояснив смысл, который вкладываем в понятие традиционности. Если мы, говоря о традиционном обществе, просто огульно сбрасываем туда все домодернизационное, то уже тем самым неизбежно искажаем картину происходящего в современной России.

С одной стороны, есть традиционализм архаический, догосударственный, имевший место до возникновения институтов большого общества. С другой стороны, есть традиционализм средневекового логоцентрического общества — скажем, христианского. Это два очень разных традиционализма, и оба они имеют отношение к России.

В ней наложились друг на друга две нерешенные проблемы. Первая — это не до конца преодоленный раскол между догосударственной архаикой и традиционным средневековым обществом. Вторая — раскол между этой архаично-традиционной смесью и культурным пластом, связанным — в широком смысле слова — с модернизацией. А тут подоспел еще и кризис самого модерна...

Игорь Клямкин:

Это, насколько понимаю, полемика не только с Паиным, растворяющим различия между догосударственным и средневековым традиционализмом в понятии домодерного общества, но и с Межуевым, который средневековое европейское общество традиционным не считает, а считает таковым только общества первобытные и восточные.

Андрей Пелипенко:

Мне важно не оспорить чью-то точку зрения, а представить свою. Мой общий вывод: кризис, в котором пребывает Россия, имеет свои собственные имманентные причины, и я их назвал. Но он вместе с тем вписывается и в кризис более широкого, причем не структурного, а системного характера. Того, который я называю кризисом логоцентризма. И потому только в масштабах России выход из него мы не найдем.

Денис Драгунский:

А можно ли как-то обозначить, т.е. назвать одним словом то, что будет после логоцентризма?

Андрей Пелипенко:

Пока не знаю. Надо подумать, поискать термин. Я еще не нашел его.

Игорь Клямкин:

Бывает, что отсутствие термина, характеризующего новое качество, выражает смысловую неопределенность самого этого качества. Спасибо, Андрей Анатольевич. Я хотел бы с вами сразу поспорить, но сделаю это после того, как выступит Алексей Давыдов. Пожалуйста, Алексей Платонович.

АЛЕКСЕЙ ДАВЫДОВ:

«Общинный принцип формирования социальных отношений никуда из нас не ушел, и он каждый день и каждый час требует от нас возрождения себя в нашем поведении»

Я разделяю ценностные ориентации Эмиля Паина и общий пафос его доклада. Но с методологией его анализа понятий «традиция» и «инновация» я не согласен. Попробую объяснить, почему.

Еще на прошлом нашем заседании я обратил внимание на высказывание Эмиля Абрамовича: «Особенностью русской культуры является не высокая, а очень низкая степень традиционности». В какой-то степени эту мысль можно было принять, когда Эмиль Абрамович сравнивал русских с чеченцами: у первых, говорил он, в отличие от вторых, «трансляция традиционной культуры ослаблена в силу разрушения традиционных социальных институтов — прежде всего, институтов социального контроля и всего того, что обеспечивает межпоколенную передачу культурной информации».

Но в обобщенном виде мне такую характеристику нынешней русской культуры принять было трудно. С констатацией слабой традиционности этой культуры, по-видимому, не очень был согласен и ведущий нашего семинара Игорь Клямкин: «Факт и то, что эти (Петр I и Сталин. — А.Д.) и другие правители воспроизводили одну и ту же традицию самодержавного властвования, воспроизводимую в сознании элиты и населения до сих пор». То есть Игорь Моисеевич, как я понимаю, полагает, что традиционность в русской культуре в ее основных чертах успешно воспроизводится из века в век, и поэтому хочет услышать от Паина углубленный комментарий к его тезису: «Я бы попросил Эмиля Абрамовича в его докладе на следующем семинаре обратить на это внимание».

Однако и в докладе, сегодня обсуждаемом, мы читаем: «Россия страдает не от избыточной традиционности, а от сильного разрушения традиционной институциональной матрицы». Доказательству этой идеи в тексте посвящен целый раздел. Но о том, о чем говорил Клямкин, опять ни слова.

Игорь Клямкин:

Кое-что Эмиль Абрамович сегодня все же разъяснил, отвечая на вопросы...

АЛЕКСЕЙ ДАВЫДОВ:

Но меня он не убедил. Я по-прежнему не понимаю, на каком основании он говорит о слабой традиционности современной русской культуры. Может быть, дело в понимании автором самого слова «традиция»?

Еще одна цитата: «Традиция — это межпоколенная передача культурных норм и ценностей, легитимирующая поведение членов некоего сообщества. Такая передача накопленного опыта возможна лишь при сохранении неких базовых условий трансляции культуры. Прежде всего, социальных институтов, выступающих носителями, хранителями, а главное — контролерами соблюдения традиционных предписаний».

С точки зрения истории и этнологии, это, возможно, и верно. Но с точки зрения культурологии, а у нас семинар по культуре, это неверно. Совсем неверно.

Я же неспроста допытывался у Эмиля Абрамовича, что он понимает под культурным основанием традиции. Так вот, традиция — это межпоколенная передача *ментальной потребности* в определенном типе культурных норм и ценностей, легитимирующая поведение человека. Ментальная потребность человека воспроизводить определенный тип социальных отношений и есть базовое условие трансляции культуры.

Социальные институты, выступающие носителями, хранителями, контролерами соблюдения традиционных предписаний, не могут быть основными трансляторами традиции. Эти институты могут умирать, захиревать, их ценность может отодвигаться на периферию общественного сознания. Но потребность в типе социальных отношений, которая в свое время создала эти социальные институты, веками воспроизводится в ментальности.

Игорь Клямкин:

У культурологов ментальность призвана, насколько могу судить, объяснять все и вся. Она у вас как производительные силы в марксизме — осталось только найти аналог производственных отношений...

Алексей Давыдов:

Но она по крайней мере позволяет мне ответить на ваш вопрос Паину относительно живучести в России «традиции самодержавного властвования». Ментальность гораздо более устойчива, чем социальные институты. Именно она есть транслятор традиции, а вовсе не институты. Она может диктовать человеку необходимость возродить старый институт на месте умершего. Но возродить в новой, модернизированной, актуальной форме. Что мы и наблюдаем в ходе смены форм «самодержавного властвования». Традиционность, традиция — не в социальных институтах, а у нас в головах.

Игорь Клямкин:

Об этом и Вадим Межуев говорил...

Алексей Давыдов:

Помню, и я с ним в данном случае согласен. Как согласен и с тем, что он сказал по поводу традиции русской общинности. А с Паиным — не согласен.

Иллюстрируя свою мысль о разрушении в стране механизмов социального контроля и соответствующих им институтов, Эмиль Абрамович указывает, помимо прочего, и на то, что «о сельской общине как форме общественной самоорганизации в России уже давно и прочно забыли». Но я и в данном случае могу лишь повторить сказанное выше. А именно, что для историка и этнолога этот вывод корректен, а для культуролога — нет.

Да, русская крестьянская патриархальная община как социальная форма исчезла. Но общинный принцип формирования социальных отношений никуда из нас не ушел. Он — в нас. В нашем менталитете. И он каждый день, каждый час требует от нас возрождения себя в нашем поведении. И побеждает. Это можно было наблюдать на примере мафиозного Политбюро ЦК КПСС советских времен с его «коллективным руководством». Это проявляется и в утверждении мафиозных отношений там, где, казалось бы, должны работать рынок и демократия. Вместо них мы видим питерский, ведомственный, кумовской и т.п. принципы назначения на руководящие посты в нынешних структурах управления. Вместо них мы видим мафиозные управляемые выборы и зависимые от мафиозной властной монополии суды, видим дикую коррупцию. Община в России никуда не делась, она работает, но в иной форме.

Далее автор пишет о другом традиционном институте: «Религиозные общины, православные церковные приходы были разрушены в советское время, и их роль, скорее всего, не восстановится, учитывая, что свыше 87% православных верующих не считают себя частью какого-нибудь одного прихода и посещают церковь

эпизодически, по случаю и какую придется». Какую, однако, задачу решает церковный приход? Очевидно, он призван приобщить человека к определенному складу мышления и способу поведения. Научить его поклоняться безусловному авторитету — Богу (добру) и решительно отвергать ценности, которые церковь называет дьявольскими (злом). Но из нашего менталитета традиционные добро/зло опять же никуда не ушли, они тоже в нас. И для того, чтобы воспроизводить в себе способность поклоняться и отвергать, нам не обязательно ходить в церковь. Мы это делаем каждый день в наших офисах, в домоуправлениях, на улицах и в семьях.

Мы видим в нашем начальнике Бога и готовы унижаться перед ним до подлости. Либо — антихриста, которого готовы убить. Точно также мы относимся и к ближнему, не говоря уже о дальних. Отсюда наш рабский сервилизм, наши ложь, жестокость, подозрительность, терроризм. Отсюда — сотни тысяч брошенных детей. Но что еще страшнее — наше равнодушие к себе. И потому наша задача не в том, чтобы воспроизводиться на исторически сложившихся полюсах добра и зла. Задача в том, чтобы научиться тому, чему в церковных приходах не учат — искать новую меру старых смыслов. Впрочем, это я уже не о традиции, а об инновации, что требует отдельного разговора.

Итак, традиция — не в трансляции традиционных институтов. Она в том, что мы называем самоцензурой, самоконтролем, самовоспитанием. Она в бурных аплодисментах, когда «все встают», в глубоком убеждении, что «Дума — не место для дискуссий», и многом другом, присутствующим хорошо известном. Она — в тех ментальных механизмах, которые в условиях модернизации раздваивают, раскалывают наше сознание, неизбежно застревающее между установкой на охрану накопленного культурного достояния и ориентацией на реформу. А раздвоив и расколов, не допускают до самокритики и не позволяют начать работать синтезу, чтобы сформировать новое основание мышления. Она, традиция, в нашей социальной патологии. И этнология, повторяю, тут не при чем. Это сфера социальной психологии и культурологии. А если быть совсем точным — сфера социокультурного анализа, образцы которого представлены в трудах целого ряда мыслителей от К. Леви-Стросса до Э. Гидденса.

Однако докладчик, пытаясь объяснить нашу кризисную реальность и нащупать пути выхода из нее, намеревается, похоже, обойтись без фактора культуры вообще. «Исследования российского социолога Н. Лапина показывают, — пишет Эмиль Абрамович, — что на большей части территории России основным препятствием модернизации выступают не столько культурные, сколько бюрократические барьеры. Они вырастают вследствие разрыва между интересами основных агентов инновационных процессов (авторов инновационных идей, инвесторов, производителей инноваций) и корыстными интересами чиновников, поощряемых сложившейся в стране системой управления». На этом выводе докладчик строит и свои рекомендации, исходя при этом из того, что условия для развития на местах якобы менее забюрократизированы, чем в центре.

Во-первых, я не понимаю, что значит «не столько культурные, сколько бюрократические барьеры». Разве бюрократизм не имеет под собой культурного основания?

Во-вторых, позволю себе спросить: разве на местах воровства меньше, чем в центре? И как это «больше-меньше» измерять? Где сравнительные исследования? Их нет и не может быть. Эта информация дискредитирует власть и поэтому закрыта от ученых. Закрыта и от Лапина, и от Паина, и от Давыдова. Закрыта ото всех.

Поэтому я думаю, что мы, обществоведы, вырабатывая рекомендации относительно преодоления тех же бюрократических барьеров, должны двигаться в ином направлении. И прежде всего задать себе вопрос: откуда берутся такие барьеры? От плохих чиновников и неправильных законов? Так что же, заменить? Издать правильные законы, усилить контроль, поставить везде честных и квалифицированных людей и все изменится? Кадры решают все?

Да нет, ничего не изменится, пока мы не начнем изучать психический строй личности. Или то, что можно назвать «потребностью души». Или ментальностью. Или культурой.

Мы ничего не поймем в нашей реальности, если не будем пытаться обнаружить зазор между потребностью в старом и потребностью в новом. Мы должны в этот зазор залезть. Но не с тоской по традиции, не с ностальгией по умершему и не с задачей реанимировать всю эту архаику, пусть и в модернизированном виде. И не пытаюсь механически сложить «остатки традиции», как предлагает Эмиль Абрамович, с некоей новизной. Мы должны попытаться понять, как в этом зазоре — сложном смысловом пространстве «между» — сформировать новое основание культуры. И только поняв логику формирования такого нового основания, мы, опираясь на это знание, можем приступить к поиску адекватной меры синтеза «остатков традиции» и инновации. А так, как предлагает докладчик, моему, ничего не получится.

Кстати, его методологии противостоит, как мне кажется, методология Игоря Клямкина, предложенная на предыдущем семинаре. Он, напомню, сказал: «Есть три фактора, используемые в той или иной степени для консолидации любого государства: сила, вера и закон. Истолкование роли этих факторов и их различные комбинации и определяют, в конечном счете, характер государств и цивилизаций. Так вот, в российском милитаристском государстве главным системообразующим фактором со времен послемонгольской Московии выступала сила, а два других фактора ее обслуживали».

Я с этим согласен. Здесь мы видим уже совершенно иной способ мышления...

Игорь Клямкин:

Не понимаю, в какой связи вы это вспомнили. Как это соотносится с тем, что написал Паин, и с вашей критикой его доклада?

Алексей Давыдов:

Очень даже соотносится. Потому что я хоть с вами и соглашаюсь, не могу не отметить, что и вы пытаетесь обойтись без понятия «ментальность».

Откуда появилось на Руси православие? Из потребности русского человека в этом типе религии. И киевские князья сделали все, чтобы такой запрос удовлетворить.

Откуда взялся на Руси главенствующий статус силы и подчиненный статус закона? Опять же из потребности русского человека в таком соотношении. И русские князья с помощью татар опять-таки сделали все, чтобы эту потребность удовлетворить.

Так что, хотим того или нет, но мы опять упираемся в ментальность. Именно она формирует и социальные институты, и экономику, и политику. Именно она формирует корыстных и бескорыстных чиновников, хороших и плохих президентов, правильные и неправильные законы. Именно она способствует развитию страны или толкает ее к самоубийству.



Игорь Клямкин:

«Не рискну утверждать, что для модернизации в конечном счете окажется лучше — сохранившийся культурный традиционализм, как, например, в бывших советских республиках Средней Азии, или его размытость, как в России или Украине»

Спасибо, Алексей Платонович. В конце своего выступления вы еще больше поколебали мою веру в познавательное всеисие понятия «ментальность». Откуда известно, что у жителей Киевской Руси, называемых вами русскими, была ментальная потребность в православии? Известно, насколько знаю, другое, а именно, что большинство тогдашнего люда крестили принудительно. А насчет потребности в незаконной силе, которую Рюриковичи удовлетворяли с помощью татар, не знаю, что и сказать. Еще до монголов, кстати, князья, пришедшие из Киева, покорили финно-угорские племена на территории, которая потом стала называться Московией. И что, у этих племен была ментальная потребность в том, чтобы подчиниться чьей-то силе и платить ей подати? Если следовать этой методологии, то и различие исторических судеб двух Корей тоже объясняется исходным различием ментальных потребностей.

Очень много вопросов, Алексей Платонович, вызывает ваше яркое выступление. Хорошо бы к ним в наших будущих дискуссиях вернуться. Пока же воспользуюсь своим правом высказаться по другим обсуждавшимся проблемам.

Прежде всего, хочу, как и обещал, отреагировать на выступление Андрея Пелипенко, а именно на его соображения относительно кризиса западной цивилизации и присущего ей типа культуры. В отличие от Паина, рассматривающего этот кризис как временный, он интерпретирует его как необратимый кризис упадка. Строго говоря, ни одна из двух точек зрения не доказуема, и это, конечно, надо иметь в виду, когда мы рассуждаем о судьбах Запада.

Обе они основываются на абстрактных макроисторических схемах мирового развития. Паин, насколько понимаю, исходит из того, что это развитие ведет в конечном счете к планетарному утверждению принципов либеральной демократии, сопровождающемуся трудностями и откатами, но тем не менее безальтернативно. Пелипенко же, напротив, руководствуется соображением о неизбежности появления такой альтернативы, хотя ее реальные контуры в его размышлениях почти не просматриваются. Это тоже макроисторическая схема, только еще более абстрактная, еще менее подтверждаемая эмпирически, чем либеральная.

Я не склонен апеллировать ни к одной из двух схем, а в отношении кризиса, переживаемого Западом и его культурой, предпочитаю позицию интеллектуальной сдержанности. Мне недостаточно приведенных Паиным доказательств того, что кризис этот ситуативен и преходящ. Но аргументы Пелипенко в пользу его смертельности и неизбежности смены западного цивилизационного лидерства каким-то иным, выстроенные поверх эмпирики, ничего, по-моему, не доказывают тоже.

Об упомянутой Андреем Анатольевичем китайской альтернативе западной цивилизации говорить, как мне кажется, пока не приходится. И не только потому, что альтернатива эта сегодня окрашена в коммунистические цвета, а о том, какой она будет завтра, мы ничего определенного сказать не можем. В Китае сосуществуют, накладываясь друг на друга, разные стадии цивилизационного развития — аграрная, индустриальная и постиндустриальная, и я не понимаю, почему правомерно утверждать, что Китай сможет безболезненно решить вытекающие отсюда проблемы...

Игорь Яковенко:

Это уж точно, утверждать это нет оснований.

Игорь Клямкин:

А раз так, то не выглядят убедительными и прогнозы, согласно которым Китай сможет сменить Запад в роли цивилизационного лидера. Не могу представить в этой роли и Индию с ее кастовой системой и прочими особенностями, которые вряд ли позволят ей претендовать на утверждение новых универсальных принципов мирового жизнеустройства. К тому же пока культуры этих стран демонстрируют в лучшем случае разве что креативную адаптивность к тому, что создано другими. Но для мирового лидерства этого, полагаю, недостаточно.

Моя сдержанность в оценке глубины культурно-цивилизационного кризиса Запада обусловлена и тем, что в констатации необратимости этого кризиса мне слышатся отзвуки отечественной традиции мышления, возникшей в XIX веке, ставшей официальной идеологией в веке XX и сохраняющейся до сих пор. О «дряхлении», «загнивании» и «умирании» Запада в России — и до Шпенглера, и после него — наговорено столько, что уже одно это понуждает к предельно тщательному взвешиванию такого рода оценок и прогнозов.

Я отдаю себе отчет в том, что Андрей Пелипенко этой традицией не руководствуется, равно как и в том, что альтернативу Западу он, в отличие от ее приверженцев, ищет и находит не в России, а в других незападных странах. Но само наличие такой традиции и ее живучесть понуждают меня выставлять повышенные требования к аргументации, касающейся тезиса о самоисчерпании западной цивилизации. Не стоит, по-моему, спешить хоронить то, что еще не умерло, и умирать совсем даже не настроено, хотя, как и все живое, не застраховано от болезней — в том числе и тяжелых.

А насчет того, что при таком пессимистическом прогнозе относительно Запада и его культуры мы оказываемся без цивилизационного ориентира, я с Андреем Анатольевичем согласен. Но что это означает? Это означает, что мы, хотим того или нет, оказываемся вынужденными принять и идеологию «особого пути» России при отсутствии внятного представления о том, к какой цели он должен ее привести. Если Западу как ведущему историческому субъекту суждено сойти с исторической сцены, то какой смысл осваивать выработанные им культурные ценности, о чем на всех наших семинарах говорит Евгений Ясин? И тип культуры, к чему он призывает, тогда менять не надо. Потому что менять становится не на что. Контуры прогнозируемой Андреем Анатольевичем «новой естественности», которой предстоит подвести окончательную черту под логоцентризмом, пока не просматривается. Что же остается? Менять российский тип культуры на китайский либо индийский? Боюсь, что при таком подходе острейший дефицит проектности, свойственный этой культуре, обернется вымыванием из нее духа проектности как такового.

Теперь — непосредственно о докладе Паина. Мне показалось важным его наблюдение о слабой традиционности российского социума. О том, что традиционная культура в стране разрушена. Но если это так, то что возникло или возникает на ее месте? Наталья Тихонова предлагает свой ответ на этот вопрос. Возникает и быстро развивается, говорит она, культура утилитаризма. Я с этим спорить не стану, потому что мой ответ не противостоит ответу Натальи Евгеньевны, а находится в иной смысловой плоскости.

Мне представляется, что на месте традиционной культуры в России образовалась культура атомизированных индивидов, ориентированных исключительно на себя и свою семью и утративших представление об общем интересе на всех уровнях — групповом, территориальном, государственном. Это и проявилось в данных социологов, приведенных в докладе Эмиля Абрамовича. В данных о том, что Россия выделяется в Европе самыми низкими показателями ценности

коллективизма, готовности к добровольной ассоциированной деятельности, взаимного доверия между людьми и уважения к правилам и нормам — как формальным, так и неформальным.

Это интересный культурный феномен, природа которого нуждается в осмыслении. Думаю, что корни его надо искать как в советском, так и досоветском прошлом. Да, в России был локальный коллективизм сельских общин, но на другие уровни общественной организации он не распространялся, понятие об общем интересе, выводящее сознание за пределы общины (и, соответственно, понятие о гражданственности) в культуре отсутствовало. Отсюда и такое явление, в докладе тоже упоминаемое, как русский анархизм. И в интеллектуальном его проявлении (достаточно вспомнить о Бакунине и Кропоткине), и в проявлении массовом, низовом — я имею в виду получившее широкий размах противогосударственное движение «зеленых» в годы Гражданской войны.

Советский режим обуздал эту стихию, разрушив локальный общинный коллективизм и трансформировав его в государственный. Это был коллективизм нового и особого типа. Он основывался, с одной стороны, на тотальной атомизации населения в процессе беспрецедентной по темпам урбанизации, а с другой — на не менее тотальной милитаризации жизненного уклада, насаждавшей в стране атмосферу «осажденной крепости».

Эмиль Паин:

Вы говорили о милитаризации и на предыдущем семинаре, что вызвало тогда много вопросов...

Игорь Клямкин:

И продолжу этот разговор в своем будущем докладе. Пока же мне важно подчеркнуть следующее. Если формула сталинского коллективизма — «атомизация плюс милитаризация», то что могло получиться после того, как началась после-сталинская демилитаризация? Получиться могло только то, что описано, со ссылками на социологов, в докладе Эмиля Абрамовича. Или, как говорит в других аудиториях Вадим Межуев, могло получиться «массовое общество, проскочившее стадию гражданского».

Но что все-таки означает такое состояние общества, скрепленного на скорую руку нынешней «вертикалью власти», опирающейся на инерционную предрасположенность значительных слоев населения к авторитарному правлению?

Евгений Ясин:

Скорее на готовность имитировать такую предрасположенность, имитировать служение...

Игорь Клямкин:

Если я имитирую предрасположенность чему-то служить, то тем самым признаю, что в моих глазах это что-то себя не изжило, и я почитаю за лучшее к нему приспособливаться. Но что же все-таки означает такое состояние общества? Означает ли оно кризис упадка российского социума, как считает, например, Андрей Пелипенко? Или в этом атомизированном состоянии постепенно вызревают предпосылки развития, предпосылки модернизации, как полагают Михаил Афанасьев и Наталья Тихонова?

Для меня эти вопросы остаются пока открытыми. Существуют страны, в которых ценности модернизации более или менее органично и продуктивно соче-

таются с ценностями традиционной культуры, о чем лишний раз напомнил нам тот же Афанасьев. Но существуют и такие, где эта культура модернизацию отторгает, как было, кстати, и в России времен Столыпина.

Кризис культуры и есть в таких случаях не что иное, как проявление несовместимости традиции и инноваций. Тогда-то и появляются симулякры, переодевающие модернизацию в квазитрадиционные одежды, о чем пишет Паин. Но успехов на этом пути пока не так уж и много. И потому, повторяю, я не рискну утверждать, что же для модернизации лучше — сохранившийся культурный традиционализм, как, например, в бывших советских республиках Средней Азии, или его размытость, как в России или в Украине.

Рассуждая чисто теоретически, можно прийти к выводу, что, чем слабее традиционность, тем шире у элиты коридор возможностей для инициирования модернизации...

Михаил Афанасьев:

Как и возможностей удерживать население в атомизированном состоянии, способствуя тем самым его деградации...

Игорь Клямкин:

Да, это так.

Алексей Давыдов:

И возможностей возрождать на новый лад старую общинную традицию в виде криминально-теневых сообществ...

Игорь Клямкин:

И это тоже так. Но это снова и снова возвращает нас к вопросу о качестве постсоветской российской элиты. В отличие от элит стран Восточной Европы, она не выводила население из кризиса атомизации, а консервировала его в своих интересах. А в этих странах традиционная культура, если понимать под ней культуру крестьянскую, тоже была разрушена в ходе форсированной индустриализации и урбанизации. И демократически-правовой модернизации это не только не помешало, но, быть может, и способствовало. В России же элита по типу своей культуры оказалась не соответствующей открывающимся перед ней возможностям институциональных преобразований. Она была готова лишь к тому, чтобы восстановить архаичный персоналистский способ правления, апеллируя при этом к авторитарной культурной инерции населения и ссылаясь на его «неготовность к демократии».

Я не думаю, что в начале 1990-х годов россияне были готовы к ней меньше, чем болгары или, скажем, румыны. Не склонен я также утверждать, что в какой-либо из посткоммунистических стран такая готовность была стопроцентной. Но она формировалась там демократически-правовыми институтами, учреждение которых инициировалось посткоммунистическими элитами.

Могут ли институты влиять на культуру? Алексей Давыдов отвечает: нет, не могут, так как институты таковы, какова культура. Опыт Восточной Европы показывает: да, могут. И мне лично не очень понятно, каким образом культура населения заставила российскую политическую элиту в начале 1990-х годов расколоться на две враждующие группировки вместо того, чтобы договариваться о демократически-правовых правилах игры и выстраивать соответствующие им институты...

Михаил Афанасьев:

Могут то могут — я имею в виду возможность влияния институтов на культуру. Только кто эти институты будет у нас создавать?

Игорь Клямкин:

Если нет такого политического субъекта (а его и в самом деле нет), то для начала должен появиться субъект интеллектуальный. Пока он задачу системной институциональной модернизации перед обществом не выдвинет и пока проект такой модернизации не предложит, политический субъект, пользующийся поддержкой этого общества, вряд ли и возникнет. Я имею в виду не призывы к установлению политической конкуренции, созданию свободных СМИ и независимого суда, а проект конкретный, в котором должно быть детально описано, как должны быть устроены различные институты демократически-правового государства. А ведь до сих пор ничего такого у нас нет...

Вадим Межуев:

Вы возвращаете нас в эпоху Просвещения...

Игорь Клямкин:

Если у нас проект той эпохи, предполагающий верховенство рациональности и права, до сих пор не реализован, то это для России не возвращение, а движение вперед. В XVIII веке русская общественная мысль тоже вдохновлялась идеями, заимствованными у французских просветителей. Но потом под воздействием катаклизмов Французской революции и последовавших за ней событий отечественные интеллектуалы стали от этих универсальных идей отходить, противопоставив им вслед за немецкими романтиками отечественную культурную самобытность. А другие русские мыслители стали увлекаться гегелевским историческим объективизмом, что вело их к мысли о разумном «примирении с действительностью». С тех пор в стране много чего произошло, а мы все еще пребываем в состоянии интеллектуального застревания между этими тремя парадигмами.

Вадим Межуев:

А нам нужен просветительский проект?

Игорь Клямкин:

Да, но в более конкретном, чем у мыслителей XVIII века виде. И опыт посткоммунистической Восточной Европы, целенаправленно и последовательно, в течение целого ряда лет, учреждавшей европейские институциональные стандарты, здесь может быть хорошим ориентиром. Но не более того — собственное творчество он не заменит.

На этом я заканчиваю и предоставляю слово Эмилю Паину для завершения дискуссии.

Эмиль Паин:

«Можно ли ожидать роста активности россиян, если им постоянно внушают, что их менталитет, культура и история так устроены, что не дают никаких надежд на улучшение жизни?»

В ходе обсуждения моего доклада выявилось несколько принципиальных расхождений во взглядах, а также ряд недоразумений. Начну с принципиальных разногласий.

**О пользе восхождения от абстрактного к конкретному.** Оттолкнувшись от слов Вадима Михайловича Межуева: чтобы понять явление, сказал он, нужно посмотреть на него с высоты птичьего полета. Ну что же, такой метод действительно может быть полезен для решения некоторых задач, например для выявления контуров поселений. Однако если вам нужно разглядеть трещину в здании, то лучше к нему приблизиться, а иногда даже воспользоваться прибором для инфракрасного анализа.

К сожалению, такое разнообразие выбора есть лишь у естествоиспытателей. У обществоведа нет ни лифта, ни самолета, чтобы подняться вверх, ни микроскопа, чтобы заглянуть вглубь. Он может лишь отойти назад и посмотреть на явление издали, а такой взгляд зачастую приводит к искажениям картины реальности. В детстве меня возили в Коктебель и показывали гору с профилем Пушкина. У меня даже есть фотография, где я заснят на фоне этой горы. Когда я подросток, то на корабле подплыл к тому месту, где должна была быть гора. Оказалось, что никакой горы нет, а есть совокупность скал, удаленных друг от друга на значительные расстояния, но издали кажущихся неким единым объектом.

Примерно таким же обманом зрения, такой же малосодержательной абстракцией я считаю значительную часть явлений, объединяемых культурологами во вневременные цивилизации. Написал об этом в докладе и повторю еще раз: культурных различий между католиками-австрийцами и католиками-эквадорцами больше, чем сходства. Даже если выделить особую латиноамериканскую подгруппу католической цивилизации — это я Игорю Яковенко отвечаю, — проблема не исчезает, поскольку культурные различия между жителями Гаити и, скажем, Уругвая также огромны. Да и внутри многих стран этого континента, особенно в регионах, в которых сохранились зоны расселения индейских племен, их отличия от потомков европейских иммигрантов весьма заметны.

Подобный же обман зрения возможен и при анализе больших исторических циклов, когда из поля зрения выпадает специфика конкретных и весьма существенных этапов развития. Игорь Григорьевич Яковенко не согласен с моим объяснением природы взрыва традиционализма в последней трети XX века. Он объясняет его перманентным расширением зоны модернизации и вовлечением в нее новых субъектов культуры. Однако модернизация расширяла свои границы с XVIII века. Но при этом 200 лет такой процесс сопровождался навязыванием неопитам вестернизированных образцов поведения, а вот в конце XX века стратегия стран пионерной модернизации *изменилась* и стала приспосабливаться к местным культурным условиям, что привело в значительной мере к сдаче завоеванных ранее позиций под натиском архаичных культурных норм.

Я считаю очень важным обратить внимание на этот исторический завиток, а также на еще более свежие веяния. В начале XXI века появилась новая тенденция: в ряде наиболее развитых стран мира происходит переход от экстенсивной модернизации к интенсивной с использованием экономики знания. Такая экономика не стремится выносить свои базовые производства во внешний мир. И даже этот, пока еще весьма ограниченный опыт уже оказывает влияние на культурный климат мира. Многие страны догоняющего развития, в том числе и Россия, потихоньку отказываются от стратегии сохранения девственной самобытности и вновь возвращаются к стратегии подражания лидерам. В строящемся потешном полку, в Сколково, собираются, как во времена Петра, завозить живых носителей западного культурного опыта — новых Лефортов, но уже от науки и техники.

**О сущности и природе традиций.** Алексей Платонович Давыдов возражает против моего утверждения, что без социальных институтов — скажем, семейных, соседских, общинных — не может транслироваться народная традиция. По его



мнению, ментальность сама себя воспроизводит. На мой взгляд, такое представление соответствует не столько научной, сколько религиозной традиции, согласно которой душа способна существовать без тела, в данном случае — социального. Такая трактовка меня не устраивает. Я не могу понять рассуждений о вечной ментальности без объяснения причин и механизмов ее трансляции. О ментальности, которая передается каким-то непонятным образом — то ли с кровью, то ли с запахами, то ли бог знает с чем, и почему-то сохраняет при этом устойчивость.

Община умерла, говорит уважаемый Алексей Платонович, а общинная ментальность сохранилась. Например, в мафиозном Политбюро. Но такое утверждение само требует весомых доказательств. На мой взгляд, Политбюро совсем не традиционно. Это типичный конструктор, и уж точно не продукт народного творчества.

Сами термины: Политбюро, ЦК, ЧК, ЦИК, ВСНХ и подобные им — не русские и даже не соответствуют принципам традиционного русского словообразования. Эти институты и их диковинные обозначения создавались большевистской элитой, исходя из ее конкретных интересов, в том числе и для подавления культурных традиций, для замены традиционной религии новой, большевистской. Устойчивость этих новых институтов в немалой мере была связана как раз со слабостью русской народной традиции. В тех же районах бывшей Российской империи, где традиционные отношения были сильнее, проявлялось и большее сопротивление как приживлению новых терминов, так и самим институтам, которые этими терминами обозначались.

**О сущности и роли конструирования традиций.** На этот момент я обращаю внимание не столько потому, что мои суждения на сей счет оспаривались, сколько потому, что не было проявлено, на мой взгляд, достаточного интереса к анализу сущности и роли данного явления. Конструирование традиций, вероятно, существовало издревле, параллельно с их трансляцией. Исторически могло изменяться соотношение между конструированием и трансляцией в пользу первого. Такое конструирование позволяет объяснить многие явления, кажущиеся загадочными, например, возрождение ранее забытых языков.

Мы не знаем, как и почему возрождались языки тысячи лет назад, но зато хорошо знаем, как это произошло 62 года назад, когда было воссоздано государство Израиль и реанимирован мертвый язык. Вот уж в этом случае никто не скажет, что язык сам себя оживил, потому что на это были направлены огромные усилия государства. Была создана специальная технология, и при этом распространение языка первоначально шло не традиционным путем: не отцы учили детей языку, а молодежь, дети учили отцов.

Но если мог быть восстановлен мертвый язык, то почему же Игорь Клямкин считает таким уж странным мое утверждение о возможности реконструкции некоторых русских традиций, ныне в значительной мере подорванных? В культуре ничего не исчезает навечно, все складывается и может быть восстановлено. Но при одном условии. Традиция может быть восстановлена только в том случае, если идея такого восстановления замкнута на какие-то *социальные интересы*.

А теперь еще об одном виде обнаружившихся в ходе дискуссии разногласий — **разногласий по недоразумению**.

Я полагаю, что таким недоразумением была прежде всего полемика со мной Михаила Николаевича Афанасьева. Не знаю, почему он решил, что я считаю постиндустриальную экономику венцом пути, конечной остановкой, раем на земле или чем-то в этом роде. Ничего такого в моем докладе нет, а саму идею конечного пункта истории я не разделяю.

Не меньшим недоразумением выглядит спор со мной Михаила Николаевича о роли традиций в процессе модернизации. В данном отношении у меня было два основных оппонента на этом семинаре. Один, Алексей Давыдов, считает меня защитником традиций, а другой, Михаил Афанасьев, почему-то убежден в том, что я противник традиций. Поскольку доклад один, а мнения по отношению к нему диаметрально противоположны, то можно предположить, что проблема не в тексте, а в его интерпретации.

Мои оппоненты, на мой взгляд, используют один термин для трех разных явлений, а именно: для традиции как механизма трансляции, для описания архаичных обществ и, наконец, для традиционализма как идеологии, обосновывающей неистребимую традиционность российского народа. Мое же отношение к этим трем явлениям не одинаково. Я противник традиционализма как идеологии, совсем не поклонник архаичных обществ, но признаю традиции как чрезвычайно важный механизм социального и политического развития. Кстати, именно такой подход вытекает из теории неомодернизма, которая возникла в дискуссии с классическими версиями теории модернизации.

Я кивал Афанасьеву, соглашаясь с тем, что я сторонник этой теории, но я категорически возражаю против ее оценки Михаилом Николаевичем как якобы направленной против традиций. Более того, именно неомодернизм выдвинул тезис об их, традиций, модернизационном потенциале! Именно в рамках этой теоретической школы было доказано, что новые гражданские институты вырастают из институтов традиционных, а если таковые разрушены, то новые институты демократии и гражданского общества не приживаются.

Вот и я тоже сторонник синтеза традиций и инноваций. Но при этом я пытался показать, что на большей части России отношения традиционной коллективности и механизмы их трансляции подорваны или чрезвычайно ослаблены. Это создает большие проблемы для укоренения новых демократических традиций, немислимых в полностью атомизированном обществе, не готовом к солидарному действию. Поэтому я ратую за попытки реконструкции каких-то институтов традиционной коллективности, семейных или соседских, а может быть, и религиозно-приходских (пока не знаю, каких) для создания предпосылок нового коллективизма.

Не исключено, однако, что в качестве социально-культурного плацдарма для модернизации может быть использована и слабая традиционность — в той мере, в какой она создает предпосылки для высокой инициативности. Есть исследования, которые указывают на следующую зависимость: в регионах России с высоким уровнем сохранности народных традиций слабее приживаются почти любые виды инноваций — как технических, так и политических. В менее традиционализированных районах приживаемость инноваций выше. Однако здесь могут возникнуть проблемы Кондопоги, Магадана, Комсомольска-на-Амуре и других городов с высоким оборотом населения, где при отсутствии традиционного социального контроля высока вероятность девиантного поведения.

И последнее. Я полагаю, что наибольшие преграды для модернизации России связаны не столько с тем, в какой степени в ней сохранилась и в какой степени разрушена традиционная культура, сколько с психологией безнадежности, парализующей социальную активность населения. Наталья Евгеньевна Тихонова говорила о безнадежности в геополитическом плане: зачем, мол, нам модернизация, если на мировом рынке все возможные для России ниши уже заняты? Но еще выше уровень безнадежности в сфере внутренней политики: результаты

выборов считаются заранее предрешенными, политические перемены маловероятными, КПД гражданских институтов чрезвычайно низким...

Можно ли ожидать роста активности россиян, если при всем этом им еще и постоянно внушают, что их менталитет, культура и история так устроены, что не дают никаких надежд на улучшение жизни? В таких условиях низкая политическая и гражданская активность большинства российского населения не требует объяснений с позиций, оценивающих степень их традиционности. Ведь именно рациональный человек понимает: зачем тратить усилия при абсолютной безнадежности какой-то затеи?

Мой вывод: тот, кто хотел бы модернизации России, должен был бы в первую очередь каким-то образом содействовать преодолению психологии безнадежности, парализующей веру в возможность улучшения жизни собственными силами.

**РЕПРЕССИВНАЯ ТРАДИЦИЯ**  
**Обсуждение доклада Игоря Яковенко**  
**«РУССКАЯ РЕПРЕССИВНАЯ КУЛЬТУРА**  
**И МОДЕРНИЗАЦИЯ»**

Игорь Клямкин:

Доклад Игоря Григорьевича Яковенко «Русская репрессивная культура и модернизация» дает нам хорошую возможность продолжить обсуждение одной из ключевых проблем, поставленных в докладе Эмиля Паина, которая вызвала острую дискуссию. Речь идет о том, правомерно ли считать современное российское общество и его культуру обществом и культурой традиционного типа. Эмиль Абрамович, как вы помните, против этого возражал, настаивая на том, что Россия — страна с разрушенной традиционностью. Но с ним, как вы тоже, наверное, помните, согласились не все.

Текст Яковенко — это, на мой взгляд, развернутое возражение Паину. Игорь Григорьевич вычленяет в традиционной культуре такое ее качество, как репрессивность, и доказывает, что в данном отношении российское общество остается преимущественно традиционным. И, соответственно, представляет собой общество, ментальность которого противится модернизации. Насколько обоснованны и убедительны выводы докладчика, нам и предстоит обсудить.

Не избежать нам, думаю, и разговора о том, оправданно ли вообще столь жестко, как делает Игорь Григорьевич, соотносить феномен репрессивности с традиционным типом культуры. У меня лично на сей счет есть вопросы, и я их докладчику задам. Но как бы то ни было, перед нами интересный текст, привлекающий внимание к малоисследованной теме. Теме, которая, по-моему, органично вписывается в общую тематику нашего семинара. Ведь если мы все признаем, что российская культура пребывает в состоянии кризиса, то он должен каким-то образом сказываться и на репрессивной составляющей этой культуры.

Игорь Яковенко,

ПРОФЕССОР РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО ГУМАНИТАРНОГО УНИВЕРСИТЕТА

**РУССКАЯ РЕПРЕССИВНАЯ КУЛЬТУРА И МОДЕРНИЗАЦИЯ**

Модернизация происходит в мире уже несколько веков и очевидным образом превращается в фактор глобального развития. Осмысливая прихотливый и многообразный исторический опыт, развивается и модернизационная теория. И при всем разнообразии векторов движения теоретической мысли можно выделить общую тенденцию: осознание значимости фактора культуры.

Перипетии догоняющей модернизации, разворачивающейся по всему миру, указывают на ключевой характер устойчивых культурных традиций. Экономисты, политологи, демографы убеждаются в простой истине: проблема модернизации во многом упирается в культуру. Качественные характеристики ее конкретных форм не производны от некоей отсталости — откуда она, отсталость, в том или ином случае взялась, если все мы произошли от Адама и Евы? Эти характеристики

являются фундаментальной данностью, определяющей как исторические судьбы стран и народов, так и реалии современного развития.

Конечно, это положение не следует трактовать фаталистически. Как и все в нашем мире, культуры не вечны. Они существуют до тех пор, пока позволяют воспроизводиться сообществам их носителей. В тот момент, когда культурная традиция утрачивает историческую адекватность и становится фактором, задающим схождение ее носителя с исторической арены, она вступает в более или менее болезненные процессы трансформации.

Сложность и болезненность этих процессов требует от субъекта модернизации, т.е. от политической и интеллектуальной элиты страны, учета фактора устойчивости культуры. В противном случае возможны рецидивы, когда временная победа традиционалистской реакции приводит к необратимым потерям и загоняет общества в исторические тупики. Это во-первых. А во-вторых, возможно затухание модернизационного импульса. В таком случае усилия реформаторов неизбежно тонут в вязкой среде, а диктатуры развития фатальным образом порождают застой.

К существенным характеристикам отечественной культурной традиции относится ее репрессивность. Между тем в силу ряда ценностных aberrаций данный аспект выпадает из поля теоретической рефлексии. О репрессивности русской культуры говорится разве что на уровне эссеистики. Между тем это существенная грань не только русской, но и любой традиционной культуры, имеющая самое прямое отношение к проблеме модернизации России.

Проблемное пространство, вырастающее из соотношения понятий «культура» и «репрессия», достаточно последовательно разрабатывалось гуманитарным знанием XX века. Что же касается анализа отечественного материала, то здесь обращения к названной теме по преимуществу носят эмпирически-описательный характер. Исследуются отдельные проявления репрессивности, сферы или пространства ее реализации. Но целостно, т.е. как явление, лежащее в основаниях нашей культуры, репрессия не рассматривается. Причина этого — конфликт вестернизированного и традиционного сознания. Мы живем в культуре, частично уже вестернизированной, и потому репрессию осуждающей, по крайней мере на уровне деклараций.

Для людей с подобной ценностной установкой отечественная репрессивная практика отчасти непостижима, а отчасти не признаваема в подлинном объеме, разнообразии, структурно-функциональной природе. Не признаваема как элемент социокультурного целого. Российская репрессивность интерпретируется не системно, а как проявление частных случаев, артефактов, печальных эксцессов или как результат влияния внешних сил (татары, большевики с их заемным марксизмом, рационализм бездушного Запада).

Признавая репрессивный характер традиционной культуры, носители ценностей исторической динамики осуждают репрессию. Однако как признание репрессивности, так и ее осуждение проговариваются скороговоркой. В этом содержится указание на серьезную проблему, с которой не может совладать сознание отечественных идеологов модерна. Ибо реальность мира репрессии слишком глубока и многослойна; к тому же она напрочь отрицает любые перспективы модернизации. Снять этот невротический комплекс, мучающий сознание российского интеллигента, можно, только исследовав саму реальность. Феномен традиционной репрессивности должен быть осознан в его социокультурной природе, соотнесен с процессами модернизации и вписан в контекст глобальной трансформации.

Репрессия относится к универсальным характеристикам сложно организованной жизни. Любые устойчивые сообщества, состоящие из автономных особей, существуют в контексте репрессивного насилия. Его необходимость вытекает из того обстоятельства, что эти отдельные особи, составляющие устойчивые самоподдерживающиеся сообщества, *наделены свободой*.

При всей очевидности того, что такое репрессия, имеет смысл определиться все же с самим понятием. Словари определяют репрессию (лат. *repressio* — «давление») как принудительные, карательные меры, применяемые государственными органами к отдельным гражданам. Выделим в этом определении два момента. Те, которые имеют отношение к интересующим нас общекультурным аспектам явления.

Исходное значение — давление, подавление чего-либо — описывает наиболее универсальное смысловое пространство понятия «репрессия». Она есть подавление чего бы то ни было вне зависимости от природы субъекта и объекта подавления. Подавление некоторых импульсов, процессов или тенденций соответствует целям субъекта репрессии и рационализируется им определенным образом. В конечном же счете репрессия работает на воспроизводство устойчивого социокультурного целого. Понятно, что репрессия неотделима от насилия, формы которого бесконечно многообразны. В результате такого насилия подавляются одни (нежелательные) импульсы и тенденции и формируются другие (требуемые).

Второй момент фиксирует репрессирующую инстанцию. В данном случае понятие «государство» есть конкретная форма надличностной всеобщей инстанции, выступающей субъектом репрессии. Однако подлинным ее субъектом выступает все же не государство, а вся социокультурная целостность, представляющая собой нерасторжимое единство общества и культуры.

Именно культура диктует людям (обществу) поведение, репрессирующее тех или иных нарушителей ее норм и ценностей. Обычное право, включавшее такие санкции, как самосуд, кровная месть, изгнание из рода, опиралось на вековую традицию, т.е. на культуру. Когда древневосточная толпа побивает камнями нечестивца, бросившего вызов базовым ценностям общества, мы имеем дело с репрессией, не имеющей отношения к государству. Я уже не говорю о таких случаях, когда мать шлепает ребенка, назвавшего бабушку «дурой».

Подчеркну: как и все в культуре, репрессия не может быть бесцельной или бессмысленной. Она преследует цель воспроизводства социальности и самой культуры.

### **Типология культур по отношению к репрессии**

Как известно, существуют три базовых способа побуждения человека к некоторому поведению — идеальное вознаграждение, материальное вознаграждение и наказание. Умные родители, зрелые педагоги, хорошие руководители гибко и эффективно сочетают поощрение (идеальное и материальное) и наказание. В результате каждый человек оказывается одновременно в поле всех обозначенных стимулов человеческой деятельности.

В каждой конкретной культуре эти стратегии варьируются в разных пропорциях. Существуют культуры сбалансированные, в которых соразмерно представлены все три механизма, и культуры, акцентирующие либо репрессию, либо вознаграждение. Все культуры (локальные цивилизации) можно расположить в некотором ряду таким образом, что в центре окажутся культуры более или менее сбалансированные, а на полюсах — те, что центрированы либо на репрессию, либо на вознаграждение.



Существует универсальный способ выявить ранг того или иного момента (тенденции, ценности, акцента) в любой культуре. Доминирующие в ней моменты всегда более разработаны, выделены и представлены в языке, искусстве, массовой культуре шире, нежели все остальное. А то, что в культуре дополнительно, маргинально, что в ней подавляется, представлено минимально. Оно предельно обобщено, табуировано к обсуждению, профанируется, не разработано.

Так, в культурах сбалансированных мир легитимных удовольствий и мир заслуженных страданий будут представлены более или менее соразмерно. Что же касается культур, акцентирующих один из полюсов, то там должен наблюдаться отчетливый дисбаланс. К примеру, культура, в которой появляется трактат «Камасутра»<sup>1</sup>, заведомо не принадлежит к центрированным на репрессии. Культура, в которой большими тиражами издаются гляцевые журналы, — культура позитивного вознаграждения, потребительски гедонистическая. Там же, где говорить об удобствах, благах, удовольствиях считается неприличным, — там культура мироотречная, антигедонистическая и репрессивная. Кроме того, культуры, тяготеющие к полюсам, включают в себя блок активного отторжения альтернативы. Она профанируется, объявляется безбожной либо варварской, изжитой историей человечества или стоящей на пороге катастрофы.

Репрессивная культура — это культура, акцентирующая наказание. Альтернатива ей терминологического обозначения в русском языке не получила, что само по себе показательно. Назовем ее культурой, центрированной на вознаграждении, или культурой поощрения.

Доминирование репрессии либо позитивного вознаграждения не относится к факультативным характеристикам. Акцент на репрессии или вознаграждении описывает один из значимых параметров культуры и носит системообразующий характер. Такое акцентирование задает многие составляющие социокультурного целого, порождая особые, присущие только данному типу культуры феномены и формируя специфические формы универсальных процессов.

Исходная модель государственности, отработанная на Востоке, характеризовалась высоким уровнем насилия. Ее исторически первичные формы базировались на редистрибуции, т.е. изъятии у производителя продуктов труда и распределении их на общие нужды. Основанная на редистрибуции социальная система характеризуется кастовой структурой общества и — в идеале — полным бесправием подданных. Сплошь и рядом инструментом исторической динамики оказывалась репрессия, подавлявшая отторгаемые практики и минимизировавшая воспроизводство человека, для этих практик органичного.

В течение тысячелетий цивилизация существовала бок о бок с догосударственной окраиной. История их сосуществования исключительно драматична. Один из сквозных исторических сюжетов — процесс интеграции варвара и архаика в государство и цивилизацию. Как правило, догосударственный человек вписывался в цивилизацию через институт рабства, который представляет собой один из самых репрессивных социальных порядков, созданных человеком.

Так сформировалось центрированное на репрессии традиционное общество, которое характеризует исключительная устойчивость. Возникнув однажды, репрессивная культура воспроизводится снова и снова, переживая революции, смены политических режимов, конфессий, первые этапы модернизационных преобразований. Трансформировать ее очень и очень сложно.

<sup>1</sup> Древний индийский трактат, посвященный сфере чувственной, эмоциональной жизни, вожделения и любви.

Репрессивная культура исторически первична. Однако с некоторого момента появляются общества, в которых акцент на репрессию последовательно снижается. Этот процесс идет вглубь и вширь. Начинается то, что называют «смягчением нравов». При этом общества, включившиеся в процессы такого смягчения, оказываются лидерами исторической динамики. Они расширяются пространственно, растут численно, опережают других в технологическом и экономическом развитии. В то время как зоны, в которых отстаивают практики и идеалы репрессии, последовательно сужаются, маргинализуются, утрачивают историческую перспективу.

Центрированные на вознаграждении культуры также высоко устойчивы. За ними стоят система норм и ценностей, религиозное мироощущение, искусство, формы общественной и личной жизни, политическая культура, устойчивый тип личности. Вопреки мифологии, постоянно рождающейся в лоне репрессивных культур, культуры поощрения более эффективны и исторически агрессивны. Им свойственно не только самосохраняться в конкурирующем с ними мире, но и широко транслировать собственную систему ценностей, навязывать ее аскетически-репрессивному миру традиции, медленно и неуклонно размывая этот мир.

Под некоторым углом зрения драма последних двух веков мировой истории может быть рассмотрена как *конкурирующее столкновение мира репрессии с миром, центрированным на вознаграждение*. Это столкновение обостряется, охватывает все более широкие пространства, выходит на глобальный уровень, двигает регулярные армии и сети террористических организаций, превращаясь в один из решающих факторов современности.

### **Репрессия в русской культуре**

Процессы модернизации разворачиваются на российских просторах более трех веков. Однако модернизация в стране не завершена, Россия не стала имманентно динамичным обществом. Крах коммунистического эксперимента и два десятилетия постсоветского развития свидетельствуют об этом неопровержимо. Российское общество и его культура находятся в зоне исторического перехода. Пласты сознания и социальные феномены, принадлежащие традиции, взаимопереплетены с сознанием и социальностью, характерными для современного динамичного общества. В этом — двойственность и внутренняя противоречивость современной России.

Культура модерна и традиционная культура кардинально различаются своими основаниями, но при этом российская действительность одновременно задается этими разноприродными сферами. Отдавая себе отчет в такой двойственности, надо тем не менее иметь в виду, что русская культура все еще относится к классу культур репрессивных, характерных для обществ традиционного типа. Она остается репрессивной в той степени, в какой российская реальность сохраняет традиционные основания. Да, мы находимся внутри процесса исторической динамики: доля традиционного в нашей культуре последовательно снижается. Однако традиционные структуры сохраняются, размываясь очень и очень медленно, а по временам демонстрируя и тенденцию к самовосстановлению.

В русской культуре функции репрессии носят универсальный характер. Она формирует внутренний мир человека, дает ему модели понимания мира — как земного, так и небесного. Репрессия позволяет ориентироваться в социальном космосе, задает нормы и ценности, стратифицирует общество, обеспечивает борьбу с хаосом. Она входит как существенный момент в семейные отношения, пронизывает собой воспитание, образование, оформляет отношения к сакральным

и трансцендентным сущностям. Какие-то из этих функций сохранились в большей степени, какие-то — в меньшей, какие-то — почти исчезли. Но говорить о трансформации культуры в целом не приходится.

Одним из базовых языков русской культуры по-прежнему является насилие. На этом языке властная иерархия говорит с подвластными. Во все времена российский обыватель чутко фиксирует, кого и за что Власть карает, а кого — прощает и милует. Понимание этого реестра служит руководством к действию. Для людей, сложившихся в лоне такой культуры, репрессия — это воздух, которым они дышат. Земное притяжение, в поле которого они существуют. Небо, под которым они ходят.

Будучи инерционным продолжением традиционного общества, российская репрессия — одновременно средство и воспроизводства, и сохранения традиционного универсума. Такое воспроизводство и сохранение обеспечивается благодаря тому, что отечественная репрессия по преимуществу носит *личностный* характер. Как известно, именно традиционное аграрное общество характеризуется отношениями личной зависимости между людьми. А потому и репрессия в таком обществе личностна: некоторый субъект, носитель иерархического начала репрессирует другого, подчиненного (или подчиняемого), и эта репрессия служит установлению либо поддержанию отношений личной зависимости.

Итак, личностная репрессия — важный механизм воспроизводства традиционного общества и, в качестве его разновидности, современного российского общества. С одной стороны, она противостоит его распаду. С другой — блокирует нарастание субъектности широких масс населения, препятствует формированию автономной личности и складыванию целостного универсума, конституированного автономным субъектом. Эта, последняя, функция репрессии обретает особое значение на этапе угасания и исторического снятия традиционно-репрессивного целого. То есть на том этапе, который переживает сегодня Россия.

Понятно, что культура, акцентирующая репрессию, принципиально неправова. Потому что репрессия эта имеет своим источником ничем не ограниченный акт воли властителя. Его чистое усмотрение переживается российской традицией как значимый атрибут «нашей», т.е. традиционной и сакральной, власти. Именно это имел в виду Ричард Пайпс, определяя Россию как «патримониальное государство».

Персоналистичный характер репрессии снимается тогда, когда умирает практика избирательного применения норм закона, а значит, исчезает начальственное усмотрение. Поскольку законы и подзаконные акты в России в суммарном выражении принципиально невыполнимы и подавляющая часть населения их нарушает, практика избирательного применения карающих норм составляет главный ресурс (устрашения, господства, подчинения) российской власти.

В модернизированном или исходно правовом обществе репрессия носит *безличный* характер. Человека осуждает безличный закон, действие которого реализует не менее безличная государственная машина. Репрессия не вытекает из усмотрения «важной персоны», а служит поддержанию абстрактного, лишенного личностного наполнения закона. *Nothing personal — just business.*

### **Репрессия, неравенство, властные отношения**

Репрессия есть наиболее выпуклое, исторически первичное и коренящееся в зоосоциологии *выражение неравенства*. Мир репрессии — мир неравенства. Это его фундаментальная характеристика. Субъект и объект репрессии неравноценны, неправоправны, а на некотором уровне и неравноприродны, разнокачественны.

В сознании человека репрессивной культуры идеи равноправия нет и не может быть. Любая претензия со стороны потенциального объекта репрессии на равные права прочитывается как безосновательная претензия на статус субъекта репрессии, ибо равноправия в принципе не существует. Репрессия рассматривается как главный атрибут статуса. Знаки репрессии — знаки власти (здание тюрьмы через площадь напротив губернского правления, лобное место, нагайка, секира в руках охраны и т.д.). Двадцатый век, диктовавший нормы приличия, соответствующие буржуазно-демократическому мейнстриму, убрал знаки репрессии из поля обзора, в том числе и в России. Но эта операция с символами — дань эпохе, не более того.

В традиционном обществе, каковым во многом продолжает оставаться и общество российское, сила, т.е. примененная развернутая репрессия, — главный легитимирующий власть момент. Любые соображения и аргументы морального или правового характера — внешняя, чуждая внутренней природе вещей форма. Власть принадлежит тому, кто эффективно легитимирует себя насилием. Мы часто слышим о «политической воле». Как правило, авторы этих высказываний имеют в виду волю и способность к эффективному насилию.

Власть в России традиционно переживается как сакральная сущность. Важнейший атрибут власти, то, что творит саму власть, — свирепая репрессия. Она может быть облачена в формы права, а может находиться за рамками права. Российское сознание не входит в эти тонкости. Воля к насилию, скорая показная расправа с провинившимся безо всяких формальностей и проволочек — самое важное, ключевое свидетельство подлинной Власти. Власть нашей, народной, той самой, созерцание которой заставляет учащенно биться сердце русского человека. Власть, репрессивность которой очень долго была демонстративно свирепой в своей жестокости. Наказание кнутом, зафиксированное еще в Соборном уложении 1649 года, доживает до эпохи Николая I. Это наказание было отменено в 1845 году с заменой кнута *увеличенным числом ударов плетью*. Полной отмене предшествовало секретное постановление 1829 года, ограничивавшее практику применения кнута. Секретный характер этого постановления показателен. Подданным надлежало оставаться в спасительном страхе.

Показательно и то, что в народном сознании наказание кнутом тоже не выглядело аномалией, — лишнее подтверждение органичности жесткой репрессии не только для государства, но и для традиционной русской культуры. «Неправедному насилию, — пишет Павел Солдатов, анализируя русские пословицы и поговорки, — противопоставляется, как идеал, праведное насилие царское. Главным и единственным источником порядка в народном сознании выступает кнут: „Кнут не мучит, а добру учит“, „Кнут не мука, а вперед наука“, „Не бить, так и добра не видать“. Да, иногда оно, похоже, начинает сомневаться в своей правоте („Бить добро, а не бить лучше того“). Но идеал царского „кнутопорядка“ и „кнутодобра“ такими сомнениями не разрушается, образа иного порядка и иного представления о пути к добру в русских пословицах и поговорках не обнаруживается»<sup>2</sup>.

Настоящая (т.е. сакральная, «правильная») Власть легитимируется не выборами или венчанием на царство. Власть создается, узнается и переживается в этом качестве в акте *справедливой* репрессии. Если власть не демонстрирует жестокости и непреклонности, она профанна. Профанирующее отношение к Хрущеву задавалось как тем, что импульсивный вождь позволял себе слишком

<sup>2</sup> Солдатов П. Русский народный судебник: [www/liberal.ru/articles/4801](http://www.liberal.ru/articles/4801)

много человеческого и разрушал образ трансцендентного восточного владыки, так и тем, что высшая власть отошла от практики свирепой репрессии.

А к главным российским тиранам — Ивану Грозному и Иосифу Сталину — любовь простонародья, можно сказать, непреходящая. Во второй половине XIX века в сознании крестьян Поволжья Грозный представал истинно крестьянским царем, «выбранным из бедняков по указанию свыше»<sup>3</sup>. Прославился же царь Иван в народе репрессиями по отношению к боярству. То есть справедливой репрессией, которая, по крестьянским представлениям, должна была предшествовать «черному переделу» и упразднению государства. Что касается отношения к Сталину, то к этому сюжету я еще вернусь.

## Место репрессии в традиционном сознании

### 1. Ритуальное осмысление мучений

Во все времена в доиндустриальных культурах существовали особые обряды, обладающие мощнейшим психическим потенциалом и социальной значимостью, — *ритуалы перехода* из одного статусного состояния в другое. Понятие «ритуал перехода» было введено голландским антропологом Арнольдом ван Геннепом (van Gennep, 1960), который доказал, что среди древних и доиндустриальных народов такой ритуал был распространен практически повсеместно. Обязательный его элемент — испытания и физические мучения. Инициант переживает испытания и умирает символически для того, чтобы возродиться в новом качестве. Человек, переживающий ритуал, утрачивает прежний социальный статус и приобщается к новой социальной роли — роли взрослого, родителя, воина, целителя, шамана и т.д.

Наряду с ритуалами перехода существовали ритуалы жертвоприношений, в которых жертву не просто мучают и убивают символически, но убивают буквально. Смысл этих ритуалов связан с идеей сохранения жизненной энергии. Жизненная энергия жертвы перетекает в космос, способствует его обновлению, созидает некоторую сущность. Эти представления восходят к древним космогоническим мифам. Речь идет об универсальных элементах архаической культуры. Человек традиционно-архаического склада любые страдания и мучения, т.е. любую репрессию, переживает именно ритуально. Этот способ переживания-осмысления дан ему в историческом опыте и закреплён в ментальности. Другими моделями осмысления страданий он не располагает<sup>4</sup>.

Ритуалы перехода не являются внешней, навязанной традиционно-архаическому человеку сущностью. Молодой парень испытывает *потребность* в таких ритуалах. Иначе он так и не станет взрослым ни в своих собственных глазах, ни в глазах окружающих. Эта потребность присутствует в психике молодых людей как экзистенциально значимая и актуальная сущность. Она двигает ребят из рабочих и крестьянских семей в армию. Армия — это риски, опасности и невзгоды, которые делают из парня настоящего мужчину. С этой точки зрения получает объяснение и такое специфически российское явление, как дедовщина. Она воспроизводит забытые практики инициатических ритуалов, связанных с обретением статуса мужчины, посвящением в воина.

Вообще говоря, архаические практики давно, казалось бы, забытые, всплывают в стрессогенных ситуациях тюремной и армейской жизни, в закрытых учеб-

<sup>3</sup> Буганов А.В. Русская история в памяти крестьян XIX в. и национальное самосознание. М., 1992. С. 82–92.

<sup>4</sup> См.: Яковенко И.Г. Культурные и социально-психологические аспекты механизмов массового террора // Мир психологии. 1998. № 3.

ных заведениях. Всплывают в широчайшем пласте архаической низовой репрессии, о которой мне еще предстоит говорить. Те же социальные инстинкты сбивают подростков из неблагополучных семей в преступные сообщества самой разной окраски — от контролирующих «свой» квартал банд до группировок скинхедов. Это нечто настоящее, подлинное, отвечающее глубинным потребностям, которые просыпаются в сознании подростка.

Во все времена носитель традиционного сознания ритуально переживает также кары и казни знаковых фигур от имени высшей власти. Здесь проблема виновности или соразмерности наказания в правовом смысле снимается. Власть отдает на закание неких несчастных. Это ритуал, а ритуал не может быть «неправильным». Ритуал есть не распавшееся, синкретическое единство истины и блага. Он не обсуждается, он принимаем с трепетом душевным.

Носитель модернизированного сознания может задаваться вопросами о виновности «ученых-шпионов» — Игоря Сутягина, Валентина Данилова, академика Игоря Решетина, о деле военного журналиста Григория Пасько. Он может обсуждать правовую состоятельность приговоров, вынесенных этим обвиняемым. Для человека же, ориентированного на традиционные ценности, таких вопросов не возникает. Ученый в его глазах уже сам по себе подозрителен. Он — «не наш человек», от него можно всего ожидать. А поскольку эти люди сотрудничали с западными структурами, то и говорить не о чем. Власть судит бояр, и это правильно. Будут понимать, что к чему, и бояться.

## **2. Страх Божий как фундамент социального порядка**

Во второй половине XX века из русского языка ушло важное для понимания нашей темы традиционно православное выражение «страх Божий». Но феномен страха как такового из культуры все еще не вытеснен, хотя природа его изменилась.

В традиционном обществе страх перед Властью земной и небесной интерпретируется и как важнейший канал связи с трансцендентным, и как основной фактор социализации. При таком понимании репрессия и страх перед ней выступают не одним из элементов, конституирующим и воспроизводящим социальный порядок, а стержнем человеческой личности и основой социального универсума. Репрессия, физическое насилие, лежащее в опыте детства, оказывается значимым атрибутом сакрального, а значит, и универсального. Перед репрессией все равны. Это как Божий суд. Но такого толкования страха в русской культуре, повторю, уже нет. Оно успело трансформироваться.

Дело в том, что наряду с личностным властная репрессия имеет общесоциальное измерение. Она воспринимается как сила, страх перед которой способен сдерживать хаос и анархию на всех уровнях. Русский социум характеризуется высоким уровнем хаоса и имманентными тенденциями хаотизации. И высокий уровень репрессии этим фундаментальным обстоятельством как раз и обусловлен, о чем много писал Александр Ахиезер. Традиционное сознание живет в убеждении, что только репрессия и страх перед властью, всегда готовой ее осуществить, защищает русский мир от страшного лика хаоса. Стоит снизить уровень репрессии, и хаос поглотит все. Поэтому, когда страх перед властной репрессией исчез, страх перед хаосом, его больше не сдерживаемом, остался.

Такого рода соображения отнюдь не беспочвенны. В 20-е и в начале 30-х годов прошлого века бытовала пословица: «Крой Ванька, Бога нет, а царя убили», точно выражающая мироощущение потерявшего страх Божий традиционного человека. Если интериоризированные, встроенные в личность нравственные



нормы, являющиеся достоянием личности автономной, отсутствуют (а репрессивная культура противостоит их формированию), то снятие страха перед властью земной и небесной рождает абсолютную вседозволенность.

Революция 1917 года на некоторое время отменила страх Божий. Однако большевикам удалось восстановить традиционную структуру российского мира. Страх Божий (на этот раз — перед богом земным) достигает вершин в сталинском Советском Союзе и неуклонно размывается в эпоху заката империи. В постсоветские десятилетия страх перед репрессией оказался окончательно размытым, и это обернулось вакханалией коррупции и беззакония.

Мы плохо понимаем природу проблем современного российского социума. Это проблемы общества, которое не изжило традиционно-репрессивное сознание. Оказавшись в мире без свирепых репрессий и окончательно утратив остатки страха, оно демонстрирует неготовность к формированию нравственных, социальных и правовых механизмов, обеспечивающих законопослушное, социально ценное поведение большей части общества.

### **3. Репрессия и стокгольмский синдром**

Этот термин появился в 1973 году. Стокгольмский синдром — психологическое состояние, возникающее при захвате заложников, когда они начинают симпатизировать захватчикам и даже отождествляются с ними. Террорист обладает оружием и волей убить любого заложника в любой момент. Государство, которое существует где-то «там» за стеной, помочь не может. Заложники — абсолютно беспомощны, террористы — абсолютно всемогущи. Мы получаем лабораторно чистую ситуацию предельного уровня репрессии.

Мое объяснение этого синдрома таково: практическая беспомощность и витальная опасность требуют психологического разрешения. Любовь к захватчику снижает мое собственное субъективное переживание страха, ибо я его люблю. А раз я его люблю, он менее опасен. Любовь включает механизмы эмпатии у другой стороны. Перед нами магическое уподобление объекту любви, попытка создания общей эмоционально-психологической целостности. Я растворяюсь в нем, а он — во мне. Это уходящий в глубь тысячелетий способ влиять на другого.

На мой взгляд, стокгольмский синдром — актуализация древнейшего социально-психологического инстинкта реакции на критически высокий уровень репрессии. Российское население в своих отношениях с властью веками страдает стокгольмским синдромом. Сакральная власть — субъект ничем не ограниченной репрессии, рождает сложное амбивалентное чувство, в котором страх и любовь взаимопроникают.

### **Репрессия властная и низовая**

Как правило, под репрессией понимают властную форму этого феномена. В такой перспективе репрессия предстает чем-то внешним, чуждым природе общества и культуры. Власть, мол, у нас такая. Но это не так. Высокий уровень властного насилия — лишь наиболее яркое, лежащее на поверхности выражение репрессивного характера русской культуры.

Репрессия, как я уже отмечал, закреплена во всей целостности этой культуры. На самом базовом уровне российского сознания насилие видится как основной и универсальный регулятор. Первая рефлекторная реакция на любую проблему, исток которой усматривается в нежелательном поведении другого, — одернуть, вмазать, выпороть, отделать его так, чтобы сто лет помнил... Традиционно ориентированные люди убеждены: самая эффективная форма решения ост-

рых социальных проблем — крайние формы насилия. Только они способны вызвать в преступниках трепет и отвратить общество от катастрофы.

Вспомним типичную реакцию советского обывателя на сообщение о суде над обвиняемыми в воровстве: на Востоке, мол, за кражу руки рубили, а мы все миндальничаем. Сегодняшние дискуссии в Интернете показывают, что этот тип массового сознания за прошедшие десятилетия никуда не исчез. Вызывающее преступление рождает призывы к восстановлению смертной казни. Вооруженные выступления сепаратистов — требования ковровых бомбардировок. Деятельность лиц и движений, объявленных официозом врагами государства, рождает списки «врагов русского народа», завершающиеся поэтической цитатой «ваше слово, товарищ маузер!». В последние годы мы стали свидетелями систематических нападений на мигрантов, а совсем недавно — и массовых беспорядков на этнической почве. Все это и есть ни что иное, как разные проявления низовой репрессии.

Властная репрессия находится на виду. Формы ее многообразны и более или менее очевидны — от карательного уклона судопроизводства<sup>5</sup> до чрезмерной регламентации жизни подвластных. Кстати, такая чрезмерная регламентация — исключительно гибкий и эффективный механизм закабаления человека. Она позволяет делать это дело постепенно, шаг за шагом. Если общество принимает ограничения, можно через некоторое время сделать следующий шаг по пути регламентирующего сковывания гражданина и подавления общества. Экстраординарные события дают удобный повод для временных нарушений базовых принципов. Только зрелое гражданское общество, отслеживающее каждый шаг правительства, может противостоять такой стратегии и последовательно отстаивать дух и букву общественного договора, конституирующего государство.

Формы низовой репрессии еще более многообразны. Насилие встроено в ткань обыденной жизни. Отечественная бытовая среда, строй межличностных отношений, драка стенка на стенку по праздничным дням, обязательная пьяная драка на свадьбе, дегтемазы, поджог хозяйственных и жилых строений, хулиганство, семейное насилие, драки и немотивированные убийства «по пьяному делу», древняя крестьянская традиция самосуда, возрождающаяся в эпохи революций и гражданских войн... В периоды смут и «проседаний» государства уровень низового насилия резко возрастает. Погромы, мародерство, власть преступных группировок сдвигает социальную реальность к параметрам догосударственного существования. В XX веке Россия переживала такое неоднократно.

Отдельного упоминания заслуживает культура хамства. Хамство — форма психологической репрессии, перманентно подавляющей тенденции становления отдельного человека и разворачивания универсума личности. Подавление личностного начала — одна из магистральных функций русской культуры. Хамство деятельно отрицает претензию на достоинство, не связанное с данным властью статусом «пастыря» либо со старшинством в системе патриархальной культуры, заданным гендером, возрастом, социальным положением (отец семейства). Оно является механизмом поддержания традиционно сословного общества и эффективной стратегией противостояния перерождению этого общества в сообщество равных и независимых индивидов. Хамство присуще как низовой, так и властной культуре России. Это то, что их объединяет.

<sup>5</sup> В современной России статистика насчитывает 0,5% оправдательных приговоров. Для сравнения: общая практика цивилизованных стран колеблется между 20 и 40%.

Репрессия властная и низовая находятся в отношениях диалектической взаимозависимости. Репрессия от имени власти учитывает массовые практики и представления о допустимом и справедливом насилии. Постепенное, растягивающееся на многие поколения изъятие из арсенала наказаний наиболее бесчеловечных кар (колесование, клеймение, вырезание ноздрей, приковывание к тачке, то же наказание кнутом) опривычивается обществом и способствует снижению общего уровня насилия. Однако снижение уровня *властной* репрессии, если оно резкое, ведет к росту хаотизации и повышению уровня репрессии *низовой*, субъектом которой выступает традиционная культура и общество как целое. Это наблюдалось и после отмены крепостного права, и после десталинизации, и после распада СССР. Наблюдается и сейчас. Традиционная культура стремится сохранить устойчивый, опривыченный уровень репрессивности.

Современную российскую репрессию можно попытаться систематизировать. **Властная репрессия** представлена в формах легально-правовой, легальной квазиправовой, нелегальной, реализуемой силовыми структурами, и нелегальной силовой, обручившейся с криминалом.

*Легально-правовая* — самая очевидная, лежащая на поверхности властная репрессия, реализуемая в рамках нормального правоприменения.

Репрессия *легальная квазиправовая* бесконечно многообразна. Ее диапазон простирается от дела «Юкоса» до ареста политиков и общественных деятелей, выступающих на согласованном митинге. Людей арестовывают за переход улицы в неположенном месте. Провокатор с плакатом, подходящий к одиночно стоящему пикетчику, создает формальное основание арестовать группу. Так называемый административный ресурс, тотально используемый во время выборов, снятие кандидатов в депутаты, отказ в регистрации политических партий — ничто иное, как форма репрессии против неугодных политических сил. «Споры хозяйствующих субъектов», в ходе которых сменяется руководство неподконтрольных власти телевизионных каналов, — та же репрессия. Этот скорбный список можно продолжить.

Репрессия *нелегальная, реализуемая силовыми структурами*, представляет собой теоретический конструкт, не имеющий на сегодняшний день подтверждения на уровне судебных решений. В царской России после реформ, последовавших за Первой русской революцией, независимый суд мог доказать участие полицейских чинов в преступлениях и противоправных действиях. Мы такой роскоши лишены. Однако реальность, данная нам в ощущениях, подталкивает к умозаключениям.

За последние два десятилетия в стране сложилась особая форма репрессии — репрессия *анонимная*. Некие злоумышленники угрожают, а затем убивают, избивают, делают инвалидами, поджигают дома и т.д. Примечательно, что несчастья падают на головы людей, оказавшихся в конфликте с теми или иными властными силами, значимыми социальными акторами, бизнес-структурами. Это могут быть политики, активисты общественных движений, журналисты, правозащитники. Это могут быть и люди, располагающие информацией, которая компрометирует «сильных мира сего».

Виновников таких преступлений никогда не находят. Если же находят исполнителей, то заказчики остаются за кадром. Нам остается фиксировать реальность и задаваться классическим римским вопрошанием: кому это выгодно? Есть все основания полагать, что упомянутая нами анонимная репрессия распадается на нелегальную, реализовываемую силовыми структурами, и нелегальную, обручившуюся с криминалом.

Символом нелегальной силовой репрессии, обручившейся с криминалом, стала станица Куцевская. Союз криминального бизнеса, «братков», милиции, суда и прокуратуры в отдельно взятом районе и сформировал феномен Куцевской. Оценить масштабы этой формы репрессии не просто. Существует точка зрения, высказанная губернатором Краснодарского края, согласно которой вся Россия состоит из таких станиц. Оппоненты же полагают, что Куцевская — единичное явление. Продemonстрировав осторожный оптимизм, выскажу предположение, что истина находится где-то посередине.

**Низовая репрессия** распадается на семейно-бытовую, этническую, дедовщину в армии, насилие в школе и закрытых учебных заведениях. Она представлена как в атомарных, так и в организованных формах. Процессы структурирования носителей низового репрессивного начала происходят постоянно. Сбивающиеся в банды группы подростков, скинхеды, футбольные фанаты, «люберы», «гопники» и другие агрессивные неформальные группировки выступают носителями низовой агрессии, направленной против Другого, осознаваемого как Враг с большой буквы. Не так давно политолог Марк Урнов в одной из радиопередач афористично обозначил базовые характеристики этого множества: «Бей хача, жиды и очкарика!»

Катализатором низовой агрессии, его смысловым и кадровым ядром часто выступает преступное сообщество. Человек с «ходкой» за плечами пользуется авторитетом в специфической традиционалистской среде, имманентно порождающей агрессию. В периоды кризиса государственности в России происходит взрывообразный рост организованной преступности. Традиционалистская масса актуализует присущие этой культуре формы самоорганизации.

### **Репрессия и императив модернизации**

Всеобщая история свидетельствует о том, что на первых этапах модернизационной трансформации наблюдается рост уровня репрессии, что связано с необходимостью смены исторического субъекта и задачами разрушения традиционно-сословного общества. Причины такого всплеска носят объективный характер. Субъект модернизационного преобразования (государство, правящая элита) сталкивается с качественным несоответствием традиционного человека технологиям бытия, осваиваемым обществом в императивном порядке. Неозримая патриархальная масса могла быть частично (подчеркнем, всего лишь частично) адаптирована к промышленным технологиям только при условии, что она поставлена на грань вымирания. Так, чтобы у людей оставался единственный выбор — жизнь по законам промышленного мира или смерть.

Однако на следующих этапах модернизации уровень репрессии с необходимостью падает. Это вытекает из природы динамичного общества и связано с онтологией сложных промышленных технологий. Высокотехнологические системы настоятельно требуют роста личностного начала в массовом человеке.

Высокий уровень репрессии позволяет организовывать простые формы труда. Сложные формы труда не координируются и не получаются с помощью репрессии. Что же касается творчества в любых его формах (интеллектуальной, художественной, идеологической), то здесь репрессия просто губительна. Между тем историческая динамика демонстрирует рост сложных форм труда и возрастание роли творческого начала на каждом последующем витке развития.

Этот императив в конечном счете диктует смену генеральной культурной парадигмы. Отказ от репрессии, используемой в качестве базовой стратегии, обеспечивающей функционирование и развитие системы, требует утверждения

альтернативных стимулов и регулятивов. Общество с необходимостью приходит к системе достижительных ценностей. На завершающих этапах модернизации на месте репрессивной культуры неумолимо утверждается культура поощрения.

Повторяю: такое замещение происходит на завершающем этапе модернизации. Что же касается предшествующего этапа развития, то здесь достаточно часто возникают жесткие политические режимы. Такие понятия, как «модернизационный режим», «диктатура развития» или «консервативная модернизация» описывают сходный класс явлений. Все эти феномены возникают в ситуации вторичной, или догоняющей, модернизации. Они утверждаются в слабоурбанизированных обществах, тяготеющих к авторитарным или тоталитарным формам с высокой степенью огосударствления экономики и особой идеологией, в рамках которой создание современной экономики объявляется целью всего общества.

По существу, диктатура развития есть не что иное, как компромисс между традиционным сознанием и императивом исторического развития, понимаемого как промышленный прогресс. Здесь традиционного человека вписывают в особый род динамики — плановой, организованной государством. При этом цели промышленного роста традиционны и сакральны — величие Державы и Идеи.

Совершенно по-другому включают человека в мир динамических ориентаций либеральные режимы. Один из самых значимых моментов либерального общества — господство рынка и конкурентной экономики. В этой ситуации традиционного человека в буквальном смысле «перемалывает» рынок.

Диктатуры развития не изменяют человеческую сущность, поскольку апеллируют к сохраняющимся архаическим структурам — патернализму, сакральному переживанию власти и т.д. Они постоянно решают задачу согласования архаизированного, доличностного субъекта и технологий, рожденных в обществе, формируемом автономной личностью. Что же касается «диктатуры рынка» (а на этапе трансформационного перехода либеральный режим обретает формы именно такой «диктатуры»), то она апеллирует к качественно иным механизмам и не оставляет для архаического человека шансов на выживание: он выдавливается в узкие ниши маргинального существования. В диктатурах развития успешно идет разрушение чистого архаика, но в них рождается не человек динамический, а формируется паллиат, сохраняющий старую доминанту. Статичная ориентация подавляется, но человеческой природой не изживается.

Советский Союз можно рассматривать как диктатуру развития, построенную вокруг эсхатологически трактуемой коммунистической доктрины. Классический, сталинский этап истории СССР стал безусловной вершиной обозначенной диктатуры. Сталинский режим пытался сконцентрировать функции творчества, управления и сложной интеллектуальной деятельности в узком секторе «белых воротничков», для которых создавались сравнительно свободные условия. При этом остальное общество должно было жить и работать в традиционно репрессивном режиме, воплощая предначертания Власти. В этой конфигурации репрессия выступала фактором модернизации общества. В данном отношении советская модернизация принципиально не отличалась от модернизационной стратегии Петра I.

На определенном этапе исторического развития такая конструкция достаточно эффективна. Мы не касаемся вопросов о моральной оценке и цене таких преобразований, равно как и об отдаленных последствиях обозначенной политики. Это заслуживает отдельного разговора. В данном же случае важно особо подчеркнуть, что эта стратегия эффективна лишь на определенном этапе. По его

завершении сталинская диктатура развития с необходимостью обернулась засто-ем и крахом. В стратегическом плане ничего, кроме разрушения сословного общества, перехода к парадигме свободы и акцента на поощрении, не может разрешить проблем зашедших в тупик обществ, ведомых диктатурами развития.

В практическом же плане это означает окончательную деструкцию традиционного мира, поскольку такие диктатуры есть последний этап существования традиционного общества. В диктатурах развития достигается временный компромисс между императивом изменения и задачей сохранения устойчивых форм и глубинных оснований традиционного целого.

### **Большая или Генеральная репрессия как системообразующее событие**

Большая репрессия — одна из фундаментальных реалий отечественной истории XX века. Это понятие не нуждается в расшифровке. Генеральная репрессия — чрезвычайное событие, характеризующееся уровнем насилия, резко превышающим устойчивые значения. В ходе такой репрессии выбивается существенный сегмент общества. При том, что она охватывает все слои населения, наблюдается закономерность: самый мощный удар падает на субъектный слой общества. Все слои и уровни элиты, производящие смыслы, переживают радикальное «прореживание».

Большая репрессия — событие, конституировавшее русский мир и возрождавшее его после серьезных переформатирований. Событие, в котором революционная эпоха нашла свое завершение. После этого космос выстроился, и русский мир воссоздался заново. Важно помнить об эсхатологическом измерении Большой русской репрессии, для этого мира характерном. Формирование российской цивилизации завершается в начале Нового времени. Мы имеем в виду эпоху Ивана Грозного. Обстоятельства возникновения и природа доминирующего сознания диктовали эсхатологический комплекс как базовое для традиционного российского сознания переживание истории.

Я придерживаюсь точки зрения, согласно которой эсхатологическое брожение — универсальная реакция традиционного мира на наступление Нового времени и распад Традиции<sup>6</sup>. Крестьянские войны, восстания, сектантские движения, консервативные революции резко упрощают мир, блокируют социально-культурную дифференциацию, актуализуют вчерашние и позавчерашние модели поведения. Общество останавливается, оказавшись не в силах переступить порог, отделяющий Новое время от предшествующих стадий развития. В России же ко всему перечисленному прибавилась Большая репрессия, вершимая сакральной властью в контексте эсхатологических упований. Она стала генеральным средством, заблокировавшим наступление Нового времени на территории страны.

Однако Большая репрессия по своей природе двойственна. В сознании патриархального человека она выступала силой, противостоявшей Новому времени. Но объективное содержание этого процесса состояло в обвальном и массовом включении традиционного общества в письменную культуру, приобщении к урбанистической реальности и модернизации. На место носителя вечной и неизменной крестьянской культуры приходил мигрант в первом поколении. Персонаж нестабильный, изменяющийся в чреде поколений и последовательно входивший в жизнь урбанистической цивилизации.

<sup>6</sup> Яковенко И.Г. Познание России: Цивилизационный анализ. М., 2008.



Телеология Большой репрессии состоит в том, что последняя запускает процесс глубокой архаизации социально-культурной реальности. К сожалению, понятие «архаизация» слабо разработано, особенно в отечественной гуманитарной мысли. Ясно, что это что-то плохое, но что — не слишком понятно. Между тем данное понятие заслуживает самого серьезного внимания. Архаизация есть актуализация смыслов, практик, моделей понимания и поведения, психологических механизмов, характерных для исторически предшествующих эпох вплоть до палеолита, который есть лоно формирования архаики.

Природа человека и, соответственно, природа исторического процесса таковы, что стадияльно предшествующие модели бытия (и соответствующие им ментальные структуры) не умирают, а, так сказать, «отодвигаются». На уровне отдельного человека они перемещаются на периферию индивидуального психического, а на уровне общества — на периферию социокультурной реальности: в маргинальные слои, в игровые детские и юношеские практики, в субкультуру преступного сообщества, в секты и т.д. В особых ситуациях эти пласты исторической памяти могут в тех или иных формах актуализоваться. Распад государства, кризис исторически последующих форм социальности и культуры всегда актуализует исторически предшествующее, отодвинутое на периферию. Мощнейшим фактором актуализации архаики является эсхатологическое томление и истерия, которые охватывают традиционное общество на пороге стадияльного перехода к Новому времени. Интересующая нас Большая репрессия создала дополнительный сильнейший импульс архаизации общества, переживавшего этот процесс. Процессы архаизации на уровне индивида, в сфере человеческой психики и ментальности описаны Питиримом Сорокиным. Опираясь на материалы русской революции 1917 года, он анализировал прорыв репрессированных ранее базовых инстинктов и импульсов. Процесс «раскультивирования» может достигать глубокого уровня, вплоть до каннибализма. Причем подобного рода явления характерны для любого социального кризиса, начиная с глубокой древности<sup>7</sup>.

Как известно, легче всего редуцируются те уровни психического и уровни культуры, которые утвердились недавно и слабо закреплены в культурном опыте и органике человека. Большая репрессия работает так же, как и любой глубокий кризис. Но она разворачивается после революции и может рассматриваться как завершающий этап этого кризиса. Культурный регресс неприемлем и чудовищен для человека, сущностно принадлежащего большому обществу и цивилизации, прочно и однозначно вписанного в мир исторического бытия. Но архаики и традиционалисты, вписанные в государство насильственно и частично, переживают ситуацию регресса совершенно по-иному.

Конечно, переход порога табуации болезненен и для них. Сделать «это» страшно и мучительно. Но затем для того, кто «преступил», открывается новая психологическая и онтологическая реальность. В этой реальности человек, прошедший стадию раскультивирования, обнаруживает свою прелесть. Ему комфортно и привольно жить в новом для себя состоянии. Он не только освободился от вчерашних запретов, он *вернулся к себе*, актуализовал скрытые пласты собственной психики. Пращур, спрятанный на дне подсознания, распрямился и встал во весь рост; и это, оказывается, прекрасное чувство.

Не менее интересны процессы редукции сознания. Раскрывая панораму процессов актуализации архаических пластов психики, моделей поведения и ви-

<sup>7</sup> Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.

дения мира, В. Хачатурян выделяет *измененные состояния сознания*, а также феномен «омассовления», превращения индивида в человека толпы<sup>8</sup>.

Измененные состояния сознания (ИСС) и их «заменители» (экстатические, трансовые состояния, одержимость) представляют собой неотъемлемую часть религиозно-культурной жизни архаических и традиционных обществ. Глубокие уровни погружения в ИСС, которые описываются как ощущение растворенности в безвременье, потери пространственного местонахождения, как «слияние со всем миром», имеют инволюционный характер и неизбежно сопровождаются утратой индивидуальности и способности к рефлексии. Исследователи указывают на то, что, помимо метафизических прозрений, ИСС улучшает отношения между людьми, благотворно влияет на эмоциональное состояние, т.е. выполняет компенсаторную функцию.

Зрелая цивилизация формирует нормальное или бодрствующее состояние сознания, которое оперирует культурными смыслами, соответствующими субъект-объектному разделению мира, пребыванию человека в физическом времени и пространстве. Между тем практикам ИСС «относительно близки исторически первые практики развития сознательного». Первобытный человек воспринимает мир как всеохватный. Его сознание лишь иногда поднимается из океана бессознательного и вновь погружается в него<sup>9</sup>. Но это касается не только глубокой архаики.

Специалисты говорят о «плавающем сознании», отличающемся трудноуловимыми выпадениями в ИСС из бодрствующего состояния. Прежде всего это относится к детям и старикам, но присуще и всем остальным людям. А само ИСС «характеризуется максимально возможным (но далеко не полным) освобождением от культуры и субъектности, развитие которых составляет доминанту исторического процесса»<sup>10</sup>.

Это важный вывод. Человек, принадлежащий зрелой цивилизации, по преимуществу пребывает в бодрствующем состоянии, архаик и традиционалист — в разных модификациях ИСС.

Большая репрессия вожделенна и целительна для деспотического правления. Она конституирует и утверждает традиционно-архаическое целое не как главенствующую, но как единственно подлинную реальность. Фиксирует культурный космос, переживающий кровавый ритуал массового жертвоприношения, и бесконечно высоко поднимает статус сакральной власти. Но почему деспотам или претендентам на статус деспота удается запустить процесс Большой репрессии? Ведь это делается руками десятков и сотен тысяч людей, которые позже станут жертвами процесса самоуничтожения!

Сталинская Большая репрессия прошла, по историческим меркам, сравнительно недавно и оставила множество свидетельств. Осмысление этих материалов позволяет полагать, что такая репрессия формирует эмоционально-психологический климат, который способствует выпадениям в ИСС, поощряет данную ментально-психологическую стратегию. Кроме того, репрессия способствует упоминавшемуся выше «омассовлению», превращению индивида в человека толпы. По справедливому замечанию В. Хачатурян, феномен «омассовления» можно рассматривать как вариант ИСС.

Мое понимание проблемы состоит в том, что архаики и традиционалисты, насильно вовлекаемые в мир модернизирующегося государства, который требует

<sup>8</sup> Хачатурян В.М. «Вторая жизнь» архаики: Архаизирующие тенденции в цивилизационном процессе. М., 2009.

<sup>9</sup> Там же. С. 57.

<sup>10</sup> Там же. С. 60.

от них противостоящего их органике пребывания в бодрствующем состоянии, бессознательно, на ощупь будут стремиться к любым изменениям социокультурной реальности в направлении, которое обеспечит доминирование вождельного для них измененного состояния сознания. Большая репрессия формирует именно такую диспозицию. Она целительна для традиционалистов и архаиков, насильно втянутых в чуждую им реальность. Происходит не только большое упрощение, но возврат к психологическому состоянию, исторически предшествующему актуальному. К правильному и безусловному миру детства. К ясности и глубинной защищенности, которая, казалось, была необратимо утрачена. Раскручивающий маховик репрессии деспотический режим обретает мощнейшую подпитку снизу, которая позволяет преодолеть сопротивление как элиты, так и модернизированных слоев.

Современники событий, затрудняющиеся точно выразить дух той страшной эпохи, рисуют мир, погруженный в сумеречное, призрачное, отчасти бредовое состояние. Это и есть образ вчера еще рационального мира, переживающего погружение в дорациональное и довербальное, палеолитическое сознание.

Большая репрессия на полную мощность запускает механизм Стокгольмского синдрома. Любовь и иррациональная преданность власти разгоняется до фантастических значений. Она же рождает иррациональный ужас и окончательно десубъективирует не только массового человека, но и практически каждого. Только глубоко модернизированный человек, сохраняющий ясность ума в любой ситуации, способен противостоять иррациональному ужасу и вырабатывать некоторую рациональную стратегию в соответствии со своими принципами в этой трагической ситуации.

Великий откат психологически комфортен и целителен. Архаики — люди довербальные. Им не дано выражать свое отношение в связном дискурсе, но своим нутром они чувствуют — это та самая, наша, правильная жизнь, комфортное, органичное самоощущение, правильный мир.

Таким образом, Большая репрессия предстает как специфический механизм включения огромных традиционно-архаических масс в реальность модернизирующегося общества. Здесь мы сталкиваемся с парадоксальной диалектикой. Массовый террор «срезает» верхушку общества, отбрасывает его от достижений лидирующих групп и слоев, усредняет его, примитивизируя общую картину бытия. Но одновременно он позволяет включить миллионы людей в чуждый для них, пугающий мир индустриальной цивилизации. И тем самым запускает бесконечный процесс модернизационного развития десятков миллионов вчерашних крестьян.

Завершая данный исследовательский сюжет, надо сказать, что условия разворачивания Большой репрессии снимаются вместе с вымиранием архаика и традиционалиста. Когда обозначенные социокультурные категории превращаются в меньшинство, утрачивается телеология Большой репрессии и сама она становится невозможной.

### **Жизнь после смерти**

Вторая половина XX века подарила нам феномен посмертной мифологизации Сталина. Люди старших поколений помнят, как расколола советское общество хрущевская десталинизация. В 1970-е годы на фоне брежневского официоза, осторожно реабилитировавшего великого вождя, росла народная тяга к Сталину. Фотографии вождя на лобовых стеклах грузовиков фиксировали существенную тенденцию изменения низового (оно же народное) сознания. Возможно, истоки этой практики лежат в недрах спецслужб. Однако вне зависимости от источника

масса простых людей по своей воле покупала ретушированную грошовую фотографию и заявляла свою политическую позицию.

Перестройка обрушила на советского человека такой массив исторических реалий, что сталинистам осталось группироваться в специальных заказниках — газетах «День» и «Советская Россия», издательстве «Молодая гвардия», мелких компартиях и других группировках. С начала 2000-х ситуация меняется. При этом показательно то, с каким энтузиазмом масса людей пера бросились славить Вождя, а широкие массы приняли Сталина как символ России.

Образ Сталина многослоен. Это и персонифицированный образ великой империи, и образ русского «старшего брата». Это воплощение языческого культа Победы<sup>11</sup> и предельного уровня патернализма, когда Вождь думает за всех, которые не просто делегировали ему свою субъектность, но себя ему вручили, став под его Высокую руку. Сталин — символ изоляционизма и антизападничества; с его именем связана ностальгия по мифически переживаемому статусу сверхдержавы, распоряжавшейся судьбами мира. Все это достаточно традиционные для России сущности. Но существует и драматическая проблема исторических итогов XX века. Победа в войне — единственное безусловное достижение, накрепко спаянное в массовом сознании с именем Сталина, — онтологизирует вождя народов как безусловную российскую ценность.

В нынешней мифологизации Сталина есть и интересующий нас аспект. Сталин воплощает генеральную репрессию. Соответственно, высокий культурный статус Сталина, особое место этого персонажа отечественной истории в массовом сознании свидетельствует о *запросе* на такую репрессию<sup>12</sup>. Как говорит А. Архангельский, «миф Сталина так живуч, потому он воспроизводился в 70-е годы, что обобщается в народном высказывании „Сталина на вас не хватает“»<sup>13</sup>. С этим надо согласиться. Остается понять — откуда запрос?

Исторический цикл «устойчивый порядок — резкая хаотизация — реставрация устойчивого порядка» носит универсальный характер. Фаза хаотизации рождает в традиционном человеке мощнейшую тягу к жесткому порядку, а потому, пережив эту фазу, традиционный космос возрождается из пепла. В случае же с Вождем народов мы имеем дело с особым случаем активизации этого цикла *на пороге исторического снятия традиционного общества*.

Запрос на репрессию свидетельствует о сохранности у многих людей базовых инстинктов и способов миропонимания. В сознании этих людей Большая репрессия остается генеральным решением проблемы хаотизации социокультурного космоса, напряженно переживаемой российским обществом. В стране идут необратимые качественные преобразования. Однако традиционной гранью внутренне противоречивого, частично модернизированного общества, о котором я говорил в начале, это общество «хватается за соломинку» Большой репрессии. Ибо репрессия — последнее средство самосохранения, данное традиционной культуре.

11 Культ Победы — языческий государственный культ Рима. В римской сенатской курии стоял алтарь Победы. Показательно, что утверждение христианства привело к упразднению этого культа. В 382 году император Грациан, сложивший с себя титул верховного понтифика (жреца языческих культов), приказал вынести статую богини Виктории из римской курии.

12 Я отдаю себе отчет в том, что на продвижение Сталина работают серьезные силы и тратятся значительные ресурсы. Полки в книжных магазинах с монографиями, посвященными великому вождю, впечатляют своими размерами. Тем не менее, помимо социальных интересов отдельных элитных групп, есть и ответ массового низового сознания.

13 Архангельский А. Миф Сталина // Старо-новые российские мифы: Кризис знания или сознания? / Под ред. Ф. Бомсдорфа, Г. Бордюгова, Е. Гениевой. М., 2009.

## Заключение

Российское общество находится на переходе. Основания традиционной репрессивности подорваны с середины XX века. В своей целостности эта модель сознания не передается молодым поколениям. С начала 2000-х в стране формируется общество потребления. Попытки реставрации ценностей аскетического послушания и богобоязненного следования предначертаниям властей предержащих бесперспективны.

Однако на каком-то уровне наследование традиции все же происходит. Репрессивность как способ понимания мира и действия в мире маргинализуется, отодвигаясь на второй план, но не исчезает. На уровне фрагментов, рефлексов, стереотипных решений репрессивное сознание сохраняется, пускай в размытом и ослабленном виде.

Общество переживает болезненный период «похмелья», связанного с изживанием устойчивых оснований социальности, которые в значительной степени уже разрушены и не работают, и утверждением альтернатив. Но эти альтернативы, во-первых, не стали всеобщими и, во-вторых, пробиваются на фоне мощного всплеска социального хаоса и разрушающих общество криминальных тенденций. На вопрос о том, каким будет итоговый рисунок (окончательный или хотя бы промежуточный), ответа нет. Традиционная репрессивность исторически исчерпана, а сколько-нибудь эффективная новая конфигурация социокультурного целого категорически не получается.

Как было показано выше, запрос на репрессию сохранился, хотя она и сжалась в объеме, утратив ряд функций. Как механизм развития общества, она не работает. Но при этом других механизмов развития не возникло, и пережившая существенную деиндустриализацию Россия стабилизировалась в конфигурации сырьевой периферии лидирующих стран.

Эволюция постсоветского общества пришла к дозированному использованию традиционной внеправовой властной репрессии как способу самосохранения правящего режима. Причем даже самое скромное применение традиционной репрессии оказывается достаточным для того, чтобы включилась родовая память, и масса, казалось бы, непуганых и непоротых, вспомнила о судьбе своих дедов и повела себя благоразумно. На наш взгляд, это лучше всего свидетельствует против суждений об окончательном размывании традиционной культуры на Руси. Традиции являются не в опросах, а в экзистенциально значимом поведении широких масс.

Итак, резюмирую. В силу объективной логики исторического процесса традиционная властная репрессия размывается и механизмом модернизации служить не может. А без репрессии российское общество не только не демонстрирует способности к продолжению модернизации, но и откровенно загнивает. Огромные и ключевые преобразования последних десятилетий не могут заклонить собою тенденцию нисходящей ветви развития, которая все отчетливее просматривается в окружающей нас реальности.

Игорь Клямкин:

Как всегда, начинаем с вопросов докладчику. Эмиль Абрамович, прошу вас.

Эмиль Паин:

Игорь Григорьевич, что вы все-таки понимаете под культурой?

Игорь Клямкин:

Прелестный вопрос. Прямо, можно сказать, по теме...

Эмиль Паин:

Вопрос навеян чтением доклада. Автор пишет о «культуре как фундаментальной данности, задающей как исторические судьбы стран и народов, так и реалии современного развития». И еще пишет о том, что «культуры не вечны», что «они существуют до тех пор, пока позволяют воспроизводиться сообществам их носителей». Вот я и хочу понять, что это за штука такая, которая предопределяет судьбы стран и народов, включая их повышенную либо пониженную репрессивность, а в какой-то момент может не позволить этим странам и народам (сообществам носителей культуры) воспроизводиться...

Игорь Яковенко:

Специально для Эмиля Абрамовича повторяю то, что на предыдущих семинарах уже говорил. Культура — самоорганизующийся пакет надбиологических программ человеческой деятельности, позволяющий решать две общебиологические задачи: обеспечивать рост численности и расширение экологической ниши вида *homo sapiens*. Однажды в ходе синтеза конкретной культуры складывается устойчивая стратегия бытия. Она наследуется, переходя из поколения в поколение.

Этот самоорганизующийся пакет программ системно организован и целостен. Его характеристики объективируются в социальном и культурном пространстве. Человек действует в рамках той свободы действий, которая предоставлена ему освоенной с детства культурой. Именно в этом смысле культура и выступает фундаментальной данностью, задающей и исторические судьбы народов, и реалии современности.

Однако отдельным культурам вовсе не уготована вечная жизнь. Они постоянно конкурируют друг с другом за людей и территории. И когда конкурентный потенциал некоторой культуры опускается ниже критического предела, она либо вступает на путь исчезновения, либо изменяется.

Эмиль Паин:

А кто такие сообщества носителей культуры и куда они деваются после того, как культура перестает позволять им воспроизводиться?

Игорь Яковенко:

Носители культуры — это те, для кого врожденная культура императивна и неотделима от их природы. Но после того, как культура перестает быть эффективным механизмом воспроизводства, сообщество ее носителей вступает в кризис. У него есть объективные признаки. Это маргинализация, anomia, рост наркотизации, снижение рождаемости и продолжительности жизни. Это увеличение доли гомосексуальных связей, числа самоубийств, одновременное нарастание как депрессивности, так и немотивированной агрессивности. Это тенденция к иммиграции, с одной стороны, и самозамыканию — с другой.

Если Эмиль Абрамович отъедет от Москвы на 100 км и отойдет на 10 км вглубь от трассы, он сможет все это пронаблюдать лично. Общий мой ответ таков: после того как культура утрачивает эффективность и адекватность, сообщество ее носителей вступает в фазу суженного воспроизводства. Дети этих людей видят, что их родители маргинализуются, и начинают искать другие жизненные сценарии и другие культурные ориентиры. Так пресекается воспроизводство уходящей культуры.



Игорь Клямкин:

Римляне перед упадком куда эмигрировали?

Игорь Яковенко:

Римляне периода упадка демонстрировали практически все мною перечисленное. В силу особенностей общемировой цивилизационной ситуации, выбор с отъездом у них был небогатый. Они уходили в христианство, замыкались в частной жизни, из обреченной Западной империи переезжали в Византию. А когда пришло время умирать Византии, переезжали в Италию.

Игорь Клямкин:

У меня есть несколько вопросов. Первый вопрос — о том, как бы вы охарактеризовали, оставаясь в границах вашей темы, кризис российской культуры. Это кризис ее репрессивности?

Игорь Яковенко:

Кризис культуры состоит в том, что устойчивая конфигурация перестает работать, рассыпается внутри себя, а новый механизм, который может замещать то, что рассыпалось, не формируется. С моей точки зрения, мы наблюдаем именно это.

Игорь Клямкин:

Вынужден уточнить вопрос. Вы пишете в докладе, что когда действует властная репрессия, — это для России культурная норма, блокирующая кризисные тенденции. А теперь такая репрессия и внушаемый ею страх ослабели, результатом чего стал разгул репрессии низовой и некоторых других ее разновидностей, непосредственно и легально от власти не идущих. Можно ли сказать, что ослабление властной репрессии и рост других ее видов — это и есть кризис репрессивной культуры?

Игорь Яковенко:

Между властной и низовой репрессией существует диалектическая связь. Когда властная репрессия критически резко снижается, происходит актуализация низовой репрессии. И если при этом не возникает моральных норм, ценностей, приоритетов, стимулов, побуждающих к социально полезному действию, то начинается кризис. Он начинается, если не складывается альтернативных социально-культурных механизмов, замещающих функциональную нишу репрессии.

Игорь Клямкин:

Если русская культура как репрессивная сейчас в кризисе, то какой это кризис — развития или упадка?

Игорь Яковенко:

Любая культура в большей или меньшей мере всегда репрессивна, репрессивность — ее атрибутивная характеристика. Наша отечественная культура традиционно репрессивная. В этом своем качестве она функционировала веками. Однако в XX столетии началась ее трансформация. С каждым годом, с каждым поколением репрессия работает все хуже и хуже.

Игорь Клямкин:

Раз все хуже и хуже, значит — кризис упадка.

Вадим Межуев:

Мне не дано понять, каким образом вся русская культура оказалась вдруг «традиционно репрессивной». У Яковенко получается, что тюрьма — это культура, а Пушкин — не культура...

Игорь Яковенко:

Это только в вашем восприятии так получается. А в моем — нет. И Пушкин, и тюрьма — разнородные социокультурные феномены. Тюрьма — социальный институт, Пушкин — феномен единичный и уникальный.

Игорь Клямкин:

Может быть, русская культура — это Пушкин в ссылке, Достоевский — на каторге, Чернышевский — в Петропавловской крепости, Мандельштам — в Гулаге?

Игорь Яковенко:

И Пушкин, и русская тюрьма, и русские репрессии против писателей и поэтов имеют культурное измерение.

Игорь Клямкин:

Мой следующий вопрос такой. Вы выводите репрессивность русской культуры из культуры традиционной. Не русской традиционной, а традиционной культуры как таковой, имея в виду некие присущие ей качественные характеристики. Но традиционных культур и традиционных обществ было много, традиционным в свое время был весь мир. Однако какие-то его части из традиционной репрессивности вышли, а какие-то в ней остались. Может быть, сама русская традиционность была иной, чем, например, западноевропейская? И, соответственно, потенциал репрессивности в ней был выше? Если так, то почему?

Игорь Яковенко:

Выход из традиционной репрессивности ни в одном обществе не происходит легко и безболезненно. Традиционная репрессивность — устойчивая штука, сидящая в культуре. Она преодолевается зачастую через смену поколений, и это, повторяю, болезненный процесс.

А на вопрос о том, почему одни традиционные культуры более репрессивны, а другие менее, можно ответить только в общем виде. Мозаика факторов, которая сложилась на некоторой территории в момент формирования данной культуры, определила, что здесь уровень репрессивности будет высокий. А в другом месте и в другую эпоху сложилась культура с более низким потенциалом репрессивности. Причем мы же говорим о системных объектах. Разница в потенциале репрессивности связана с массой других характеристик конкретной традиционной культуры.

Конечно, русская традиционность была существенно иной, нежели западноевропейская. Тут вы совершенно правы.

Игорь Клямкин:

Я хотел лишь услышать, что репрессивность не определяется традиционностью как таковой...

Игорь Яковенко:

Дело не в традиционности как таковой, а в конкретной модальности традиционной культуры. Разные традиционные культуры репрессивны в разной мере.

Вас же не удивляет, что романские языки существенно отличаются от языков германских.

Игорь Клямкин:

Попрошу уточнить еще один момент. У вас в докладе есть раздел «Место репрессии в традиционном сознании» — не в русском, кстати, а в любом. Среди признаков репрессивности этого сознания вы называете «ритуальное осмысление мучений», страх Божий и Стокгольмский синдром. Но из текста, к сожалению, не ясно, какие из перечисленных признаков сохранились в современном российском сознании, а какие нет. О страхе Божьем вы пишете, что он уже исчез. Следовательно, по этому признаку наша культура уже не репрессивная. А как обстоит дело с «ритуальным осмыслением мучений»? В вашем описании оно не выглядит имеющим какое-то отношение к дню сегодняшнему. А Стокгольмский синдром? Страх Божий исчез, а этот синдром сохраняется?

Игорь Яковенко:

Высказывая обобщающие суждения, мы неизбежно генерализуем общую картину и отсекаем периферийные моменты. Помня об этом, можно утверждать, что страх Божий в целом исчез. Но тут есть тонкость — нельзя говорить об исчезновении некоторого момента в культуре до того, пока в той же самой культуре не сложился функциональный аналог, замещающий размываемое качество. В таком случае возможны рецидивы.

От страха Божия россияне освободились в 1917–1922 годах, убив царя и разграбив усадьбы. Однако на освобожденном месте зрелого нравственного сознания не сложилось. Отсюда — хаос. Большевики загнали народ в стойло, объяснили ему, что такое «социалистическая законность», и вернули страх Божий. Просто новый бог обрелся на земле и носил френч.

Что касается Стокгольмского синдрома, то он в российском обществе существует с XIV–XV веков. В 1930–1950-е годы сила этого переживания была предельной. Но после смерти Сталина остается лишь память о сакральном ужасе кролика, глядящего в глаза удава, которая размывается и уходит вместе со сменой поколений. Сегодня это переживание находится на стадии глубокого разложения. Люди традиционной культуры — представители старших возрастных групп с низким уровнем образования — помнят, что это такое. Но и для них объектом болезненной любви может быть лишь настоящая, грозная власть, которой они лишились почитай как 60 лет назад, а не эта нынешняя, профанная в их глазах, пародия на власть «настоящую».

Игорь Клямкин:

А ритуальное осмысление мучений, о котором вы так подробно рассказали?

Игорь Яковенко:

Ритуальное осмысление мучений — универсалия архаического и традиционного сознания. Этот тип переживания и осмысления страданий живет в культуре и присутствует в сознании любого человека. По мере рационализации сознания при переходе к культуре Нового времени ритуализованное осмысление замещается рациональным. Но это процесс страшно медленный и обратимый. Ритуальное осмысление мучений неустранимо из сознания человека так же, как компонента мифологического. Насколько значимы и императивны компоненты традиционного-мифологического, настолько живо ритуальное осмысление страданий.

Игорь Клямкин:

И все-таки: ритуальное осмысление страданий — это то, что есть, или то, чего уже нет? Если есть, то в чем проявляется? Из доклада я понял, что в дедовщине?

Игорь Яковенко:

Безусловно. Но речь надо вести не только об армии. Культура преступного сообщества, культура тюрьмы (а это все — заказники архаики) пронизаны ритуальным переживанием насилия. И субъект, и объект насилия, и окружающие переживают происходящее как ритуал, как знаковое действие, заявляющее или подтверждающее некоторую реальность. То же самое относится к подростковой и молодежной среде.

Но что интересно: вероятность того, что эксцессы, связанные с насилием, произойдут в специальной музыкальной школе при Гнесинке или в физматшколе имени Колмогорова, существенно ниже, нежели в школе рабочего поселка в забытом Богом городке нечерноземной полосы. Для молодого музыканта испытания, связанные с ритуалом перехода, объективируются участием в конкурсе юных пианистов, а парень из маргинализованной среды скорее возьмет в руки бейсбольную битку и пойдет бить «хачей». Формы ритуала перехода задает актуальная культура.

Игорь Клямкин:

Мой последний вопрос — о феномене сталинской Большой репрессии. Почему она имела место только в России? Почему другие традиционные общества и традиционные культуры такую репрессию к жизни не вызвали? Правда, из вашего текста не совсем понятно, является ли сталинская Большая репрессия специфически российским феноменом или феноменом универсальным. Если он универсален, то где еще имел место, а если уникален, то каким образом можно объяснить его ссылкой на традиционную культуру, которая в свое время была как раз универсальной?

Игорь Яковенко:

Большая репрессия — это конкретная и достаточно уникальная форма включения в реальность индустриального общества десятков миллионов людей. Задана она спецификой России. Я имею в виду объемные характеристики традиционного крестьянства, продемонстрировавшего нежелание и неспособность включиться в реальность индустриального общества капиталистическим путем. Но и общество кхмеров, кстати, породило ту же самую форму перехода от традиционного общества к реальности Нового времени.

Игорь Клямкин:

Сталинская Большая репрессия — это, как вы сами написали, специфический способ индустриальной модернизации. Кампучийский террор — тот же самый случай?

Игорь Яковенко:

Безусловно, и Россия, и Кампучия должны были как целое войти в реальность XX века. Другим традиционным обществам удалось это с меньшей кровью, но безболезненно такие процессы не проходят нигде. Я думаю, что и Китай с бесконечной Гражданской войной (1927–1950) и Культурной революцией (1965–1976) укладывается в ту же логику.

Игорь Клямкин:

Не могу сказать, что ответ меня полностью устроил, но больше вас мучить не буду. Еще есть вопросы?

Андрей Пелипенко:

У меня вопрос терминологического характера. Такие понятия, как «архаика», «традиционализм», «первобытность», — как они между собой соотносятся? Ведь в строгом смысле слова «традиционное» общество — это общество доосевое. В докладе же понятие традиционного общества и вообще традиционализма используются безразмерно широко. Насколько корректно применять это понятие в диапазонах от архаики до Средневековья и от последнего до модерна?

Игорь Яковенко:

Действительно, если помнить об устойчивой научной традиции, я использую эти понятия не строго. Лабораторно чистых примеров архаики и традиционных обществ на отечественных просторах давно не обретается. Однако традиционная крестьянская культура — так называемое двоеверие, или «бытовое православие», — представляет собой христиано-языческий синкретизм. Это общепризнанно.

Иными словами, доосевое (языческое) и собственно осевое (христианское) начала в русской реальности переплетаются. Процессы модернизации смещали пропорции между стадийно разнородными компонентами единого культурного комплекса, но качественные характеристики сохранились. В русской реальности и в русской ментальности наличествуют моменты, принадлежащие самым разным стадиям исторического развития. Поэтому, говоря об обществе в России, я позволяю себе называть его традиционным, помня и о том, что в эту традиционную реальность вплетаются элементы архаики. При всех оговорках только такая характеристика позволяет выявить сущностные черты и объяснить логику развития этого общества.

Игорь Клямкин:

Похоже, вы с Андреем Анатольевичем по-разному толкуете понятия. Но ваша позиция понятна.

Андрей Пелипенко:

Хотелось бы уточнить также, как соотносятся докладчиком понятия «репрессия» и «насилие».

Игорь Яковенко:

Я понимаю это соотношение следующим образом. В качестве субъекта репрессии выступает некоторая надличностная инстанция, выраженная в возрастной, властной, сословной иерархии. Репрессия служит воспроизводству или самоизменению социокультурного целого. А насилие может быть частным или групповым. Оно может соотноситься с целями воспроизводства целого, а может преследовать свои собственные цели, противостоящие целям репрессии или с ними не соотносимые.

Андрей Пелипенко:

И еще один вопрос — о дедовщине. О ней в докладе говорится как о прямом продолжении определенной репрессивной традиции. Однако во время войны

и в послевоенный период (по крайней мере, до начала 1960-х годов) дедовщины в армии не было. Во всяком случае в таких варварских, как сегодняшние, формах. Стало быть, необходимо объяснить, чем был вызван разрыв в традиции. Возможно, в ситуации реальной войны включаются какие-то иные стереотипы поведения и квазиинициационные формулы?

Игорь Клямкин:

Мне приходилось читать, что во время войны, а также в ситуации, когда в сознании солдат перспектива войны выглядит актуальной, дедовщина блокируется страхом получить в бою пулю в спину. Тот, кто не может противостоять «деду» в казарме, имеет возможность с обидчиком рассчитаться...

Игорь Яковенко:

Дедовщина была вызвана к жизни конкретными обстоятельствами, о которых я ниже скажу. Но сначала еще раз подчеркну, что культурные истоки этого феномена вижу в архаических культурных практиках. Дело в том, что такие практики, казалось бы, исторически пережитые и отринутые, нигде не исчезают. Они уходят с горизонта актуального сознания и сохраняются в памяти культуры. Там эти практики лежат неограниченно долго, но в определенных ситуациях могут актуализоваться.

В книгах Светланы Алексиевич упоминается примечательная вещь. Описывая Отечественную войну в Белоруссии, она рассказывает вот о чем: когда каратели приходили в деревню, где были партизаны, все население пряталось в соседнем озере и часами сидело под водою, дыша через соломинки. Это было бы очень интересное наблюдение, если бы именно этот прием не описывали византийские авторы как военную хитрость славян. Иными словами, военная практика эпохи племенного быта, зафиксированная в VII веке, каким-то образом дожила до века XX, и в ситуации острого кризиса всплыла на поверхность.

Когда в армии была разрушена система постоянного надзора младшего командного состава над солдатами (в этом, по-моему, причина современного разгула дедовщины, а не в чем-то другом), реализовался тот же механизм. Вместе с надзорной функцией сержанта из казармы ушло государство, и культурная память предложила солдатам универсальную архаическую структуру взаимоотношений. Типологически то же самое происходило в осажденном Ленинграде, во время голода в Поволжье или в период Голодомора на Украине. Давным-давно табуированная культурная практика людоедства всплывала в исключительных обстоятельствах.

Игорь Клямкин:

Дедовщина все-таки возникла не в исключительных, а как раз в обыденных обстоятельствах. Больше нет вопросов?

Алексей Давыдов:

У меня есть, если позволите. Из текста Игоря Григорьевича не вполне ясно, в чем он видит культурное основание репрессии. В докладе написано так: основанием является традиция, которая пришла из азиатской деспотической социальной действительности, когда государство перераспределяет общественное богатство репрессивно и централизованно. Но у этого основания, в свою очередь, тоже должно быть свое культурное основание. Меня интересует онтология проблемы. Где ее «дно»? Что является самым предельным основанием репрессии?



Игорь Яковенко:

Мы с Давыдовым работаем в несколько различающихся понятийных сетках, и это затрудняет коммуникацию. Самое «дно» состоит в том, что человек по своей природе греховен, зло живет в человеке. Оно проистекает из того, что человек свободен — в том числе и в смысле свободы совершать самые разнообразные ассоциальные поступки. Поэтому любая социальность требует принуждения, а культура это принуждение по-разному формирует, дозирует, оформляет, соотносит с системой поощрений...

Андрей Пелипенко:

По этому поводу есть блестящая цитата из Шан Яна. Привожу ее по памяти. Государь, говорил Шан Ян, должен управлять через поощрения и награды, но наказаний должно быть в три раза больше, чем наград, потому что человек по природе своей туп, ленив и злонравен.

Игорь Яковенко:

Я, в отличие от Шан Яна, не хочу сказать, что природа человека сводится ко злу. Но утверждение, что человек по своей природе добр — вредная и опасная химера. Он открыт как к добру, так и ко злу. Другое дело, что человека нельзя соблазнять, создавая ситуацию, в которой следование путями зла делает его бенефициарием и не сопряжено с риском расплаты за содеянное. Тогда начинается глубочайший кризис. Именно такую ситуацию переживает наше общество.

Алексей Давыдов:

Тогда возникает следующий вопрос: почему человек идет ко злу? Связано ли это с грехопадением?

Игорь Яковенко:

Это вопрос религиозно-философский, на него нет единого ответа. Мне ближе всего ответ в рамках гностической традиции. Материя отягощена злом. Зло содержится в природе бытия, а значит — в природе человека.

Алексей Давыдов:

Такой ответ годится, чтобы описать статику. А как описать модернизацию?

Игорь Яковенко:

Модернизация — это переход от примитивных форм зла, т.е. элементарного и brutального насилия, угнетения, манипулирования, к более утонченным формам.

Вадим Межуев:

У меня сходный вопрос. Я согласен, что культура репрессивна. Но против чего направлена ее репрессия? Вы называете культурой надбиологическую систему или программу. Следовательно, она репрессивна по отношению к тому, что существует еще на уровне биологии, что сохраняется в человеке от животного. Все известные системы табу, или запретов, высвобождали в человеке человеческое начало, были направлены против звериного в нем. Согласны?

Андрей Пелипенко:

О чем вы говорите? Известны, например, такие табу, согласно которым нельзя смотреть, как вождь ест, нельзя прикасаться к его предметам. Это тоже направлено против звериного?

Вадим Межуев:

Тема, конечно, интересная. У Леви-Стросса в его «Печальных тропиках» есть любопытное наблюдение. Когда он проводил свои исследования среди индейцев Центральной Америки, то не раз замечал, что индейцы, нарушая табу, умирают, хотя, с точки зрения медицины, эти нарушения никак не угрожали их здоровью. Вот кто, говорит Леви-Стросс, указывая на индейцев, могли бы быть учителями морали для европейцев.

Любая система запретов держится на определенной мифологической санкции. Так велят боги, а запреты, исходящие от богов, — это культурные запреты, продиктованные все же человеческой, а не животной природой человека. Культура репрессивна по отношению к животной, а не человеческой природе.

Игорь Яковенко:

Я не разделяю мнения, согласно которому культура репрессивна только по отношению к животному в человеке. Более того, само это разделение представляется мне идеологизированной схоластикой. Человек придумал и реализовал такие ужасы и мерзости, которые не снились и самому свирепому зверю...

Игорь Клямкин:

Можно вспомнить Достоевского, писавшего о способности человека к таким репрессивным «художествам», к такому мучительству, которое ни одному зверю не свойственно...

Игорь Яковенко:

Однажды человек выделил себя из животного мира и противопоставил себя ему. Животное стало знаком профанного, знаком объекта растожествления. Философ-моралист и священник придумали некое животное начало, которое надо преодолевать и с которым надо растожествляться. Причем к животному началу относят все несимпатичное. Между тем реальные звери демонстрируют массу примеров того, что мы оцениваем как самые высокие выражения сугубо человеческого: самопожертвование, солидарность со слабым... Одним словом, клепают на бедных зверей. Они не хуже и не лучше, они качественно иные. А оценивать поведение зверушек в моральных категориях просто глупо.

Вадим Межуев:

Не отделять человеческое, т.е. культуру, от животного, не противопоставлять эти начала друг другу — значит отождествлять культуру с любым уголовным преступлением, с террором, насилием. Тогда нет разницы между варварством и культурой. Тебе плюнули в тарелку — это не хамство, а просто другая культура. Палачи и жертвы — это тоже разные культуры. И свобода, может быть, и лучше, чем несвобода, но в плане культуры они эквивалентны. В такой логике я, признаюсь, перестаю что-либо понимать.

Игорь Клямкин:

Есть великие культуры, где вообще нет понятия индивидуальной свободы. Так мы договоримся до того, что все культуры, кроме христианско-европейской, таковыми вообще не являются. А насчет репрессивности культуры только по отношению к животному началу в человеке...

Вспомним хотя бы десять заповедей. Скажем, призывы не лжесвидетельствовать либо не красть — это против чего направлено? Против животного или

против человеческого? Да, у зверей-хищников нет ценности чужой жизни. В этом смысле идея самооценности человеческой жизни действительно отличает человека от зверя, она действительно направлена против животного начала в нем. Но культура, как известно, не сводится к норме «не убий». И ее репрессивность по отношению к правонарушителям — это репрессивность не только по отношению к убийцам.

Андрей Пелипенко:

Хочу попутно заметить, что репрессивность культуры по Фрейду, обоснованная в духе «Тотема и табу», плохо сочетается с фактами. Еще современные Фрейду этнографы (Леви-Брюль, Мосс, Малиновский) показали, что механизмы табуации имеют гораздо более глубокую и сложную природу. Поэтому тема репрессивности культуры в психоаналитической традиции постоянно углублялась.

Игорь Клямкин:

Спасибо, Андрей Анатольевич. Завершаем эту интеллектуальную разминку, которая сегодня, по-моему, слишком затянулась и от основной темы доклада Игоря Григорьевича увела нас достаточно далеко. В разговоре о репрессивности культуры «вообще» утонула тема репрессивности культуры российской. Переходим к дискуссии. Начнет Эмиль Абрамович.

Эмиль Паин:

«УРОВЕНЬ РЕПРЕССИВНОСТИ ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРЫ ДО XX ВЕКА БЫЛ ВЫШЕ, ЧЕМ КУЛЬТУРЫ РУССКОЙ»

Игорь Яковенко — один из самых обаятельных и наиболее приятных мне участников нашего семинара. И это мое выступление в самом точном смысле отражает известную формулу, которую использует в своем тексте и Игорь Григорьевич: *nothing personal — just business*.

Докладчик представляет неприемлемое для меня направление культурологической школы, трактуемое мной как примордиализм. Насколько я понимаю, культура в рамках этого направления рассматривается двойственно. С одной стороны, она выступает чем-то внешним по отношению к социальным сообществам, не поддающимся их воздействию, т.е. как форма социального регулирования, похожая на судьбу. Или, как пишет Яковенко, «задающая судьбу стран и народов». С другой стороны, культура в данном случае понимается и как внутреннее свойство социального субъекта, похожее на дурную болезнь. Субъект заражается ею без права на излечение. Так и русская культура, судя по докладу, когда-то заразилась репрессивностью и не может от нее излечиться.

Но почему именно русская культура, в отличие от других, определяется в докладе как репрессивная? «Репрессия, — отмечает Яковенко, — относится к универсальным характеристикам сложно организованной жизни. Любые устойчивые сообщества, состоящие из автономных особей, существуют в контексте репрессивного насилия». Получается, что в мире нет ни одной страны, которая обходилась бы без репрессивности. Но если так, то на каком же основании русская культура по данному показателю автором среди других выделяется?

Может быть, речь идет о каком-то экстраординарном проявлении репрессивности, вроде политики холокоста? Однако, как мне помнится, эту политику проводили другое государство и другой народ. Вместе с тем нет никаких доказательств и того, что холокост — продукт немецкой народной культуры. Напротив, с XVII по начало XX века не было в Европе мест, более благоприятных для интеграции евреев в принимающие сообщества, чем немецкие государства. Не случайно язык «идиш», народный костюм и основные элементы традиционной диеты

европейских евреев «ашкенази» (например, «рыба-фиш» или «штрудель») сложились на основе именно немецкой народной культуры.

Куда правдоподобнее звучит объяснение холокоста как результата не немецкой народной, а тоталитарной культуры. Такое объяснение позволяет понять природу и множество аналогичных явлений, например «полпотовщины». Вывести ее из традиционной культуры кхмеров-буддистов невозможно. Наоборот, как раз «полпотовщина» является одним из ярчайших доказательств возможности на протяжении жизни одного лишь поколения радикально изменить культурный код, отключить множество запретов, множество табу, которые вырабатывались на протяжении веков. В той же когорте явлений находится и сталинщина.

Далее, меня очень заинтересовала методология выделения локальных культур, предложенная докладчиком. Он пишет: «Существует универсальный способ выявить ранг того или иного момента (тенденции, ценности, акцента) в любой культуре. Доминирующие в ней моменты всегда более разработаны, выделены и представлены в языке, искусстве, массовой культуре шире, нежели все остальное... К примеру, культура, в которой появляется трактат „Камасутра“, заведомо не принадлежит к централизованным на репрессии».

Как только я слышу слова «заведомо» и «как известно», немедленно начинаю сомневаться. Вот и на сей раз я усомнился в невозможности индуистской культуры содержать в себе проявления репрессивности только потому, что в ней есть такая гедоническая составляющая, как «Камасутра». Наугад я сформировал запрос — «жестокость в индуизме» — в поисковой системе Google, и мне вывалилась как минимум дюжина файлов, подтверждающих мою гипотезу множеством фактов. От ежегодных сообщений о сотнях убитых (задавленных в толпе) в ходе религиозного шествия в провинции Керала до сведений, содержащихся в выдержках из фундаментальных исследований.

Вот что писали, например, в 1992 году Гэвин и Ивон Фрост — исследователи тантризма, т.е. как раз того течения индуизма, которое ближе всего к «Камасутре» и включает в себя тантрические сексуальные ритуалы: «Если учесть, что даже в начале этого столетия отмечались человеческие жертвоприношения тантристов, возникает подозрение, что в некоторых тантрических группах человеческие жертвоприношения практикуются и сейчас». Трудно, думаю, найти более выразительный пример репрессивности, чем человеческие жертвоприношения.

А вот еще одно свидетельство тех же авторов. Упомянув такой элемент традиционной индийской и индуистской культуры, как кожевенные промыслы, они описывают их следующим образом: «Традиционное кожевенное производство в Индии, пожалуй, самое жестокое в мире. Многие индийские животные, которых используют для получения кожи, в момент прибытия на бойню настолько больны, что их приходится волочить внутрь. Животным втирают в глаза табак и красный острый перец для того, чтобы заставить их подняться... Потом им перерезают горло. С некоторых животных снимают шкуру, когда они еще живы, иногда еще не умершим животным отрубают ноги».

Я полагаю, что репрессивность культуры обнаруживает себя и в таких явлениях. В совокупности же все это не позволяет мне соглашаться с тем, что в индуистской культуре доминирует гедонистическая составляющая.

Еще одна культура, которая может поспорить с индийской по степени поэтизации гедонистических наслаждений, — культура арабская с ее знаменитым эпосом «Тысяча и одна ночь». Однако он хорошо сочетался у арабов с такой репрессивной процедурой, как побитие камнями неверных жен. Это я опять-таки к тому, что полярные ценности могут в культуре бесконфликтно сосуществовать.

А теперь — несколько слов о дурной наследственности носителей культуры, изначально репрессивный характер которой не вызывает сомнений. В данном отношении трудно найти лучший пример, чем традиция северогерманских, скандинавских народов. Северогерманский эпос не только не воспевал гедонизм, но представлял собой практически тотальный гимн жестокости. До сих пор основной тост шведов — «сколь». Смысл его давно забыт, но изначально он означал череп (выпить из черепа врага). Однако эта дурная наследственность не сильно сказывается на нынешней отнюдь не репрессивной культуре скандинавов.

А какие дурные культурные традиции выявлены докладчиком в русской культуре? Традиции, которые свидетельствовали бы о ее повышенной репрессивности?

Доклад не богат примерами. По сути, единственный эмпирический источник — это анализ русских пословиц и поговорок, оправдывающих использование кнута. Правда, у того же П. Солдатова, на исследование которого ссылается Игорь Григорьевич, приводятся народные изречения, в которых физическое наказание оценивается менее позитивно, чем другие формы воздействия на человека («Бить добро, а не бить лучше того»).

Игорь Яковенко:

Одна только такая поговорка...

Эмиль Паин:

Хорошо. Допустим, что это исключение из правила. Вопрос, однако, в том, можно ли считать оправдание кнута более ярким показателем «центрированности на репрессии» (пользуюсь терминологией автора доклада), чем, например, культ гильотины во французской культуре, просуществовавший около полутора веков. Уж эта-то машина-убийца оставляла меньше шансов для выживания, чем кнут. Тем не менее...

Гильотина была введена во Франции в 1792 году. 25 апреля этого года на Гревской площади она впервые была использована в качестве орудия казни обыкновенного вора Никола Пеллетье. С тех пор возник ритуал: после того как голова была отсечена, палач поднимал ее и показывал собравшимся зрителям. Однако толпа зевак, приученная со времен Средневековья к «изысканным» казням, в тот день была разочарована быстродействием гильотины. Лишь со временем французы полюбили ее, ласково назвали «Лизетой» и ходили на казни, как на представления с участием знаменитостей. А после Первой мировой войны казни проводили на бульварах, где всегда собиралась большие толпы людей...

Так продолжалось до 17 июня 1939 года, когда в 4 часа 50 минут на бульваре отсекли голову Евгению Вейдману, убийце семи человек. Это была последняя публичная казнь, после которой власти приняли решение впредь устраивать казни в непубличных местах в условиях тюрьмы. Была объявлена и причина: «из-за непристойного волнения толпы».

Гильотина стала во Франции предметом множества шуток и поговорок, самой долгоживущей из которых оказалась характеристика гильотины как «лучшего средства от головной боли». Она сделала и блестящую театральную карьеру: сначала бутафорская гильотина проникла на балетную сцену в качестве декорации, но очень скоро преобразилась в персонаж, вокруг которого вертелось действие и в драматическом театре, и в народных балаганах. А французские кулины откликнулись на гильотину «десертом»: в финале парадной трапезы к каж-

дому прибору подавалась персональная гильотинка из красного дерева, а на стол ставилось громадное блюдо, полное марципановых куколок, и каждый гость мог отрубить кукле головку...

АЛЕКСЕЙ ДАВЫДОВ:

Какое отношение имеют все эти подробности к проблематике обсуждаемого доклада?

ЭМИЛЬ ПАИН:

Доклад Яковенко — о репрессивности русской культуры. А я говорю о том, что французская культура по степени репрессивности русскую превосходила. Кстати, смертная казнь во Франции была отменена тогда же, когда и в России, т.е. в 1991 году по тому же решению Совета Европы. Но при этом процент сторонников восстановления смертной казни во Франции сегодня выше, чем в России.

Итак, с одной стороны, Франция с ее публичными казнями-спектаклями на протяжении почти полутора веков, а с другой — Россия, в которой не существовало традиции приходить на казнь как на зрелище. Да и вообще, публичные казни в России происходили редко, лишь в случаях, когда речь шла о наказаниях политических преступников вроде Разина или Пугачева, а не обычных воришек, как Н. Пелитье, или бытовых убийц, как Е. Ведман.

Из Франции перебираюсь в Англию. В 1810–1826 годах только на территории Лондона и относящегося к нему графства Миддлсекс было публично казнено 2755 человек. В среднем получается примерно по 173 человека в год или по 14 человек ежемесячно. В это же самое время за 25 лет правления Александра I, т.е. с 1801 по 1825 год было казнено по всей России 24 (двадцать четыре!) человека. В 1864 год под давлением российской общественности — этого носителя, по Яковенко, репрессивной культуры — Александр II отменяет наказания преступников кнутом. В Англии же такое наказание просуществовало до 1918 года, а до 1897 года беглых каторжников там клеймили железом.

Может быть, большее, чем в России, законопослушание граждан Западной Европы как раз и было обусловлено тем, что уровень репрессивности западной культуры был выше, чем русской? Не знаю, на такой связи репрессий с законопослушанием я не настаиваю. Но в самом факте большей, в сравнении с Россией, репрессивности западной культуры до начала XX века не сомневаюсь.

О современных проявлениях репрессивной культуры в России в докладе каких-либо эмпирических данных не приводится. Все выводы строятся как сложные многоуровневые силлогизмы. Вот конкретный пример. Первая посылка: «Человек традиционно архаического склада любые страдания и мучения, т.е. любую репрессию, переживает именно ритуально. Этот способ переживания-осмысления дан ему в историческом опыте и закреплён в ментальности». Вторая посылка: «Ритуалы перехода (из одного социально-ролевого состояния в другое. — Э.П.) не являются внешней, навязанной традиционно-архаическому человеку сущностью. Молодой парень испытывает *потребность* в таких ритуалах. Иначе он так и не станет взрослым ни в своих собственных глазах, ни в глазах окружающих». Вывод: «Эта потребность присутствует в психике молодых людей как экзистенциально значимая и актуальная сущность. Она двигает ребят из рабочих и крестьянских семей в армию».

Итак, мы поняли, что человек традиционно-архаического типа испытывает потребность службы в армии как в ритуале. Не буду допытываться у докладчика, как такая потребность соотносится с репрессивностью культуры. Но о том, какое



отношение это имеет к России, не спросить не могу. Думаю, что никакого. Российская молодежь, если руководствоваться критериями докладчика, как раз не традиционна, поскольку в подавляющем большинстве не испытывает потребности службы в армии. Россия — чемпион мира по уклонению молодежи от принудительной воинской службы. «Откосить» от нее считается весьма почетным делом в российской молодежной среде.

А какая страна по этому признаку традиционна? Израиль. Здесь молодежь, причем обоих полов, добивается службы в армии как весьма почетного дела. Самое любопытное, что некоторые из тех молодых людей, которые увильнули от армии в России, переехав в Израиль, вдруг вспоминают о своей «ритуальной» тяге к этой службе, приспособляясь к новым культурным условиям. Но при чем здесь русская народная культура? Разумеется, ни при чем. Точно так же, как и во всех остальных случаях, упомянутых в докладе.

Вот еще одна цепочка сложно составленных выводов. «Армия, — пишет Игорь Григорьевич, — это риски, опасности и невзгоды, которые делают из парня настоящего мужчину. С этой точки зрения получает объяснение и такое специфически российское явление, как дедовщина. Она воспроизводит забытые практики инициатических ритуалов, связанных с обретением статуса мужчины, посвящением в воина». Что тут скажешь?

Я уже отмечал, что никакого объяснения в докладе не получает реально проявляющееся в России нежелание молодежи служить в армии. И дедовщина — один из основных факторов, ее от службы отталкивающих. Однако возникла она не потому, что молодые россияне проявляют повышенную склонность «воспроизводить забытые практики инициатических ритуалов». Слово «дедовщина» действительно русское, но описываемое им явление, как и пахановщину в тюрьмах, сугубо русским назвать нельзя.

Оба эти явления не относятся к разряду стихийных. Это целенаправленно создаваемая администрациями и единственно возможная форма поддержания порядка в такого рода принудительных учреждениях. Без опоры на неформальные институты властям пришлось бы иметь на порядок больше старшин в армии и надсмотрщиков в тюрьмах. Именно поэтому дедовщина была во всех армиях соцстран, а паханы (криминальные авторитеты, контролеры воровского порядка) в той или иной форме и под разными названиями существуют в тюрьмах большинства стран мира.

Походя не могу не сказать и о том, что в сегодняшней России «деды» и «паханы» играют весьма важную роль в поддержании путинского режима. Этот режим не репрессивный — в том смысле, что в основе его самосохранения лежит отнюдь не репрессия. Это режим имитационный, умело имитирующий состояние стабильности и не менее умело навязывающий восприятие себя как безальтернативного, опираясь на авторитеты из разных слоев.

Я полностью поддерживаю мысль Лилии Шевцовой, высказанную ею недавно в «Новой газете», — мысль о том, что авторитеты из лагеря «системного либерализма» даже в большей мере, чем паханы-державники, обеспечивают устойчивость режима, формируя представление о невозможности перемен и оправдывая конформизм как якобы единственно возможный способ позитивного существования в России. А самооправданием для части этого слоя как раз и служит примордиализм — реальное или притворное убеждение в природной тупости, авторитарности и репрессивности российской народной массы. Можно сказать, что эта идеология выполняет функцию газа нервно-паралитического воздействия.

Игорь Клямкин:  
Возвращайтесь к теме обсуждения...

Эмиль Паин:

Возвращаюсь. Подавляющее большинство выводов докладчика вызывает сомнения с точки зрения их адекватности самоощущению и поведению людей в прошлой и современной России. На чем держится убеждение автора о традиционном обожествлении власти в стране? На факте уничтожения царской семьи? На выносе трупа Сталина из мавзолея? На анекдотах о всех последующих генеральных секретарях и президентах? На определении власти как «оккупационного режима»? Все это, мягко говоря, с обожествлением правителей не очень-то согласуется.

Еще одно сомнительное утверждение Игоря Григорьевича — утверждение о том, что в глазах населения «Сталин — цитирую — воплощает генеральную репрессию. Соответственно, высокий культурный статус Сталина, особое место этого персонажа отечественной истории в массовом сознании свидетельствует о *запросе* на такую репрессию». Стоило бы в данной связи поговорить о динамике отношения россиян к Сталину за последнее 20 лет, но уже чувствую, что время меня поджимает. Поэтому скажу только про современность.

Сталина ценят, в основном, не за репрессии, а за *победы*; репрессии же ему *прощают*. Потребность в таком герое-победителе обусловлена не традицией, а полным отсутствием в современной российской жизни условий для позитивного восприятия своей страны. В том, что касается актуальной жизни России, людям нечем гордиться. Поэтому гордость за нее переносится на прошлое, на великие победы и героев-победителей — Александра Невского, Суворова, Сталина. Кстати, и народный образ империи отнюдь не репрессивный, а, наоборот, сказочно добрый («это западные империи были воинственными, а наша спасала, защищала, принимала под свое крыло добровольно присоединившихся»).

Не скрою: доклад Яковенко меня, как говорится, «зацепил», вызвав, к сожалению, преимущественно негативную мобилизацию. Хотелось бы еще о многом сказать, но формат семинара меня ограничивает. Поэтому подведу итоги.

На мой взгляд, в докладе нет ни одного убедительного доказательства определения русской культуры как репрессивной и уж тем более доказательства сохранения этой несуществующей культурной традиции в настоящем. Это во-первых.

Во-вторых, методология доклада антисоциологична, хотя она и декларирует признание социокультурной целостности — «нерасторжимого единства общества и культуры». В действительности же эта методология позволяет рассматривать лишь одностороннее влияние культуры на общество, в то время как обратное воздействие игнорируется.

В-третьих, данная методология не новая. Примордиализм — одно из самых древних направлений в антропологии. И оно же — одно из самых критикуемых в мировой академической науке в последние 30 лет.

В-четвертых, примордиализм является доминирующей формой массового сознания россиян. Именно он в значительной мере ответственен за перевод нынешнего растущего уровня социального недовольства в сторону фобий в отношении «культурно чуждых» народов. Поэтому я расцениваю примордиализм интеллектуальный, с массовым сознанием смыкающийся, как одну из главных угроз, с которыми сталкивается современная Россия. Что, соответственно, и вызывает у меня критическое отношение к текстам, подобным обсуждаемому.

Игорь Клямкин:

Возражения, по-моему, достаточно серьезные, и Игорь Григорьевич будет иметь возможность на них отреагировать. Хочу только сразу же заметить, что нам надо различать разные виды репрессии. И дело не в степени их жесткости. Дело в их социальной и культурной природе.

Гильотина, обезглавливающая уголовников, — это репрессия жесткая, но правовая. Ее жесткость была призвана приучить людей к законопослушанию. Она — из разряда тех дисциплинирующих практик, о которых писал Мишель Фуко. И совсем другое дело — репрессивность власти, ставящей себя выше закона, репрессивность, обеспечивающая самосохранение надзаконной властной монополии.

В первом случае речь идет о формировании правосознания. Во втором — о культивировании правового нигилизма. Того самого, который так не нравится президенту Медведеву в поведении наших рядовых сограждан, но выглядит вполне приемлемым и даже полезным, когда речь идет о заведомо неправовом поведении властей. Различие этих двух разновидностей репрессии фиксируется, кстати, и в докладе Яковенко, на что Эмиль Абрамович почему-то не обратил внимания.

Следующий — Алексей Кара-Мурза.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

У меня после выступления Паина возник вопрос к докладчику. Можно я его задам?

Игорь Клямкин:

Раз возник, задавайте.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

Пример «Камасутры» свидетельствует о том, что не все традиционные культуры репрессивны, что есть исключения. Этот трактат был написан в традиционном индийском обществе, и вы пишете, что культура Индии заведомо не принадлежит к централизованным на репрессии. Следовательно, вопреки вашему тезису о традиционном обществе как источнике репрессивности бывают и не репрессивные традиционные общества, так? Это из разряда тех же вопросов, которые вам задавал Игорь Клямкин...

Игорь Клямкин:

Игорь Григорьевич, сразу ответите или в заключительном слове?

Игорь Яковенко:

Лучше сразу. Уважаемые коллеги, и в выступлении Паина, и в вопросе Кара-Мурзы мы сталкиваемся с превратным пониманием важного положения доклада. В его тексте сказано: все культуры можно расположить на шкале. При этом на одном полюсе окажутся культуры, централизованные на репрессии, на другом — культуры, централизованные на вознаграждении. А в середине — культуры *сбалансированные*. «Камасутра» рождается в сбалансированной культуре, где репрессии и вознаграждения представлены более или менее соотносительно.

Индия породила богатую и зрелую традиционную культуру. Тут тебе утонченные наслаждения, а тут тебе — пытаются и убивают. Так же устроена китайская культура. Вообще говоря, таких культур много. «Камасутра» свидетельствует

о том, что в индийском обществе веками сохранялась высокая ценность плотских удовольствий, и на базе этой ценностной установки сформировалась утонченная культура наслаждений. Поколения людей экспериментировали и вырабатывали сложные эротические техники. Они передавались, записывались, оформлялись как культурные ценности.

А в русской культуре ничего подобного нет, ибо в России подобные материи не полагают как ценность. Более того, они профанируются, а описанные выше практики не выступают предметом культивирования. Сфера наслаждений и плотских радостей не разработана в русском языке. Это пространство невозможно детализировать и описать.

Зададимся вопросом: как в русском языке, не прибегая к латинской терминологии, различить вагинальный и клиториальный оргазм? Нет в языке слов для этого. А нет их потому, что в нашей культуре все эта сфера табуирована. Различая культуры сбалансированные и культуры, акцентирующие полюса (поощрение или репрессию), я имел в виду эти стороны культурной реальности.

Игорь Клямкин:

Алексей Алексеевич, теперь будете выступать?

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

«ТОТАЛИТАРНАЯ РЕПРЕССИЯ ПОСТРОЕНА НА СМЕЩЕНИИ ВИНЫ НА ДРУГОГО»

Меня интересуют главным образом три проблемы. Откуда берется репрессия в той или иной культуре? В какой ситуации репрессия достигает пиковых значений? Можно ли каким-то образом понижать уровень репрессивности?

Скажу сразу, что моя позиция существенно отличается от позиции Игоря Яковенко. Прежде всего, я не связываю репрессию напрямую с традицией и архаикой. Более того, история показывает, что в ряде культур уровень репрессии достигает экстремальных значений именно в периоды радикальной борьбы с архаикой.

Раз уж мы обсуждаем эту тему, то никуда нам не деться от того, что принято называть советским тоталитаризмом. Докладчик не обходит его вниманием, но истоки его ищет и находит опять-таки в культурной традиции. Думаю, что апелляция к ней сама по себе в данном случае мало что объясняет. Вопрос же мне кажется важным, и я посвящу ему свое выступление.

Как известно, в свое время в споре о том, кто виноват в большевистском тоталитаризме, рождались два не просто конкурирующих, а отвергающих друг друга подхода.

Подход первый — русофобский: виновата русская почва, русская традиция, «русская душа», которые якобы постоянно воспроизводят деспотически-рабские формы жизни. Отсюда — начатая еще западниками начала прошлого века критика «русского коммунизма» как «азиатизированного марксизма». Смысл данной позиции: коммунизм — это выплеск русского варварства; русские — «азиаты», которые испортили хорошую в принципе идею Маркса, но хорошую для других стран и для другой эпохи.

Подход второй, напротив, русофильский. Его сторонники полагают, что в большевистском тоталитаризме повинен именно марксизм — типичная западная рационально-тоталитарная идея, навязанная России (или «совратившая Россию») и варваризировавшая русскую цивилизацию.

Меня не устраивает ни один из этих подходов. Более того, уже достаточно давно, развивая некоторые идеи Александра Герцена, Ивана Киреевского, Владимира

Вейдле и других авторов, я высказал гипотезу, что, возможно, сама русская разборка на тему «кто виноват?» — это тоже большевистское в своей основе действо. Ведь что такое большевизм, как не бесконечный и самовоспроизводящийся поиск все новых и новых виноватых?

Игорь Клямкин:

Виноватых, которые должны понести наказание, должны быть репрессированы...

Алексей Кара-Мурза:

Да, и об этом я еще буду говорить. Но сначала — о другом.

Сегодня уже стало очевидным, что наиболее продуктивной в исследовании причин большевизации России оказалась развиваемая мной компромиссная концепция тоталитаризма как «негативного» или «дурного» синтеза. Истоки этой концепции восходят к некоторым догадкам русских мыслителей. Я имею в виду Герцена, которому принадлежит выражение «Чингисхан с пушками Круппа», и Федора Степуна с его определением большевизма как «скифской реализации безбожно-рационалистического проекта». Я имею в виду Илью Бунакова, писавшего об «американском „Форде“, помноженном на российскую азиатчину», и Павла Милокова, назвавшего коммунистическую Россию «Азиопой» (по аналогии с «Евразией»).

Общая суть идеи «дурного синтеза» в следующем: виноваты не местная почва и не пришедшая идея, а их особого рода констелляция, определенный результат их взаимодействия между собой.

Игорь Клямкин:

Слово «виноваты» и вам не чуждо...

Алексей Кара-Мурза:

Упрек принят. Надо говорить не о вине, а о причине. И здесь я перехожу непосредственно к теме нашей дискуссии.

В упомянутом мной споре о том, чем определялась победа большевиков — местной почвой или привнесенной чуждой идеей, — было отмечено и наличие третьего объясняющего фактора, а именно фактора *тоталитарной репрессии*. От этого фактора, естественно, отреклись и западники, и почвенники, полагая репрессию лишь производной либо от тоталитарной почвы, либо, соответственно, от тоталитарной западной идеи. В результате же в этом споре несколько затерялись, были сочтены второстепенными, годными лишь для склонения чаши весов в ту или другую сторону голоса тех, кто говорил: «В споре почвы и идеи первично не то и не другое. Первична и онтологична сама репрессия, которая ищет потенциально репрессивные элементы и в почве, и во внешних взаимодействиях, паразитируя на том и другом».

Вы, конечно, спросите, откуда она, репрессия, берется. Отвечаю: из репрессивной идеологии. С одной стороны, изучение феномена тоталитаризма в его разных ипостасях доказывает: идеология сама может быть репрессией. Наверное, она является таковой в любом своем качестве, но есть и особо репрессивные ее разновидности. С другой стороны, существует особая среда, особый контекст, который выдвигает особо острый запрос на тотальность и репрессивность идеологии. А ее тотальность и репрессивность — в установке на поиск, нахождение и уничтожение тех, «кто виноват».

Еще в 1930-е годы Федор Степун высказал мысль, что главная интенция большевизма как формы идейной репрессии есть игра во «вменение вины» с постоянным «смещением объекта вины». «Все нравственное убожество большевизма-революционного мирозерцания и вытекающей из него тактики, — писал он, — заключается в том, что большевистский марксизм не знает понятия своей вины, что у него виноват всегда другой: буржуй, империалист, соглашатель, капиталист и т.д.»<sup>14</sup>. Но установка такого типа свойственна не только большевизму.

В нашей нашумевшей книжке 1989 года «Тоталитаризм как исторический феномен» мы показали доктринальное родовое единство трех основных видов тоталитаризма (советско-большевистского, итало-фашистского и немецко-нацистского), а также то, что их друг от друга отличает. Любая тоталитарная репрессия действительно построена на «смещении вины на другого». Но сам этот «другой» может пониматься по-разному.

Гитлеровский вариант был ориентирован на «избавление немецкой нации от чувства вины» и на смещение вины *вовне*, на другие народы. Сталинизм основывался на репрессивной процедуре «вменение вины — отказ от вины» *внутри* социума, по классовому принципу. Фашистский же корпоративизм Муссолини был сравнительно менее репрессивен. Он исповедовал принцип «враг — тот, кто не с нами», т.е. не принадлежит к «нашей корпорации». Попутно замечу, что этот вариант репрессивности более всего соответствует тому, что имеет место в современной России.

Таким образом, подтвердилась догадка о том, что тот или иной вид тоталитарной репрессии есть некая тотализация окончательного решения в поначалу весьма безобидной, казалось бы, идеологической игре в «кто виноват?». В одной из университетских лекций я очень давно спонтанно набрел на термин, назвав такую игру «тотализатором». Термин этот мне показался удачным, и я пользуюсь им до сих пор.

Показательно, что в разных культурах игра в «тотализатор» возникает в типологически сходных исторических ситуациях. Это, с одной стороны, ситуация кризиса традиционализма и возникновения императива модернизации. С другой стороны, это нарастание в культуре дополнительного напряжения между «универсалистами» и «самобытниками». Две линии этих напряжений растягивают и рушат первичный, традиционалистский социальный и идейный консенсус. Возникают непримиримые субкультуры и, как следствие, острейшая «война идеологий», каждая из которых активно использует проблематику «вины» в тех или иных вариантах, будь то классовые, этнонациональные или корпоративистские. Репрессивные идеологии как системы вербальных и текстовых инвектив запускают социальный «тотализатор», направленный на упрощение социума — зачистку его от «виноватых». В этом смысле тоталитаризм — не конечное, итоговое состояние общества, а сам процесс его упрощения.

Как же зарождаются подобного рода системы, построенные на идеологическом «вменении вины», и как они в дальнейшем тотализируются?

Обратимся к анализу самой ранней большевистской практики, имевшей место еще до захвата Лениным политической власти. Интересны в этой связи наблюдения Николая Валентинова в его книге «Встречи с Лениным». Валентинов пишет: «Ленин умел гипнотизировать свое окружение, бросая в него разные словечки; он бил ими, словно обухом, по голове своих товарищей, чтобы заставить их шарахаться в сторону от той или иной мысли. Вместо долгих объяснений —

<sup>14</sup> Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. Лондон, 1990. Т. 1. С. 87–88.



одно только словечко должно было вызывать, как в экспериментах проф. Павлова, „условные рефлексы“. В 1903 году и первой половине 1904-го таким словечком была «акимовщина», в следующие годы появились другие: „ликвидатор“, „отзовист“, „махист“, „социал-патриот“ и т.д. Спасть от гипноза штампованных словечек можно было, лишь далеко уходя от Ленина, порывая с ним связь»<sup>15</sup>.

Об этом же свидетельствует и прекрасно знавший Ленина Ю. Мартов, который описывал полемический ленинский стиль, как «бесчисленное повторение одних и тех же бессодержательных „бойких“ и „хлестких“ словечек»<sup>16</sup>. На ту же первичную интенцию большевизма — инвективно-репрессивную речевую практику — обратил внимание и Георгий Федотов. «В Ленине, — писал он, — нет ни скрупула русского интеллигента... Русские марксисты 90-х годов, этически настроенные и сами презирующие себя за это, ужаснулись перед „твердокаменным“ и покорились ему. Он стал центром притяжения людей нового типа. Он сам ковал его, неумолимо преследуя сарказмами и оскорблениями мягкотелого интеллигента. Из евреев, кавказцев и русских ницшеанцев он создавал свою гвардию — хищников и бойцов. То, как он умел (хотя и не всегда), укрощать этих тигров подполья, не менее удивительно, чем обуздание волчьей стаи Октября. Выковать большевистскую партию было не легче, чем государство СССР»<sup>17</sup>. Вспоминаются в этой связи и слова одного из персонажей «диалогов» в знаменитой работе С. Булгакова «На пиру богов» (1918): «Если уж искать корней революции в прошлом, то вот они налицо: *большевизм родился из матерной ругани*»<sup>18</sup>.

Итак, тоталитарно-репрессивные локусы как пространства словесных инвектив появляются, конкурируют, исчезают, ищут адекватную себе идеологию, которую можно использовать в качестве наилучшего орудия идейной репрессии...

Игорь Яковенко:

Но «матерную ругань» вряд ли можно вывести за границы русской традиционной культуры...

Алексей Кара-Мурза:

Полагаю, что вы все же согласитесь с тем, что русская культура — и низовая, и тем более интеллектуальная — к этому не сводится. В ней существовали и действовали факторы, которые оказывали нейтрализующее, блокирующее воздействие на ее репрессивность. Поэтому «протототалитаризм» в русской истории (и не только в русской) пульсировал, нарастал, спадал, и отслеживание этих его метаморфоз представляет безусловный исследовательский интерес.

Вспомним принцип изложения, принятый Николаем Бердяевым в работе «Истоки и смысл русского коммунизма». Бердяев последовательно перебирает всех возможных отечественных «кандидатов в тоталитаристы» (Белинского, Бакунина, Ткачева, Нечаева) и показывает, что является в них уже вполне тоталитарным, а чего, кому и почему недостает. Показывает Бердяев и социальный и идейный контекст, который одновременно и подпитывал возможности «кандидатов», и блокировал их притязания.

<sup>15</sup> Валентинов Н. Встречи с Лениным. Бенсон, 1980. С. 181.

<sup>16</sup> Новый журнал. (Нью-Йорк). 1961. № 63. С. 277.

<sup>17</sup> Федотов Г.П. Схема революции // Федотов Г.П. И есть и будет: Размышления о русской революции. Париж, 1932. С. 81.

<sup>18</sup> Булгаков С.Н. На пиру богов // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 320–321.

Игорь Клямкин:

В своем докладе Яковенко как раз и пытается объяснить, почему «подпитывающее» возобладало над «блокирующим» именно в России. Опять-таки потому, полагает он, что подпитка осуществлялась русской традиционной культурой, в которой репрессивность была доминантой.

Алексей Кара-Мурза:

А я пытаюсь доказать, что не так-то все просто и однозначно. Процесс пульсации, т.е. конденсации и рассасывания репрессивных, тоталитарных инвективных практик — это, по-видимому, универсальный мировой процесс, одна из инвариантных сторон человеческой культуры. Достаточно вспомнить исследовательский проект по изучению «авторитарного сознания» среди американских студентов под руководством Т. Адорно. Вопрос же, скорее всего, в том, какая среда, с одной стороны, и какая идея — с другой, способствуют наилучшей консолидации тоталитарной идеологической репрессии. Где больше ресурсов для нее и где меньше ограничителей?

Дистанцируясь и от вульгарной русофобии, и от несколько склонной к мазохизму ветви самобытничества, ставящих знак равенства между «Россией» и «коммунизмом», я совсем не склонен и к тому, чтобы уходить от проблем, поставленных в докладе Яковенко. От того факта, что коммунизм случился не где-нибудь, а в России. Именно из этого исходит докладчик, и именно из этого, по-моему, исходить и надо. Но надо признать и то, что в русской традиционной культуре, на репрессивности которой акцентирует свое и наше внимание Игорь Григорьевич, долгое время сохранялся иммунитет против тотализующей индоктринации.

Этой культуре были свойственны и самостраховка, и самоограничение. Возможно, в этом и состоит главный смысл всего культурно-духовного опыта России: нигилистически-апокалиптический (в терминах Бердяева) потенциал «русской души» по-своему гасился, умирался в самых разных, подчас разнонаправленных идейных формах — и в западничестве, и в славянофильстве, и в соловьевском «всеединстве». Да и имперская власть тоже, как могла, гасила возможную тотализацию отдельных социальных проектов. Гасила в вязком контексте политико-культурных синтезов, представлявших собой, конечно, вариации не столько Евразии, сколько «Азиопы». Именно для этих «кентавров» были придуманы остроумные формулы: «поп во фраке» (вспомним Гоголя), «православный царь в мундире немецкого офицера» у Федотова и многие другие...

Игорь Яковенко:

Все гасили, а погасить не получилось. Важно же именно то, что получилось, а не то, что кто-то этого не хотел и этому противостоял.

Алексей Кара-Мурза:

Я солидарен с классической линией изучения метаморфоз русского сознания, идущей от Достоевского через Бердяева, Франка, Аскольдова, Лосского, Карсавина, Степуна, Федотова, Флоровского до Вейдле, Шмемана и Солженицына. У всех них варьируется одна и та же мысль: «Коммунизм — болезнь русской души». Но болезнь эта не врожденная, и она уж точно не сразу дошла до критической стадии. Она развивалась, причем под влиянием не только внутренних, но и внешних воздействий — таких, как тот же марксизм.

В вопросе о «репрессивности русской культуры», поднятом в обсуждаемом докладе, меня интересует возникновение в ней репрессивной идеологии. Не надо,

думаю, доказывать, что изначально она в этой культуре заложена быть не могла. Как же она появилась? И какую роль в ее утверждении сыграл марксизм?

В данном отношении интересны те наиболее радикальные элементы русской мысли, которые в России марксизму непосредственно предшествовали. Эти элементы, как известно, были представлены по преимуществу вариациями революционного народничества. Однако даже в самых радикальных его проявлениях возможность тотализации российского сознания блокировалась одним принципиальным обстоятельством. А именно тем, что основная народническая идеология — принятие на себя вины перед народом и желание «пострадать за народ» — накрепко закупоривала проблематику «исторической вины» в *собственно народнической среде*. Без разгерметизации этой среды, без инверсивного «выброса вины вовне» запуск репрессивного «тотализатора» был невозможен.

Решающая же мутация в русском историоборческом максимализме, запустившая «тотализатор», произошла именно в ленинском имморалистическом большевизме. Она обнаружила себя в создании особой «духовно-политической породы» людей (удачное определение большевизма Федотовым), когда в какой-то момент было снято противоречие между нехристианской этикой русских революционеров, уже поправших принцип «не убий», и их пока еще христианской психологией. Психологией, проявившейся, например, у эсера Зензинова, писавшего, что ни раскаяние, ни даже казнь террориста не спасают его от бремени греха. Или в поведении тоже эсера Каляева, который все откладывал теракт, чтобы не пострадали женщины и дети. Эту противоречивость, мешающую запустить массовый «тотализатор», большевизм радикально снял, приведя психологию в «гармонию» с этикой.

А роль марксизма — второго компонента «дурного синтеза» — какова она была в этом превращении потенциального субъекта тоталитарной репрессии в субъекта реального? Приходится опять согласиться с Федотовым: хотя репрессия может произрастать не только из марксизма, но «учение Маркса» оказалось в данном случае исключительно благодатным.

Напомню, что истоком русского историоборческого максимализма Николай Бердяев (а его правоту пока никто аргументированно не оспорил) считал базовую антиномию русского характера — «нигилизм/апокалиптика». Если это так, то успех марксизма на русской почве достаточно корректно и легко объясняется: доктринальный марксистский максимализм идеально срезонировал с нигилистически-апокалиптической доминантой «русской души». Парадокс же заключается в том, что в Германии, где марксизм возник, эта радикальная социальная идея адекватного партнера не приобрела; «мятежную душу» марксизм нашел не в бюргерско-мещанской Германии, а на стороне. Максимализм немецкого ума срезонировал с неустроенной, обезбоженной, бродяжнической русской душой. Как писал Семен Франк, «характерная революционная мятежность европейского ума нашла какой-то странный, но глубокий отголосок в мятежности столь чуждого ему в других отношениях русского духа, и только потому им и овладела».

Добавлю к этому, что русский марксизм, который в конце концов взорвал российскую культуру, переиграл эту последнюю именно в способности воплотить главную русскую идею — идею межцивилизационного синтеза на стыке универсализма и самобытничества. Он предложил не просто социальную, а цивилизационную альтернативу, впитав в себя и обоюдно усилив историоборческий потенциал как радикального западничества, так и антизападнического самобытничества. Поэтому, повторяю, непосредственно выводить тоталитарную репрессивность из традиционной русской культуры было бы крайне односторонне.

Игорь Клямкин:

Скорее, то была реакция этой культуры на разрушавшие ее воздействия российского капитализма...

Алексей Кара-Мурза:

А русский марксизм то и другое по-своему, т.е. по «дурному», синтезировал. Об этом я и говорю. Результатом же и стал «американский „форд“, помноженный на российскую азиатчину». А когда результат этот обнаружил свою стратегическую несостоятельность, мы оказались вынуждены снова искать основание для синтеза традиции и модерна. Основание органическое, а не «дурное».

Не удержусь в данной связи еще от одного соображения. Русская религиозно-философская классика ставит вопрос о соотношении добра и зла в политике только так: «Зло нельзя победить абстрактной проповедью добра, зло можно победить, только вытеснив его меньшим злом». Но при одном условии: необходимо взять моральную ответственность за нынешнее зло, в том числе и лично на себя. Только так и не иначе можно выйти из порочного круга игры в «кто виноват?». Точно так же, кстати, решает вопрос и мировая секулярная либерально-демократическая мысль: «Зло побеждается только меньшим злом».

Игорь Клямкин:

Смысл модернизации в этом?

Алексей Кара-Мурза:

Можно и так сказать, помня о том, что речь идет и о наследовании упомянутой мной русской интеллектуальной традиции. Во всяком случае без здорового этического основания модернизация сомнительна.

Игорь Клямкин:

А какова все же природа нынешней российской властной репрессивности? Коммунистического тоталитаризма нет, прежний «дурной синтез» остался в прошлом вместе с марксизмом. Да и вообще нет уже оснований искать ответ на этот вопрос в репрессивности идеологической...

Алексей Кара-Мурза:

Что произошло с Россией в последние два десятилетия? Разумеется, новейшие «реформаторы» все сделали абсолютно «по-русски», актуализировав все ту же базовую русскую интенцию «нигилизм/апокалиптика». Они в очередной раз пытались сочетать нигилистическое отрицание предшествующей традиции с верой в «прорыв в светлое будущее». Достойное развитие получила и другая родовая черта нашей культуры — словесно-текстовая репрессия от имени «еще более передовой теории», клеймящая предшествующую традицию стигматами «отсталости» и «варварства».

Однако во имя исторической справедливости надо признать не только это. Надо признать, что максимализм «новых реформаторов» нес в себе имманентный потенциал «самоликвидации». Потому что он подразумевал хозяйственную автономизацию личности, введение демократических процедур, плюрализм партий и мнений, отмену цензуры и многое другое, принципиально несовместимое с принципами «тоталитаризма».

Напомню, что в свое время Иосиф Бродский дал замечательную формулу: «Ворюги мне милей, чем кровопийцы». Некоторые готовы разыграть ужас: «Как

это можно выбирать из двух зол?» Но мысль Бродского глубока и, как выясняется, для России не только инновационна, но и вполне традиционна. В том смысле, что соответствует не только этическому пафосу мировой либеральной мысли, но и русской религиозной философской традиции: замена «кровопийц» «ворюгами» является несомненно меньшим злом.

Надо признать: только перевод системы в режим «индивидуализации», т.е. в состояние, которое Петр Струве называл «хозяйственной автономизацией личности» (со всеми его многочисленными издержками), — только этот процесс сумел сначала постепенно разложить изнутри коммунистический «тотализатор», а затем не допустить вполне реального «антикоммунистического погрома». А сумеет ли этот вновь созданный в нашей культуре хозяйственно-этический комплекс в дальнейшем окультуриться настолько, чтобы уже не пассивно, а творчески противостоять возможности любых репрессивно-тоталитарных сгущений, и хватит ли у нас на это времени — это вопрос, это большая проблема.

Игорь Клямкин:

Пока мы видим, как из «меньшего зла», олицетворяемого «ворюгами», произросла новая репрессивность. Так сказать, репрессивность «ворюг». Кто-то характеризует ее, как мафиозную, кто-то, как и вы, полагает, что ее можно считать аналогом репрессивности итальянского довоенного корпоративизма...

Алексей Кара-Мурза:

Такая аналогия представляется мне оправданной. Разумеется, при необходимых оговорках насчет того, что это всего лишь аналогия.

Игорь Клямкин:

Спасибо, Алексей Алексеевич. По-моему, ваш анализ полезен помимо прочего и тем, что позволяет сравнивать нынешнюю российскую властную репрессивность с советской. Она не идеологична и не может трактоваться как «смещение вины на другого». От идеологии вмененной вины с приданием ей онтологического статуса отказались уже послесталинские коммунистические руководители. Но сегодняшняя репрессивность является и преемницей репрессивности советской в том смысле, что основана на имитации законности. Имитации, используемой властной корпорацией ради своего самосохранения.

Алексей Платонович, вам слово.

Алексей Давыдов:

«Для меня понятия „вознаграждение“ и „репрессия“ — не оппоненты, а почти одно и то же»

Доклад Игоря Григорьевича Яковенко вызвал во мне противоречивые чувства. Конечно, тема чрезвычайно актуальна. Ведь мы каждый день являемся свидетелями репрессивного характера нашего государства и репрессивности нашего обыденного сознания — русской культуры на так называемом низовом уровне. Насилие, унижение личности процветает в отношениях между людьми. Так что, повторяю, уже сама постановка вопроса о природе этой репрессивности более чем своевременна.

Мне очень понравилось сравнение репрессивных законов на Западе и в России. На Западе они безличностны, перед ними все равны, и потому они работают. У нас же в их применении господствует личностный момент, когда власть и ее служители оказываются выше закона. Поэтому российские законы малоэф-

фективны и часто служат не средствами обеспечения правопорядка, а способами его разрушения.

Причины такого положения вещей автор доклада предлагает искать в культуре, и это перспективное направление анализа. Особенно понравилось мне в данной связи слово «раскультуривание». По смыслу оно близко к моему термину «культурное разоружение». Оба термина предполагают разрушение тех стереотипов в нашей ментальности, которые мешают модернизации и о которых я говорил в своих предыдущих выступлениях на семинаре.

Игорь Клямкин:

В докладе термин «раскультуривание» используется в другом смысле.

Алексей Давыдов:

А можно нагрузить его и тем смыслом, который имею в виду я. Есть в докладе и другие достоинства, и их немало. Но в нем, на мой взгляд, есть и слабости — прежде всего методологического свойства. На них я и хочу сосредоточить внимание.

Начну с того, что вызывает возражение уже сама базовая дуальная оппозиция, на которой автор строит свой анализ, — оппозиция «вознаграждение — репрессия». Она очень слабо вписывается в онтологию проблемы, потому что оставляет открытым вопрос о культурном основании и вознаграждения, и репрессии. Равно как и вопрос об их соотносительности с природой человека и природой культурных трансформаций, т.е. модернизации.

Разговор о природе человеческого ведет нас к таким генеральным оппозициям, как «трансцендентное — имманентное», «всеобщее — единичное», «континуальное — дискретное». Когда же мы изучаем динамику культуры, мы обязаны также подключать к нашему исследованию оппозицию «старое (традиция) — новое (инновация)», причем как базовую. Эта генеральная оппозиция моделирует онтологический аспект бытия в состоянии перехода от одной культурной системы к другой не в меньшей степени, чем вышеуказанные.

То, что я говорю, не ново. Могу, в частности, порекомендовать Игорю Григорьевичу обратиться к книге «Культура как система», соавтором которой он, между прочим, является. Методология же, представленная им в докладе, уязвима не только с философской точки зрения. Она уязвима и как инструмент изучения конкретных жизненных реальностей.

Автор пишет: «Репрессивная культура — это культура, акцентирующая наказание. Альтернатива ей терминологического обозначения в русском языке не получила, что само по себе показательно. Назовем ее культурой, центрированной на вознаграждении, или культурой поощрения». Но я утверждаю, что сегодня культуры самых развитых стран культурами поощрения не являются. В свою очередь, самые отсталые, самые первобытные из нынешних культур мира с трудом поддаются описанию, как акцентирующие наказание.

Сначала о первых. Посмотрите, скажем, американское трудовое право. Оно очень репрессивно. Оно дает такие права владельцу наемной рабочей силы, что может оставить рабочего, нарушающего трудовую дисциплину или права собственника, через финансовые репрессии без копейки денег, практически выбросив его на улицу. Человек, нарушивший договор, также может очень легко через суд быть оставленным нищим. В США работает беспощадная репрессия, и работает она, гарантируя соблюдение прав человека. Показательно, что мощные американские профсоюзы, защищая в какой-то степени работника от репрессивного



законодательства, не меняют справедливой и поэтому благотворной природы репрессии. Потому что в принципе с этим законодательством профсоюзы согласны.

А что мы видим в других успешных странах? Почему, скажем, Ли Куан Ю, пробыв 30 лет президентом Сингапура и превратив его из нищей английской колонии в процветающее независимое государство, стал национальным героем? Потому что он дал неслыханные права предпринимательству и одновременно ввел смертную казнь за коррупцию. И когда в стране начались расстрелы министров-силовики, посадки лидеров политических партий и масштабные репрессии за воровство, народ поверил, что в стране начались реформы, и стал эти реформы поддерживать и участвовать в их проведении.

Или посмотрите гражданское право Южной Кореи, тоже, как известно, успешно развивающейся. За неуплату налогов, взятки и мошенничество законодательство не только санкционирует отправление в тюрьму правонарушителя, но и лишение почти всего имущества его семьи, конфискацию не только нажитого нечестным способом, но и почти всего заработанного и унаследованного. Семья из богатой и уважаемой становится нищей, становится презренным изгоем. Такие драконовские репрессии начались в стране при президенте Пак Чжон Хи, и с тех пор страна твердо встала на путь реформ.

Теперь об отсталых культурах. По роду своей работы в 1980-е годы я бывал в первобытных племенах на островах Фиджи в Тихом океане и на Филиппинах. И знакомился с обычаями живущих там людей, особенно с теми обычаями, которые касаются идеала справедливости. В той степени, в какой мне удалось познакомиться с ними, я был поражен сбалансированностью системы поощрения/наказания, которая в племенах отработана веками.

Репрессия, господа, — благо. Так же как и вознаграждение — благо. Нет репрессии в отрыве от вознаграждения. Есть одно явление. Оно называется системой поощрения-наказания. Эта система работает во всем мире. Вы найдете ее в трудовых кодексах, в гражданском, административном и уголовном праве, в уставах всех армий. Найдете во всех странах и во всех культурах с большим или меньшим акцентом на наказание или поощрение.

Правомерно ли и надо ли в таком случае говорить о репрессивности российского государства? И правомерно, и надо — здесь у нас с Игорем Григорьевичем разногласий нет. Но надо видеть и то, что репрессивность — это вторичное. Она имеет под собой основание. Какое?

Вернемся к природе человека. Она устроена таким образом, что в нем всегда сидят два человека: один — консерватор, другой — реформатор...

Игорь Клямкин:

Если и так, то в каждом конкретном человеке доминирует, наверное, все же только одно начало. В реальной истории мы видим не раздвоенных персонажей, а вполне законченные типы консерваторов и реформаторов...

Алексей Давыдов:

Конечно, но если природа человека не была бы двойственной, то что бы мы имели? Будь она, скажем, только консервативной, ни одна реформа в мире не могла бы состояться. Но если бы в культурной природе человека консервативного начала не было вообще, то все реформы шли бы гладко, не встречая никакого сопротивления. А это, как мы знаем, не так.

Итак, что делает консерватор? Он, как пушкинский Скупой рыцарь, охраняет накопленное культурное достояние, опирается на него как на самую большую

ценность. Новатор же критикует прошлый опыт, выходит за его рамки, пытается создавать новые ценности и новые формы культуры. Первому нужна репрессия, чтобы управлять людьми по той схеме, которая кажется ему правильной и удобной. Чтобы сохранять культурное статус-кво. Второму же репрессия не нужна для этого уже потому, что у него цель — создать новое качество жизни, и начинает он всегда с самого себя. Зачем же ему себя репрессировать?

Но это различие можно выразить и в других понятиях. Можно сказать, что консерватор опирается на управление, а новатор — на самоуправление. Управлению столько же лет, сколько родовой культуре, самоуправлению — всего несколько столетий. Субъектом управления в родовой культуре всегда был патриарх и выстраиваемая им властная вертикаль. Субъект самоуправления — личность. Конечно, на практике социальная динамика гораздо сложнее, чем в моей схеме, она имеет множество промежуточных комбинаций, но в логическом анализе эти полюса надо различать. Поэтому от генеральной оппозиции «старое (традиция) — новое (инновация)» я перехожу к производной от нее оппозиции «управление (вертикальные связи) — самоуправление (горизонтальные связи)».

Игорь Клямкин:

Тему обсуждения только не забудьте. Доклад Яковенко — о феномене репрессивности.

Алексей Давыдов:

Не беспокойтесь. Ведь в заглавии доклада есть не только слово «репрессия», но и слово «модернизация». Из этого я и исхожу.

Дело в том, что с необходимостью модернизации может столкнуться и консерватор. Что он в таком случае делает? Он ищет способы ее осуществления при сохранении-охранении накопленного, исторически сложившегося культурного качества, что мы и наблюдаем сегодня в России. И ни в коем случае не допускает модернизации как изменения этого качества. Он пытается улучшить и расширить управление и сосредоточить в своих руках как можно больше социальной ответственности, для чего стремится сделать две вещи. Первое — забрать как можно больше функций управления в свои руки, отобрав эти функции у личности и гражданского общества, не допуская развития горизонтальных социальных связей, чтобы самому контролировать все, чтобы быть всем во всем. И второе — установить то, что Яковенко в своем докладе называет диктатурой развития, т.е. репрессивное управление, сверхуправление.

Игорь Яковенко:

Это не мой термин, он широко используется в политологии.

Алексей Давыдов:

Пусть так. Термин хороший, он передает смысл того, что я называю сверхуправлением. Как оно рождается?

На полюсе «традиция/управление», персонификатор которого объявил себя единственным субъектом модернизации, происходит перенакопление смыслов. Управление гигантски разрастается, пытаясь регламентировать все. Это и значит, что оно становится сверхуправлением. А затем обнаруживается, что физически оно не справляется с задачей эффективного управления в силу неспособности освоить все увеличивающийся поток информации и адекватно на него реагировать. Поэтому в условиях модернизации сверхуправление становится

антиуправлением, персонификатор которого начинает лгать, выдавая желаемое и обещаемое за осуществляемое. Чтобы не выпустить ускользающие рычаги власти из своих рук, он и берет на вооружение репрессию, активизируя родовой институт патриарха-диктатора. Так из традиции и сверхуправления произрастает репрессивность государства.

Реформатор мыслит и действует принципиально иначе. Озабоченный идеей модернизации, он понимает ее как способ преобразования социальных отношений, ментальности, как способ развития личной инициативы, самореализации индивидуума в инновационном процессе, самоорганизации и самоуправления. Он хочет нового качества культуры. Он стремится к независимости от чиновника и становится диссидентом, потому что критикует старое и создает такое новое, которое вступает в конфликт со старым.

Но что он может сделать, если «модернизация» осуществляется по консервативному сценарию? Новое качество культуры на первом этапе инновационного процесса способны создать и поддерживать только индивидуумы, сформировавшиеся как личности в соответствующей микросреде — в гражданской организации. В условиях же современной России это трудно себе представить. В ней мы имеем сверхуправление, маршрут ее развития определяется консерваторами. А личность и гражданские организации для консерватора — как красная тряпка для известного животного. Они подлежат уничтожению как враги.

Игорь Клямкин:

Или приручению...

Алексей Давыдов:

Или приручению, т.е. удушению в объятьях.

Таким образом, в моей схеме «вознаграждению», как оппоненту «репрессии», попросту не находится места. Вернее, оно есть, но это место — точно там же, где находится и сама «репрессия». Почему для меня эти понятия — почти одно и то же? Потому что «кнут» и «пряник» — одно и то же. В том смысле, что оба они совместимы со сверхуправлением, и оба могут быть его надежными инструментами. Я думаю, Игорь Григорьевич мог бы прийти к Путину или в «Единую Россию» и сказать им: «Ребята, вы увлеклись репрессией. Не пора ли подумать и о вознаграждении? Нет ничего надежнее, чем древнеримское изобретение «кнута и пряника!». И его, возможно, за такое напоминание даже поблагодарят...

Игорь Клямкин:

Вряд ли. Ему скажут: «Что ты нам советуешь? Мы и без тебя давно это знаем и делаем. Способные видеть да видят».

Алексей Давыдов:

Тем более. И потому я спрашиваю: где в оппозиции «вознаграждение — репрессия» место для личности как субъекта развития? Ей там места нет. А раз так, то эти понятия — не оппоненты. И «репрессия», и «вознаграждение» могут быть способами управления/сверхуправления/антиуправления, а могут быть способами самоуправления. И первичная социальная и культурная реальность — не сами по себе эти способы, а то, что с их помощью осуществляется или воспроизводится. Первично то культурное основание — личностное или архаически-родовое, которое определяет консервирующий либо модернизирующий характер и «репрессии», и «вознаграждения». Как способ управления/сверхуправления

«репрессия» *дает* наказание, «вознаграждение» *дает* поощрение, обе эти функции *дают*. А личность (и, следовательно, самоуправление, самоорганизация) *сама берет*. И различие между ними — как между разными цивилизациями.

Почему, господа, погиб Древний Рим? Не потому, что он ничего не знал о вознаграждении. А потому, что не знал о том, что человек является не только объектом управления, но и субъектом самоуправления, т.е. личностью.

Автор доклада говорит о необходимости «смены в России генеральной культурной парадигмы». И видит логику этой смены в «отказе от репрессии, используемой в качестве базовой стратегии». Нет, коллеги. Ни от репрессии, ни от вознаграждения как базовых стратегий отказываться нельзя. Репрессия — благо, потому что она, как и вознаграждение, часть системы поощрения-наказания. А охранительная репрессивность — порок. Но не потому, что не знает поощрения, а потому, что подавляет самоуправление и независимость личности от чиновника. Подавляет право человека быть личностью.

Почему традиции и, следовательно, управлению, вставшим на путь репрессивности как метода управления, нужно постоянно репрессию усиливать? Здесь будет уместна аналогия с системой родитель–ребенок. Патриархальный родитель, не желая, чтобы ребенок сам принимал решения, командует им. На определенном этапе родитель должен прибегнуть к окрику (репрессии), чтобы добиться послушания. Но по мере постоянного применения крика как способа управления ребенком, тот к такому способу привыкает, и чтобы заставить его слушаться, родитель вынужден применять все более громкие и жесткие окрики, затем ругаться и в конце концов перейти к рукоприкладству, совершенно разрушая тем самым коммуникацию с ребенком.

Что нас, российское общество, ждет? Нас ждет наращивание репрессивности со стороны государства и еще более жесткое ограничение самоуправления. Потому что у государства, опирающегося только на традицию и сверхуправление, другого способа сохранить себя в социальном пространстве между традицией и инновацией просто не существует. При этом модернизации качества социальных отношений не будет. И вовсе не исключено, что по той же причине период умеренной репрессии закончится превращением сверхуправления в антиуправление и переходом государства к Большой репрессии сталинского типа. После чего — закономерный крах, коллапс типа того, что мы имели в 1991 году, т.е. распад России. И новая Смута.

Игорь Григорьевич Яковенко и Андрей Анатольевич Пелипенко изучают пути, по которым Россия идет к Большому коллапсу. Как эксперты, они утверждают, что эта катастрофа будет последней. Возможно. Как бы то ни было, дурная цикличность социальной динамики России продолжается. И основой ее является неспособность русского человека поднять значимость в себе способности быть не только объектом репрессивного сверхуправления, добровольно передающим свою субъектность патриарху и его аппарату, но и чем-то большим, а именно субъектом самоуправления, диссидентски отвоевывающим себе свое право быть личностью.

Я желаю Игорю Григорьевичу привлечь в свой анализ больше современного материала и еще раз обратить внимание на методологию.

Игорь Клямкин:

Раньше Давыдов призывал Пелипенко и Яковенко не ограничиваться мрачными прогнозами, а искать альтернативу «Русской системе». Что-то изменилось, Алексей Платонович?

АЛЕКСЕЙ ДАВЫДОВ:

Мой пессимистический вывод о том, что нас ждет, несколько не противоречит тому, что я раньше говорил о поиске альтернативы. Просто возможность такой альтернативы, специально мною исследуемая, чрезвычайно слаба, чтобы противостоять напору репрессивности.

ИГОРЬ КЛЯМКИН:

Спасибо, Алексей Платонович. Вы предельно расширили понятийное поле дискуссии. Сделали вы это, насколько понял, затем, чтобы сфокусировать наше внимание на различиях ролей, которые репрессия может играть в модернизации.

С одной стороны, вы видите в ее использовании неадекватный имитационный ответ традиционной культуры и ее властных носителей на необходимость системных общественных преобразований. С другой стороны, позитивная роль репрессивного начала в модернизации вами не отрицается тоже. Я имею в виду высокую оценку крайне жесткого законодательства в Сингапуре и Южной Корее, обеспечивающего не только экономическую свободу и ее правовую защиту, но и суровые правовые санкции против чиновничьих и прочих злоупотреблений. По этому поводу хочу высказать два соображения.

Во-первых, южнокорейская и сингапурская модернизации проводились упомянутыми Алексеем Платоновичем, вслед за докладчиком, «диктатурами развития», т.е. авторитарными методами. И так как развитие имело место, то персонализаторы этих диктатур и в самом деле выступали не как консерваторы, озабоченные сохранением оснований традиционной культуры, а как реформаторы, осуществлявшие «культурное разоружение». Но ведь авторитарная власть, даже пробивающая широкие и глубокие бреши в традиционной культуре, одновременно и сохраняет ее уже в силу традиционной природы самой своей авторитарности. Тут не инновация против традиции действует, а традиция против традиции. Разве не так?

Во-вторых, не очень понятно, какое отношение «диктатуры развития» имеют к современной России. То, что мы в ней сегодня наблюдаем, — это совсем другое. Это пример того, как властная монополия инициировать развитие не в состоянии. И ее репрессивность, комбинируемая с вознаграждениями, — это репрессивность самосохранения, не более того. Алексей Платонович утверждает вроде бы то же самое, но почему-то нынешнее российское «сверхуправление», предрасположенное к перерастанию в «антиуправление», отождествляет с «диктатурами развития»...

ИГОРЬ ЯКОВЕНКО:

Потому что он считает, что кремлевские консерваторы пытаются сочетать русскую репрессивную традицию с инновацией на советский манер...

АЛЕКСЕЙ ДАВЫДОВ:

Ну да, трубопроводы новые проложат, заводы какие-то, может быть, построят, в Сколково что-то создадут...

ИГОРЬ КЛЯМКИН:

Понятно. На мой же взгляд, в нынешней России мы имеем дело с инерционным воспроизведением репрессивной традиции, которая с инновацией сегодня не сочетается в принципе. Традиции, которая с правовой модернизирующей репрессией несовместима, однако и потенциала для неправовой модернизирующей репрессивности петровско-сталинского типа не содержит тоже. Но если так, то

аналогия с советской эпохой, используемая Алексеем Платоновичем, не выглядит убедительной. Не исключено, что упомянутая им прежняя «дурная цикличность» в российской истории как раз завершается, хотя и непонятно чем.

Однако эти свои соображения я адресую все же не столько Давыдову, сколько нашему сегодняшнему докладчику. Приведенные Алексеем Платоновичем примеры лишней раз свидетельствуют о том, что ссылки на традиционное общество и традиционную культуру сами по себе мало что объясняют, когда речь идет о современных процессах. В том числе и в природе современной репрессивности. Почему-то в Южной Корее и Сингапуре, в культурах которых традиционности уж точно не меньше, чем в культуре российской, репрессивность эта действует в одном направлении, а в России — совсем в другом.

Андрей Анатольевич, теперь вы.

Андрей Пелипенко:

«Вопрос о репрессивности культуры неотделим от вопроса о признании ее субъектности в самом прямом значении этого слова»

Мне кажется, что такие понятия, как «репрессия», «насилие» и «принуждение», все-таки находятся в запутанном состоянии. Они выступают то как синонимы, то как пересекающиеся понятия. Скажем, оппозицией вознаграждению будет все-таки принуждение, а не репрессия. На уровне конкретных ситуаций требуется всякий раз более тонкий анализ. Где-то мы имеем дело с поощрением, в каком-то случае — с легитимно поощряемым поведением, в каком-то — с наказанием за неправильное поведение. Например, наказание ребенка в целях воспитания — это репрессия? И вообще, с какого уровня насилия репрессия начинается? Это мое пожелание относительно развития темы на понятийно-терминологическом уровне.

Игорь Яковенко:

Да, тут еще есть о чем подумать.

Андрей Пелипенко:

Сегодняшний наш семинар начался с вопроса Эмиля Паина докладчику о понимании им того, что есть культура. И на нынешнем, и на предыдущих семинарах вопрос этот все время просился быть обсужденным, но мы от него старательно уходили. Однако уйти все равно не удастся. К нему возвращает уже само название нашего семинара, а также то, что несовместимость парадигм его участников неизбежно сказывается на содержании дискуссий...

Игорь Клямкин:

Что предлагаете?

Андрей Пелипенко:

Я хочу дать свой ответ на вопрос Паина, несколько отойдя от конкретного содержания доклада, но сохраняя связь с темой репрессивности.

Игорь Клямкин:

Посмотрим, куда вы нас заведете. Давайте поэкспериментируем.

Андрей Пелипенко:

Культура возникла как системное эволюционное образование. Одной из действующих причин эволюционирования были изменения психики предков



человека, в результате которых эта психика стала способной к продуцированию смысла. Все остальное — это уже *содержание* смыслов. То, что мы называем добром, злом, свободой, несвободой, моралью, религией, этикой... Все содержательные различия внутри смысла — это, соответственно, различия внутри культуры.

Будучи органической самоорганизующейся системой, она проходит имманентные фазы развития — в том числе и кризисные, в ходе которых входит в противоречия сама с собой, будучи вынужденной ломать установленные ею нормы, формы, традиции, ориентиры, свои собственные структуры и перегородки внутри себя.

Вадим Межуев:

А человеку, его субъектности тут остается место?

Андрей Пелипенко:

Человек является носителем всякой культуры, без него она существовать не может. Если я умозрительно разделяю человека и культуру, то это не значит, что они разделяются эмпирически. Культура живет и развивается через людей, через их страсти, ценности, переживания, устремления.

Репрессивное действие культуры на человека проявляется в двух режимах. Существует фоновое репрессивное давление на него, которое связано с необходимостью специализации человека в соответствии с имманентным генезисом подсистем культуры. Потенциальную свободу человека, множественность его возможных самореализаций, его органический творческий потенциал культура отсекает репрессивно-принудительным образом, превращая человека в носителя некоторого набора социальных функций. Это специализирующий вектор репрессивности. Но он не единственный.

Когда культура входит во внутренний кризис, она должна ломать структуры своих столь бережно взлелеянных подсистем. К примеру, ненависть к чужаку имела место еще у архантропов. И изначально в этих небольших популяциях чужак был объектом охоты и ритуального каннибализма. Но при переходе к более крупным социальным образованиям, которые соответствовали следующей стадии культурно-социальной организации, эти локальные перегородки по линии «свой–чужой» надо было поломать и заменить на более широкие и сложно обусловленные. Здесь культура являет себя в полной мере субъектом, причем субъектом по отношению к человеку опять-таки репрессивным.

В периоды бурных изменений подсистемных и тем более общекультурных конфигураций репрессивность культуры не только резко возрастает количественно, но и становится более адресной, направленной. В такие периоды интенсивность репрессивности подчас подходит вплотную к критическому рубежу и вызывает острые социальные коллизии, иногда подталкивая коллективное сознание к инверсионным скачкам и ритуальному хаосу.

Вадим Межуев:

Получается, что культура функционирует в некоем сверхчеловеческом качестве...

Андрей Пелипенко:

Есть бесчисленные примеры того, как люди, независимо от их личных психологических свойств и убеждений, разницы в жизненном опыте, интеллектуальном и образовательном уровнях, начинают мыслить и действовать одинаково, выполняя некую непостижимую для них общую задачу. Разве не убеждает все это

в наличии целенаправленных манипулятивно-репрессивных действий культуры? Императивность культурных программ, по рукам и ногам опутывающих человека и с легкостью ломающих даже такие базовые природные программы, как, например, инстинкт самосохранения, — тоже явление явно не из мира «человеческого, слишком человеческого». А коллективная «умственная слепота» в кризисные исторические периоды?

Таким образом, вопрос о репрессивности культуры неотделим от вопроса о признании ее субъектности в самом прямом значении этого слова.

Само по себе такое ее понимание отнюдь не является чем-то новым. Хотя тезис о культуре как субъекте не столь часто артикулировался со всей определенностью, в несобственной, замещенной форме он присутствует в значительном корпусе текстов. Я не могу сейчас на них останавливаться, но могу уверенно утверждать, что субъектность и, соответственно, репрессивность культуры раскрывается через широкий дискурсивный круг — от цивилизационных исследований до современной социологии и политологии. В том числе и самой что ни есть прикладной.

Смысловое ядро всех этих концепций тяготеет к пониманию социального (социокультурного) не как механически размноженной человеческой субъектности, а именно как субъектности *автономной*, системно организованной на надчеловеческом уровне и преследующей свои собственные цели. Но такие концепции в большинстве своем вязнут в трясине стихийного отторжения и психологической инерции антропоцентризма. Их либо не слышат, либо понимают искаженно, либо, понимая адекватно, сознательно игнорируют. Видимо, эта неопределенность и не позволила до сих пор разработать диалектику человеческой и надчеловеческой (в наших понятиях, культурной) субъектности и расставить четкие акценты в этом вопросе.

Итак, есть целый ряд культурных программ, скрытые механизмы которых человек понять не в состоянии. Они задаются «сверхчеловеческой» субъектностью культуры как самоорганизующегося системного образования. А каждая локальная культурная система в истории имеет свою *региональную телеологию*, которая находится в сложных отношениях с общеэволюционными векторами развития. Существует ли вообще общеэволюционная цель — вопрос метафизический, а потому бесконечный. Во всяком случае, можно говорить о некоей общеэволюционной направленности. Но конкретный исторический человек до этих сфер не дотягивается. Он всегда имеет дело лишь с региональной онтологией, которая и выступает для него источником репрессивности.

Игорь Клямкин:

Допустим, что мы с вами согласились, для чего есть основания: ваша аргументация выглядит достаточно убедительно. Но сейчас обсуждается конкретный вопрос о репрессивности русской культуры. Или, если следовать вашей логике, о русской культуре как субъекте репрессии. Можно ли с высоты вашего уровня рефлексии увидеть в предмете обсуждения что-то дополнительное к тому, о чем говорили коллеги?

Андрей Пелипенко:

Этот предмет я, в отличие от Игоря Григорьевича, специально не изучал. Но при моем подходе лучше видны ловушки, которые подстерегают нас в такого рода исследованиях и обсуждениях их результатов. И главная среди них находится между правом, как инструментом репрессии, и моралью.

Рефлексия, начинающая свой путь от заданной конкретными историко-культурными обстоятельствами правовых отношений, как правило, «вязнет» на уровне этики. Будучи не в силах преодолеть навязанную культурой псевдометафизичность и сакрализованность этических представлений, она, рефлексия эта, не способна прорваться никуда дальше. Так, проблема допустимости смертной казни обсуждается в большинстве случаев исключительно с позиций абстрактной «общечеловеческой» этики. Этики, не учитывающей не только несовместимость внутренних «правил игры» разных культурных систем (одним из немногих, кто всерьез озаботился этой проблемой, был М. Фуко), но и самое главное — промежуточный, не субстанциональный характер самой сферы этического...

Игорь Клямкин:

Представляю, каково слышать это Вадиму Межуеву...

Андрей Пелипенко:

Именно уважаемому Вадиму Михайловичу я этот тезис специально и адресую. О чем идет речь?

Вспомним еще раз об упомянутой Эмилем Паиным свирепости уголовных законов в европейских странах, ставших на путь буржуазного преобразования общества. Обычно они оцениваются с позиций абстрактного гуманизма, сформировавшегося в послевоенном мире в обстановке «смягчения нравов». То есть с позиций, придерживаясь которых вообще ничего объяснить невозможно.

Вот, скажем, английское законодательство начала XIX века включало 222 преступления, наказуемые смертной казнью. В их числе были такие, как кража носового платка, убийство кролика, карманная кража (более одного шиллинга)... И никакое Просвещение, никакие тогдашние гуманистические идеалы этому не мешали. А раз так, то и объяснять все это ссылками на гуманизм, антигуманизм, на мораль как таковую — значит отказаться от рационального объяснения вообще.

Между тем за всеми рефлексиями на этические и правовые темы стоят всего лишь два фактора: *цена человеческой жизни и цена социального порядка*. Когда социальный порядок неустойчив, человеческая жизнь падает в цене. Тогда становятся возможными и повешения голодных детей за украденную булку, и расстрелы участников забастовок. И все это будет происходить совершенно независимо от характера и статуса морально-этических представлений в обществе или отдельных его слоях, ибо это жизненно важный процесс самоорганизации и самокоррекции культурной системы в целом. А морально-нравственные, правовые и прочие дискурсы с соответствующими им институтами — всего лишь опосредующие обертки, «спускающие» исходную оппозицию (цена порядка — цена жизни) до ее ситуативного — в историческом масштабе — преодоления.

Когда же социальный порядок устойчив и ценностные акценты смещаются в сторону индивидуального, отдельная человеческая жизнь становится более значимой. Поэтому уровень уголовной репрессивности как частного случая репрессивности культурной снижается. Соответствующие представления конечно же оформляются в виде морально-этических норм, которые, конечно же, притязают на статус абсолютных и применимых ко всем временам и народам. Но когда дело снова касается малейших или даже мнимых угроз социальному порядку, направленных в некие «болевы́е точки», система, приводя в действие бессознательные социальные инстинкты, реагирует быстро и жестко.

В этих случаях господствующая в обществе мораль мгновенно падает в цене. Так, никакой гуманизм современной либеральной культуры, не говоря уже

о других, не в силах помешать расстреливать на месте мародеров в ситуациях точечного разрушения социального порядка, связанного, к примеру, со стихийными бедствиями. При этом императивность поведенческих программ, запускаемых культурой во имя своего сохранения, исключает всякий плюрализм: репрессивные меры в таких случаях, как правило, не принято ни обсуждать, ни тем более оспаривать. Притом, что в «секторе стабильности» любые процессуальные нарушения прав обвиняемого вызывают бурную реакцию неприятия и отторжения.

Игорь Клямкин:

Спасибо, Андрей Анатольевич. Думаю, что представленное вами понимание культуры, близкое, насколько могу судить, ее пониманию докладчиком, полезно для нас уже тем, что в дальнейшем исключит, возможно, не столь уж редкие на наших семинарах споры с придуманными оппонентами. Что касается объяснительного потенциала вашего подхода применительно к феномену российской репрессивности, то у меня лично пока остаются вопросы. В этой репрессивности как раз мораль, а не право приобретает нередко субстанциональный характер. Кроме того, в России могут репрессироваться не только реальные угрозы социальному порядку, но и угрозы имитируемые. Почему, наконец, этот порядок до сих пор стоит у нас так дорого, а человеческая жизнь — так дешево?

Андрей Пелипенко:

Кое-что я сказал об этом в своем докладе и в ходе его обсуждения.

Игорь Клямкин:

Помню. Но о феномене репрессивности тогда речи не было. Тут, мне кажется, широкое проблемное поле для дальнейших обсуждений.

Не знаю, двинется ли на это поле Денис Драгунский, но слово я ему предоставляю.

Денис Драгунский:

«Дело не в том, сколько в Америке заключенных и какое там антирабочее законодательство, а в том, что американский рабочий может заработать себе на домик и жить нормально»

Я предпочитаю вернуться к докладу Яковенко. Он мне понравился тем, что в нем предпринята попытка предложить ясную, четкую и очень понятную классификацию культур. Я считаю методологически правильным, когда фундаментальные проблемы мы решаем с помощью простых понятий. В данном случае такими элементарными (для данного исследования, разумеется) понятиями являются «репрессивная культура» и «культура поощрения». Так сказать, репрессивные и поощрительные способы модернизации.

Я отдаю себе отчет в том, что репрессия, насилие — это огромная область социальных практик, это мощнейший дискурс, и об этом можно еще говорить и говорить, уточнять и конкретизировать. Но есть реальная опасность, что в этих уточнениях мы погрязнем. Поэтому мне импонирует подход докладчика.

Что такое культура? Это какое-то принуждение к норме. Принуждение к норме может идти через репрессии и с помощью поощрения. Баланс этих способов и характеризует ту или иную культуру.

В данной связи мне кажутся совершенно неправомерными замечания Эмиля Паина о примордиализме. Доклад как раз очень даже социально-ориентированный.

Примордиализм — это, мне кажется, нечто другое. Это убежденность в том, что наше поведение, культура, социальность — все это чуть ли не биологически предопределено. Ну, а если и не биологически, то каким-то загадочным образом жестко обусловлено. А в докладе Яковенко, мне кажется, ничего подобного нет, там социологически все хорошо обозначено.

Алексей Платонович Давыдов говорит, что в Америке тоже репрессивное общество. И в Сингапуре. И в Южной Корее. Но это, по-моему, не опровергает докладчика. Ведь речь идет и должна идти не просто о репрессивном или поощрительном (гратулятивном) обществе. Таких чистых типов не бывает. Общество может быть репрессивно-центрированным и гратулятивно-центрированным, и сравнение этих двух понятий очень продуктивно.

Допустим, мы знаем, что законодательство в США более жесткое, и в тюрьмах там сидит больше народу, чем у нас, и сроки дольше. Но если говорить о поощрительных моментах, то их несоизмеримо больше в США, чем в России в любой период ее истории. Не об абсолютном количестве заключенных и не об антирабочем американском законодательстве надо говорить, а о том, что американский рабочий может заработать себе на домик и жить нормально.

А в нашей культуре преобладает репрессия. И привычка жить от репрессии до репрессии. Дело опять-таки не в количественных показателях, не в статистике наказаний. Взять тот же самый упомянутый Давыдовым Сингапур: кого-то там за коррупцию расстреливали. Но тот, кого не расстреливали, тот не жил в коммуналке.

Еще один интересный вопрос — о том, как репрессия становится гратуляцией. Были ведь в сталинскую эпоху люди, которые с восторгом принимали казни и кричали: «Расстрелять Зиновьева!» И они делали это не только по приказу. «Большие процессы» — это тоже была в некотором роде гратуляция, потому что сам Зиновьев был палач, и люди чувствовали, что тут неким ужасным способом торжествовала справедливость.

Игорь Клямкин:

И воспринимали это как поощрение?

Денис Драгунский:

Да, как своего рода поощрение. И, наконец, еще несколько слов о функции культурного принуждения. Огромное количество табу у разных народов связано с тем, что обеспечение трансляции социального порядка предполагает сохранение отделенности человека от животного мира. Именно этим обусловлено большое число негативных нагрузок на животные образы, именно отсюда выражения типа «зверская жестокость», «зоологическая ненависть». Это подтверждение одной из функций культуры — отграничиться от чего-то неприемлемого, «внекультурного».

В заключение повторю, что считаю плодотворным изучать такое сложное явление, как культура, с помощью достаточно элементарных позиций типа репрессивного и поощрительного способов вчинения норм.

Андрей Пелипенко:

Это такой принятый стереотип относительно того, что культура себя отгораживает от животного мира. На самом же деле она вовсе не отклоняет животные начала. Она их конвертирует.

Игорь Клямкин:

«Власть опирается сегодня на две конфликтующие составляющие массового сознания — и на его доправовую репрессивность, и на сложившееся в нем представление о верховенстве закона»

Это интересно, но не будем сейчас открывать полемику и по этому поводу. Спасибо, Денис Викторович. По ходу дискуссии я пытаюсь понять, в чем суть расхождений между позицией докладчика, к которой вы присоединяетесь, и позицией Алексея Давыдова, который ее критикует. Так ли уж эти расхождения велики?

Давыдов, напомним, считает, что репрессия и вознаграждение, кнут и пряник, не противостоят, а взаимодополняют друг друга. Оба могут служить как инструментом подавления личности государственной системой, так и средством, обеспечивающим независимое развитие личности, ее права и свободы. И в этом есть, безусловно, своя правда.

Вы же с Яковенко утверждаете, что применительно к системе, культивирующей права и свободы, правомерно говорить о смещении приоритета от репрессии к вознаграждению. И с этим тоже трудно спорить. Но в данном случае, насколько понимаю, речь идет не о том, что вознаграждение избирательно дарует государственная власть, а о том, что права и свободы позволяют каждому человеку самому становиться одновременно субъектом и объектом вознаграждения. В том смысле, что оно всецело зависит от его собственных производительных усилий. Это к вопросу о домике американского рабочего. Репрессия же при этом не отменяется, а перенацеливается: из средства подавления прав и свобод она превращается в средство их защиты, т.е. из неправовой превращается в правовую.

Разумеется, мы имеем тут дело с двумя разными культурами. Разумеется также, что в ходе исторической эволюции между ними можно застрять, что мы и видим сегодня в России, и о чем лишний раз напоминает доклад Игоря Григорьевича. Такое застревание — проявление глубины кризиса. Но о том, куда он ведет, мы по-прежнему ничего определенного сказать не можем.

В ходе наших дискуссий мы слышали прогнозы системного распада с неясными последствиями (Игорь Яковенко и Андрей Пелипенко), прогрессирующего отката назад и усиления неправовой репрессивности (Алексей Давыдов) и постепенного накопления нового социального и культурного качества (Наталья Тихонова). Наверное (и даже наверняка), кто-то из коллег окажется прав. Но кто именно, зависит все же не только от неумолимой логики истории и саморазвития культуры, но и от проектного творчества интеллектуальных и социально-политических субъектов. История и культура сами по себе не создают ничего нового. Их субъектная воля, о которой говорил Андрей Пелипенко, проявляется лишь в том, что в кризисных ситуациях они создают запрос на новизну и принимают либо бракуют предлагаемые проекты.

Перехожу непосредственно к докладу Яковенко. На мой взгляд, Игорь Григорьевич поднял очень важную тему, до сих пор почти не исследованную. Думаю, что этим в значительной степени обусловлены отмечавшиеся в ходе дискуссии отдельные недостатки доклада. Но и достоинств у него немало. И главное среди них — то, что докладчик попытался рассмотреть российскую репрессивность как культурную проблему не только в прошлом, но и в нынешнем ее измерении.

К сожалению, мимо внимания участников дискуссии прошла предложенная Игорем Григорьевичем классификация современных разновидностей российской репрессивности. А ведь ее всеохватный характер и взаимопереплетенность ее властных и низовых криминальных форм как мало что другое свидетельствуют о состоянии российского государства и российского общества, равно как и о кризисном



состоянии российской культуры. Докладчика упрекали в том, что он не приводит фактов современной жизни, но такого рода упреки мне показались по меньшей мере странными. Какие еще нужны факты, если они у всех на слуху?

Если в чем и можно Игоря Григорьевича упрекнуть, то разве что в том, что он ограничился только первичной типологизацией, не соотнеся нынешние формы российской репрессивности с ее прошлыми проявлениями и не акцентируя свое и наше внимание на культурном смысле происшедших изменений. Не показывая, иными словами, в чем русская репрессия сегодня культурно традиционна, а в чем — «инновационна». Но в этом отношении дальше докладчика не пошли и участники обсуждения.

Что касается содержания доклада, то мне не показалась убедительной трактовка Игорем Григорьевичем феномена репрессивности как продукта любого традиционного общества и любой традиционной культуры. Через стадии такого общества и такой культуры проходил весь мир, но на выходе из них репрессивность далеко не везде была одинаковой и по интенсивности, и по направленности. Да, она, как справедливо отмечается в докладе, была присуща всем модернизациям Нового времени, но сами модернизации по своим целям и последствиям тоже были разными. И такого рода различия ссылками на традиционную культуру и присущую ей репрессивность объяснить, по-моему, невозможно.

Правда, в своих ответах на вопросы докладчик говорил уже не столько о традиционности вообще, сколько о разных ее типах, по-разному влияющих на уровень репрессивности культуры. Но в чем особенность именно российской репрессивной традиции? Какова ее индивидуальная природа? Ответа в докладе, по-моему, нет. Слабость в русской культуре гедонистической установки я таким ответом признать не могу хотя бы потому, что репрессивные политические режимы, включая их тоталитарные разновидности, существовали и в странах, культуры которых повышенной аскетичностью не отличались. И еще потому, что отсутствие в культуре какого-то качества само по себе еще не характеризует собственное системное качество данной культуры. Так в чем же все-таки особенность российской репрессивной традиции?

Приведу несколько общеизвестных фактов, которые на первый взгляд могут показаться разнородными, но природа, которых тем не менее одна и та же. Иван Грозный убивал бояр, Петр I рубил головы стрельцам, Сталин делал то, о чем написано в докладе, народовольцы убили Александра II, Разин и Пугачев казнили государевых слуг, а русские солдаты после Февральской революции, когда еще шла война, вырезали дворянский офицерский корпус. О чем говорят эти факты? Они говорят о том, что репрессивная установка была присуща и российской власти, и российской оппозиции, о чем говорил Кара-Мурза, и российскому населению. И во всех этих случаях речь идет о репрессивности неправовой, репрессивности надзаконной, наделявшей себя при этом моральным статусом и выступавшей в роли моральной санкции.

Такова наша особая культурная традиция, до сих пор полностью не изжитая. Традиция, которая блокирует модернизацию и которая сама в первую очередь и нуждается в модернизации. Именно она стала в свое время той почвой, на которой произросла описанная Алексеем Кара-Мурзой тоталитарная идеология вмененной вины. Вмененной не другим странам и народам, как было у немцев, а своим соотечественникам. Именно она первична — это я Кара-Мурзе выражаю, — а не репрессивная идеология. И именно своеобразие данной традиции, культурно легитимирующей приоритет репрессивной силы над законом и правом, должно нас, по-моему, интересовать в первую очередь, а не сте-

пень жесткости юридически санкционированных наказаний — это уже возражение Эмилю Паину.

Впрочем, его ход мысли в значительной степени был предопределен докладом Яковенко, в котором как раз жесткость наказаний используется для доказательства повышенной репрессивности русской культуры как культуры традиционного типа...

Денис Драгунский:

В докладе говорится и о неправомерном характере русской репрессии...

Игорь Клямкин:

Говорится. Но, во-первых, имеется, как правило, в виду репрессия только властная. А во-вторых, этот тезис размывается у Игоря Григорьевича акцентом именно на «свирепости» российской репрессивности. И теперь ему предстоит доказывать Паину и нам всем, что степень этой «свирепости» в России была не меньшей, чем в Европе, а большей. Размывается этот тезис и общими рассуждениями о репрессивности традиционного общества и русской культуре как «культуре традиционного типа», что в конечном счете сводит типологическое своеобразие российского феномена к стадильному отставанию от обществ модерна. Не случайно, думаю, упоминание Игорем Григорьевичем о неправомерном характере русской репрессии никакого влияния на ход дискуссии не оказало.

Я не случайно спрашивал докладчика о феномене сталинской Большой репрессии. Если ее истоки отыскиваются в традиционной культуре как таковой, то почему она, как инструмент технологической модернизации, имела место только в России? И почему только в России такая модернизация сопровождалась обретением статуса военной сверхдержавы? Думаю, что вне контекста той особой российской ментальной традиции, о которой я сказал, найти ответы на эти вопросы непросто. Традиции, в которой идея опосредованности силы законом не пустила корней.

Но сила, не опосредованная законом, — это закон войны. И сталинская модернизирующая Большая репрессия только потому и могла состояться, что перенесла состояние войны в мирное время. Без умело созданной атмосферы «осажденной крепости» Большая репрессия мобилизующий ресурс обрести не могла. Она могла стать жизненной реальностью, потому что сумела предъявить себя как безальтернативный ответ на военную угрозу извне и изнутри, т.е. со стороны тех, кому вменялась вина за сотрудничество с внешним противником.

Вмененность вины, о чем говорил Кара-Мурза, — это ведь тоже из практики войны. Военный соперник виновен по определению. И он — заведомо вне правового поля и вне морали, по отношению к нему права только сила, наделяемая и моральным статусом. Природа российской репрессивной ментальности, как она исторически складывалась задолго до большевизации страны, именно в этом. В данном отношении отечественные тираны ничем не отличались от тех, кто против них выступал, будь то казачьи атаманы, революционеры-бомбисты или вожди и активисты «партии нового типа». Они вели между собой перманентные войны на уничтожение — открытые или латентные, когда установка на войну более слабой стороны усмиралась ощущением заведомого превосходства противника в силе.

Я уже ссылался в ходе наших дискуссий на русские пословицы и поговорки, в которых зафиксировано крайне враждебное отношение населения ко всем «господам» и государственным институтам, кроме обожествленного царя. Это

и было латентное состояние войны. Надежда же на победу в ней связывалась с силой царя, который рано или поздно ею воспользуется. Заметьте: не царя как носителя идеи законности, а царя как потенциального воплотителя воли Божьей. В этом отношении пафос русских пословиц и поговорок разительно отличается, например, от пафоса пословиц и поговорок немецких. А когда надежда на царя иссякала, она переносилась либо на государя «подлинного», самозванно себя таковым объявившего и призванного сменить «неподлинного», либо на радикально-революционного правителя большевистского типа, обнаружившего достаточную силу, чтобы изгнать господ-оккупантов...

Денис Драгунский:

Это все в прошлом. А что сейчас? Вмененность вины перемещается из классовой плоскости в этническую?

Игорь Клямкин:

Об этом надо писать отдельный доклад. Я готов высказать на сей счет лишь некоторые общие соображения. Итак, что мы имеем сегодня?

Мы имеем власть, которая формально ограничила себя законом, поставила его над собой. И это соответствует представлениям населения, в сознании которого за семьдесят с лишним советских лет осел внушавшийся ему принцип верховенства закона и равенства перед ним. Ведь и сталинские репрессии в позднесоветские десятилетия осуждались как не соответствовавшие «социалистической законности». Но сознание держателей власти правовым при этом не стало, а стало имитационно-правовым. Закон, к которому они апеллируют, одинаково успешно используется ими и для произвольных репрессий в отношении «чужих» (не «наших»), и для выведения из-под действия его репрессивной силы «своих».

Не стало правовым и сознание массовое — ни в советские времена, ни в постсоветские. В книге «Теневая Россия», вышедшей более десяти лет назад, мы с Львом Михайловичем Тимофеевым назвали его *морально-репрессивным*. Руководствуясь абстрактными представлениями о справедливости, оно, как и столетия назад, враждебно относится ко всем «господам», будь то олигарх, чиновник или судья, считая их всех коррумпированными и служащими не государству и обществу, а исключительно самим себе...

Денис Драгунский:

Вменяет им вину...

Игорь Клямкин:

Да, и не только им. Вмененность вины и сопутствующая этому репрессивность, как вы резонно заметили, все больше определяет и характер межнациональных отношений в стране. И оно, сознание это, по-прежнему не различает власть безличной правовой нормы и верховную персонифицированную власть, считая последнюю единственно возможным источником правопорядка и порядка как такового.

На этот тип сознания и опирается нынешний кремлевский режим, осуществляя репрессивные акции против своих оппонентов. Опирается на обе его конфликтующие составляющие — и на его доправовую репрессивность, и на сложившееся в нем представление о верховенстве закона. В результате мы и имеем ту имитационно-правовую государственность с обслуживающим ее басманно-хамовническим правосудием, которую имеем.

Но уже сама эта имитационность, ни с какой модернизацией не совместимая, — свидетельство глубокого кризиса, переживаемого и этой государственностью, и культурой, в которой она пытается обрести источник своей легитимации. Культурой, в которой жива еще идея вмененной вины и не вызрела ценностная правовая альтернатива имитационности, но в которой, похоже, нет уже и запроса на надзаконную репрессивную силу большевистского типа...

АЛЕКСЕЙ ДАВЫДОВ:

Сегодня нет, а завтра может появиться. Нынешний культ Сталина, упомянутый в докладе, — он же тоже неспроста...

ИГОРЬ КЛЯМКИН:

Теоретически мыслимо все, что угодно. Но — только теоретически. Если же говорить конкретно о Сталине, то для лидера такого типа я не вижу сегодня исторической функции. А его нынешний культ — это, по-моему, компенсаторный ответ массового сознания на поразивший культуру кризис распада. На то психологическое состояние, которое современная народная мудрость выразила в словах: «Нас не свернет никто с пути, нам пофигу, куда идти». Одно слово, извините, вынужден был заменить. Память ностальгирует по прошлому не потому, что видит в нем желаемое будущее, а потому, что не видит будущего вообще. Это что-то вроде ностальгии взрослого человека, утратившего ощущение жизненной перспективы, по ушедшей юности. На ее возвращение он, понятное дело, не рассчитывает и к такому возвращению не стремится.

Можно сказать, что российская культура переживает новый для нее вызов миром, т.е. отсутствием угрозы большой войны, в ядерный век для ядерной державы актуальность утратившей. Пока адекватного ответа на него она не нашла, что проявляется в разрывах социальной ткани по линиям конфликтующих интересов и в разгуле репрессивности на всех этажах общественно-государственного здания. Репрессивности, которая, в отличие от прежних времен, лишена, как правило, какого-либо идеологического измерения и социально-политического проектного целеполагания. Это пожирающая общество и культуру репрессивность властного и низового криминала при отсутствии в обществе субъекта, способного ее обуздать. Или, говоря иначе, при отсутствии субъекта модернизации.

Игорь Григорьевич, вы можете подвести итоги дискуссии.

ИГОРЬ ЯКОВЕНКО:

«ЗРЕЛАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ С НЕОБХОДИМОСТЬЮ ТРЕБУЕТ СНЯТИЯ АКЦЕНТА НА РЕПРЕССИИ И АКТУАЛИЗАЦИИ ВОЗНАГРАЖДЕНИЯ»

Начну с соображений общего характера. Доклад вызвал оживленную дискуссию. Причем большинство коллег по разным основаниям заняли критическую позицию. Я вижу два узловых момента, рождающих возражения.

Первый связан с недоразумением относительно трех категорий, предлагаемых в докладе, — культуры сбалансированные, культуры репрессивные и культуры поощрения. Эмиль Паин, Алексей Давыдов и Алексей Кара-Мурза, судя по заданному им вопросу, увидели в моем тексте деление мира на культуры поощрения и культуры репрессивные. При этом они поняли доклад таким образом, что в первых объективно *доминирует* поощрение, а во вторых — наказание. И еще они восприняли его в том смысле, что мир состоит из хороших культур поощрения и плохих культур наказания, в разряд которых попала и культура отечественная. Такая картинка и стала объектом опровержения.

Я выслушал коллег и могу лишь посоветовать им внимательнее читать тексты, которые они критикуют. В моем докладе говорится не о бинарной, а о *тетрарной* модели. В нем обосновывается тезис о том, что в каждой культуре работают как наказание, так и поощрение, хотя акцентировать она может что-то одно.

Всякая культура создает образ себя самой. Образ этот неустранимо мифологичен. Акцентировать что бы то ни было, значит создавать имидж. Объективная картина, т.е. то, как выглядит некоторая культура в глазах Создателя, и автомобиль культуры — это существенно разные вещи. Культура навязывает своему носителю определенный образ культурного космоса, выдвигая на передний план одно и убирая с поля зрения другое. То, что акцентировано, будет более разработано и более представлено в культурном пространстве. А то, что профанируется, — то отодвигается на периферию, но далеко не исчезает и может быть обширным, многообразным, весьма эффективным. Просто об этом не принято говорить вслух.

В СССР поощрялся бытовой аскетизм и не подлежали обсуждению блага элиты. А американский миф фиксирует не «беспощадную репрессию, которая работает в США, гарантируя соблюдение прав человека», о чем говорил Алексей Давыдов, но расставляет совершенно иные смысловые акценты. Культура вознаграждения акцентирует повешенную перед носом морковку, а культура наказания убирает морковку долой с глаз и акцентирует плеть с нагайкой. Различаются картины мира и культурно-психологическое самоощущение носителей этих культур. Различаются формы поощрения и формы наказания. Нерадивого раба нельзя выгнать на улицу, как свободного наемного работника, и заставить смотреть, как его дети умирают с голоду; его приходится пороть, клеймить, вырывать ноздри. Но на принципиальном уровне реальность едина: социально-культурная целостность добивается требуемого поведения, комбинируя наказания и вознаграждения.

Можно было бы счесть описанное за недоразумение и поставить точку. Однако здесь есть, о чем подумать. То, что профессионалы-гуманитарии увидели в докладе не то, что имел в виду автор, свидетельствует о недостатках текста. Но — не только. Я усматриваю здесь глубинные культурные основания.

Уже лет 15 и я, и Андрей Пелипенко пишем о том, что русская модель космоса бинарна. Причем полюса бинарного космоса этически маркированы — я называю это манихейской картиной мира. В данном отношении российская модель противостоит тетрарной модели Вселенной, закрепившейся в западно-христианском мире. В мире русской сказки добрым молодцам и красным девицам противостоят Кощей с Бабою Ягой. Так вот, в том обстоятельстве, что три *российских* доктора наук в объективированно излагаемой тетрарной модели увидели ценностно нагруженную бинарную конструкцию, я усматриваю воздействие российской ментальности.

Другой момент общего характера связан с мировоззренческими основаниями, на которых базируется видение предмета исследования. Доклад вписывается в общетеоретическую модель, разрабатываемую мною многие годы. Речь идет о трактовке природы культуры и проблеме соотношения человека и культуры. То есть том, о чем говорил Андрей Пелипенко, и с чем я во многом согласен.

Я исхожу из того, что культура возникает в ходе процессов самоорганизации, в акте цивилизационного/культурного синтеза. При этом параметры культуры, да и сам акт цивилизационного синтеза, лежат за рамками осознания субъектов действия. Первые христиане понятия не имели о том, что создают новую цивилизацию. Они верили, ждали Второго пришествия, спорили о догматических основаниях доктрины. Цивилизация возникла сама, во многом как побочный продукт экзистенциального самоопределения членов новой общины.

Сложившись, некоторая культура задает сознание и формы самопроявления ее носителей. Формируется ментальность, которая наследуется новыми поколениями и выступает ядром сознания человека. Актуальная культура не есть предмет *адекватной рефлексии* со стороны носителей этой культуры. Человек живет в культуре, но как целое ее не схватывает. Это условие его существования в данной культуре. Более того, ее базовые основания специальным образом спрятаны от анализа. Человек оценивает те или иные следствия, проявления, частные выражения, а не системообразующие характеристики, задающие эти следствия. Такие характеристики приоткрываются исследователю лишь в эпоху распада и деструкции культуры, когда последняя завершает свой цикл, и возникает возможность экзистенциального растождествления с ней.

Игорь Клямкин:

По-моему, вы выходите из контекста дискуссии. Пример Пелипенко демонстрирует, похоже, свою заразительность. С кем вы полемизируете?

Игорь Яковенко:

Я пока не полемизирую, а пользуюсь случаем, чтобы прояснить свое представление о некоторых фундаментальных вещах. И на нынешнем, и на предыдущих семинарах я столкнулся с тем, что это представление не всеми адекватно воспринимается и, соответственно, столь же неадекватно оспаривается. Поэтому продолжу и скажу еще о том, каким видится мне соотношение человека и врожденной ему культуры.

Массовый человек, носитель устойчивой традиции в первом приближении может быть описан как культурный автомат. Рядом с ним обретаются люди творческие, носители двух или нескольких культур. Они обладают большей мерой свободы от усвоенной традиции. Но дело в том, что и творческая активность — социальная, политическая, художественная — *лежит в русле, заданном культурой*. Она задает не только поведение людей, но и каналы творческого изменения мира. Как говорят мои студенты, в этом — вся фишка.

Именно поэтому культура и есть судьба. Да, всегда существуют люди, выпадающие из такой детерминации. Однако дело не в том, что создаст, придумает, предложит отдельный человек, а в том, что будет *отобрано и принято сообществом носителей этой культуры*. Каждая культура развивается в рамках логики, определяемой ее, культуры, собственной природой, и логикой всемирно-исторического процесса. Она делает это, используя созидательную и творческую энергию своих носителей. Но это не отношения субъекта «человек» и объекта «культура», а субъект-субъектные отношения, в которых культура доминирует.

Реально человек свободен жить во врожденной ему культуре или покидать ее, если ему представляется такая возможность. А любая его активность, имеющая отношение к воспроизводству, преобразению или разрушению этой культуры, будет использована в той мере, в какой его действия совпадают с логикой саморазвития культуры. Культура развивается, адаптируется к миру и к собственным самоизменениям и сходит с исторической арены, когда утрачивает способность эффективно вписывать человека в мир.

Я понимаю, что отталкивает коллег в предлагаемой мною картине. Она мрачна и фаталистична. Куда комфортнее видеть в человеке субъекта, который творит собственную культуру, изменяя и преобразуя ее по необходимости. Однако эта просвещенчески-прогрессистская мифология психологически комфортна, но не состоятельна. История человечества ее не верифицирует. Я думаю,



что собака зарыта именно здесь. Конечно, спорить по фундаментальным основаниям — занятие бесперспективное. Но выделить и отрефлексировать источник расхождений необходимо.

Переходя к конкретным выступлениям, начну с Эмиля Паина. Прежде всего, примордиализм, в приверженности которому он меня обвиняет, не есть ругательство. Это квалифицирующая номинация одной научной традиции, звучащая из пространства других традиций (конструктивистской и инструменталистской). Я не готов обсуждать, в какой мере моя позиция может быть квалифицирована как примордиалистская. Но то, что человек не выбирает свою культуру, а получает ее в детстве в ходе социализации и аккультурации, для меня очевидно.

Далее, форма, данная некоторому виду, действительно является его судьбой. Но при чем здесь «дурная болезнь», которую я, по мнению моего оппонента, приписываю якобы русской культуре? Утка не заражена кряканьем, склонностью плавать в воде и добывать в ней свой корм. Такова ее природа. Русская культура не заразилась репрессивностью, как трактует мой текст Пайн. Она не могла ею заразиться, потому что репрессивность входит в природу этой культуры.

Относительно пассажей, возникших у Эмиля Абрамовича по поводу «Камасутры» и репрессивности индийской культуры, я уже высказался. Я настаиваю на том, что культура эта не центрирована на репрессии и не понимаю, каким образом практика человеческих жертвоприношений противоречит этому утверждению. Нормальное традиционное общество, пронизанное архаикой. То же самое с арабо-мусульманской культурой. Эмиль Абрамович полагает, что культура эта сбалансированная. Возможно, он прав, хотя мне кажется, что репрессивная компонента в исламском комплексе все же доминирует.

Что до скандинавов с их тостом «сколь», тоже упомянутым Паиным, то тост этот принадлежит эпохе язычества. Мой оппонент хочет данным примером доказать, что культурные традиции преходящи, полагая, что я думаю иначе. Почему он так полагает, прочитав и даже процитировав мой тезис о том, что «культуры не вечны», судить не возьмусь. Как бы то ни было, доказал он лишь то, что концептуальная модель, которой я руководствуюсь, осталась вне его понимания. Чуть выше я специально изложил ее еще раз. Она не только не исключает, но и предполагает изменчивость культур после завершения их жизненного цикла.

Вхождение скандинавских народов в христианскую цивилизацию переформатировало весь их культурный комплекс и трансформировало ментальность. Между язычником эпохи вожества и человеком зрелой монотеистической цивилизации лежит стадийный барьер. Сегодняшние скандинавы не равны викингам так же, как сегодняшние русские не равны населению Киевской Руси. Приписывать же мне понимание культурных традиций как чего-то раз и навсегда данного — значит демонстрировать карикатурный примордиализм восприятия. Но ко мне это отношения не имеет.

Как мне представляется, Эмиль Абрамович исходит из того, что репрессивная культура — это плохо, а культура вознаграждения — хорошо. Пафос его высказываний — отсюда. Однако, по моему разумению, крокодил не хуже антилопы. Другое дело, что антилопа мне, как млекопитающему, неизмеримо ближе крокодила. Но я против внесения ценностных акцентов в познание. Проблема крокодила не в том, хорош он или плох, а в том, адекватен ли он вмещающему контексту и располагает ли ресурсами адаптации к изменяющемуся миру. Располагает — выживет, не располагает — исчезнет.

Теперь о Германии, в которой веками комфортно жили евреи, и холокосте, к которому, по мнению Паина, немецкая культура не имеет отношения. Это

контраргумент с позиций обыденного здравого смысла. С точки зрения методологии научного познания, здесь нет ни парадокса, ни проблемы. Самое пристальное наблюдение за прожорливой гусеницей не дает оснований предположить, что однажды из сплетенного гусеницей кокона вылетит бабочка. Если мы не знаем цикл развития этого биологического вида заранее, трансформация совершенно необъяснимая. А не знаем потому, что данные наблюдений были не полны, носили поверхностный характер.

Если Эмиль Абрамович вспомнит о немецких романтиках, о неприятии немцами капитализма, об идеологии «Зондервега» («особого пути»), о том, что единое германское государство возникло лишь в 60-е годы XIX века, то обнаружит, что основания для прогнозов кризиса и последовавших за ним событий существовали задолго до 1933 года. Я уж не говорю о Баварской советской республике и политических страстях межвоенного периода. Люди прозорливые все видели и уезжали в Америку. А массовый обыватель на то и обыватель, чтобы исторические катастрофы падали ему как снег на голову.

Не могу не отреагировать и на пространный экскурс Паина в историю гильотины и практики публичной казни в Западной Европе, призванный обосновать его тезис о высокой степени репрессивности западной культуры. Как культуролог, могу сказать, что обыгрывание смерти и всего, что связано с казнью, — достаточно универсальная практика смеховой культуры. Подзабытое сегодня выражение «прижмурить задницу» (в смысле умереть) — из того же ряда. Насильственная смерть по воле государства всегда значима. На эту тему играют, фантазируют, посмеиваются. Но какое это имеет отношение к обсуждаемым нами проблемам? Эстетизация и театрализация гильотины — признак не репрессивной, а зрелой сбалансированной культуры, в которой ужасы существуют рядом с гедонизмом и культурой ублажения.

Эмиль Абрамович высказывается в осуждающем ключе о французской толпе, спешащей поглазеть на казнь. Здесь и я не могу удержаться от фактуры. Мой дед, десять лет «гостивший» у Лаврентия Павловича, поведал мне о формах отчетности лагерного конвоя о проделанной работе. Конвой, настигший и убивший беглеца где-нибудь в тайге, отрезал уши, которые клались в карман гимнастерки и предъявлялись начальству. Я не знаю, что страшнее: когда палач на Гревской площади отрубает голову и показывает ее ревушей толпе, или контрольные уши, предъявляемые по начальству. А рядом с этим тысячекратно повторяемый контрольный удар штыком в тело «жмурика», которого вывозят за пределы «зоны».

Игорь Клямкин:

Паин оговаривается, что в его сравнении России с Европой о XX веке речь не идет.

Игорь Яковенко:

Могу лишь напомнить о том, что говорил о Германии. Если нечто в культуре «неожиданно» проявляется, значит к этому «нечто» она была предрасположена. Иначе откуда оно взялось?

Перехожу к сюжету о службе в армии. Мол, раз служить не хотят, то отсюда, по мнению Эмиля Абрамовича, следует, что наша культура вовсе не традиционная. Но это как раз пример, иллюстрирующий мой тезис о том, что мы находимся внутри процесса *распада* традиционного сознания. Именно об этом я и пишу на многих страницах доклада. Традиционный россиянин и в больших городах, и в глубинке, и в автономных республиках безропотно идет служить, а россиянин

модернизированный, в сознании которого умирают традиционные культурные рефлексy, стремится «закосить». И процент семей, дети которых самыми разными способами уходят от армейской службы, надежно корреспондирует с долей общества, для которой традиционные модели миропереживания утратили императивность.

И при чем здесь упомянутый Паиным Израиль? Израильянин идентифицирует себя со своим государством. А для россиянина власть и институты государства — это «они». Для того чтобы массовый россиянин отождествил себя с государством, необходимо, чтобы с государством этим кто-то начал войну на уничтожение. Израиль, кстати, хронически находится именно в такой ситуации.

Эмиль Абрамович разъясняет мне, что нынешний российский политический режим не репрессивный, а имитационный. Да, это так. На широкую репрессию он не способен, хотя дозированная репрессия по отношению к тем, кто нарушает неписанные правила игры, используется неукоснительно. Но устойчивость режима задается, в том числе и иррациональным, мифологизированным страхом перед властной репрессией. А истоки этого страха — в описанном мною сознании.

В конце выступления Паина прозвучало принципиально важное суждение об оправдании режима примордиалистами, навязывающими обществу представление о «природной тупости, авторитарности и репрессивности народной массы». Это слишком серьезно, а потому прошу прощения за высокий стиль. Я не постмодернист. Для меня актуально понятие истины. Та теоретическая модель, которая выстраивается в моих работах, не оправдывает сегодняшний порядок вещей и не сулит перспектив нынешней конфигурации российского целого. Но если бы мои выводы были таковы, что их можно было приспособить к оправданию фашизма, коммунизма и любой другой гадости, это ничего не изменило бы в моем отношении к самим выводам.

Я готов обсуждать проблему истинности или ошибочности моих построений и пребываю в убеждении, что вопрос «на чью мельницу он льет воду?» лежит за рамками научного дискурса. Это, во-первых, дискурс идеологический, а во-вторых, это очень русский способ ведения полемики.

И еще не могу не сказать о том, что Эмиль Паин обладает специфическим даром карикатурной вульгаризации концепций, которые ему не близки. Это тоже очень русская ментальная стратегия. Как человек, специализирующийся в исследовании российской цивилизации, я узнаю в нем моего культурного соотечественника. А это всегда приятно.

Перехожу к выступлению Алексея Кара-Мурзы. Прежде всего, я не убежден, что описывать ситуацию познания России в терминах русофобской или русофильской мысли продуктивно. Что ни говори, но это идеологические идентификаты. Почему тот, кто говорит о чьих-то достоинствах, любит, а тот, кто указывает на пороки, — не любит? Это очень обыденно. Кроме того, такой взгляд предполагает доминирующую аксиологическую позицию. «Русское варварство» или «азиатчина» — обыденные и ценностно нагруженные метафоры, отсылающие к качественным и стадийным характеристикам общества и культуры. Об этих характеристиках и надо говорить, но не с помощью идеологических ярлыков, а в научных терминах.

Алексею Алексеевичу не нравится, что исследование причин российского казуса XX века вертится вокруг вопроса «кто виноват?» Мне — тоже. Но я вместе с тем полагаю, что сама заикленность на этом вопросе проистекает из ложной исходной позиции: в России все должно быть хорошо. Но это предмет веры. Почему судьба России должна быть лучше судьбы Византии? Потому что нам того

хочется? Этого мало. Надо постигать логику истории, убрав свои упования по-дальше. В том числе и логику возникновения и утверждения репрессивных тоталитарных режимов, на чем и сосредоточил свое внимание Кара-Мурза. Но что объясняет в данном отношении ссылка Алексея Алексеевича на «кризис традиционализма» и «императив модернизации»?

Действительно, на начальных этапах модернизации уровень репрессии резко возрастает, о чем я и написал в своем докладе. Такая ситуация задана объективно. Той же логикой истории задано и изживание высокой степени репрессивности, как задан и переход к правовому обществу на завершающих этапах модернизации. Но эти процессы могут разворачиваться в обществах с разным исходным уровнем репрессивности и, соответственно, с разным протеканием «кризиса традиционализма». И меня, как цивилициониста, интересует, как разные локальные цивилизации входят в эту динамику, как на местную культуру накладываются процессы модернизационных преобразований и что получается на выходе.

В принципе можно, как делает Кара-Мурза, рассматривать советский тоталитаризм как продукт марксистского «дурного синтеза» традиции и модерна. Но у меня возникает вопрос: как и почему сложилась в России эта «особого рода констелляция»? Я готов принять данное Алексеем Алексеевичем объяснение природы тоталитарной репрессии как «смещения вины на другого». Но почему такое «смещение» сработало именно на Святой Руси?

Я ищу ответ в особенностях ее традиционной культуры. Моего оппонента это не устраивает. Но неужели все дело сводится к своеобразию ленинского способа ведения полемики с его «словесными инвективами», которому Алексей Алексеевич придает столь большое значение?

Заметим, что все примеры тоталитарной реакции на императив модернизации, о которых говорит Кара-Мурза, относятся к странам второго эшелона модернизации. Все они в силу самых разных причин оказались *неспособны* породить динамику из себя самих. Они были вынуждены догонять других под воздействием неумолимого исторического императива. Иными словами, мы снова и снова упираемся в качественные характеристики этих обществ, в их культуру, в которой неспособность инициировать модернизацию сочеталась с потенциальной готовностью принять тоталитарную репрессию, эту неспособность компенсирующую. Почему в 1934 году, в ответ на скандальное выступление британских фашистов во главе с Освальдом Мосли, в Гайд-парке собралось 100 тысяч человек выразить протест против действий чернорубашечников? Почему коммунистическая партия Великобритании так и не смогла перешагнуть порог маргинальной политической группировки? Мои ответы на эти вопросы очевидны.

Алексей Алексеевич говорил об имморализме русских радикалов. Не спорю: имморализм как фактор, запускаящий российскую репрессию, очень важен. Но опять-таки: почему он оказался способен ее запустить? Не потому ли, что российская традиционная культура обнаружила к имморализму высокую степень отзывчивости? Я имею в виду культуру не интеллигентскую, рассмотрением которой ограничивается Кара-Мурза, а культуру низовую или, если угодно, народную. Если бы репрессивная идеология не нашла в ней благоприятную почву, то вряд ли ленинские «словесные инвективы» и большевистский имморализм вызвали бы к себе столь пристальный интерес стольких умных людей, перечисленных моим оппонентом.

Мне в свое время показались весьма характерными два исторических эпизода. Когда красные взяли Закарпатскую Украину, советская власть проводила там раздачу помещичьих земель. Что говорил закарпатский крестьянин? Он говорил:

«Нельзя брать чужую землю — грех это». Ровно то же происходило в Афганистане. Когда коммунисты раздавали землю, люди отказывались брать ее. А в России жгли именья и насиловали барышень.

Имморализм лежит в основании русской культуры. Когда я говорю про архаику, я имею в виду именно это. Народ, не дозревший до идеи частной собственности, находится *вне государства и цивилизации*. А все благоглупости славянофилов относительно нравственных основ народной жизни — род групповой психотерапии. Частная собственность — социальный фундамент личностной автономии. Нравственность появляется после частной собственности.

Да, «смещение вины на другого» — ключевой ход большевистской мысли. Но если бы только большевистской! А традиционное русское жидоедство? А «польская интрига»? А «англичанка гадит»? А Пуришкевич? А М.О. Меньшиков? Этот список можно продолжать бесконечно. С вопроса «в чем виноват я?» начинается личность. Россия же — зараженная манихейским дуализмом поверхностно христианизированная страна. Здесь личность либо занесена в Красную книгу как диковинный раритет, либо числится в списках на уничтожение. Русская культура не порождает автономную личность. И в этом — ключевая проблема. Традиционная репрессивность — один из механизмов культуры, блокирующий становление личности. Этим и обусловлен мой интерес к феномену репрессии.

Сойдемся, Алексей Алексеевич, на тезисе: «Коммунизм — болезнь русской души». Я только добавлю, что болезнь эта в определенном смысле врожденная. А именно в том смысле, что коммунистическая реакция на модернизацию была задана системообразующими характеристиками социокультурного целого. Разумеется, не будь модернизации, не было бы и коммунизма. И внешние воздействия, конечно, имели место, в том числе и в виде того же марксизма. Характерно, однако, что эти воздействия Англию с Голландией, например, не затронули.

Следующий на очереди — Алексей Давыдов, который предлагает мне работать в другой понятийной системе. Надеюсь, он знает, что выбор категориального аппарата — суверенное право исследователя. К тому же в его предложениях я не вижу ничего, кроме своеобразного способа обосновать недоразумение, о котором я говорил выше. Алексей Платонович обстоятельно доказывает, что жизнь в культурах, акцентирующих поощрение, совсем не сахар, но это, уверяю его, и для меня совершенно очевидно. И уж совсем странно читать о том, что репрессия и вознаграждение — благо, и одно в отрыве от другого не существует. Не только обсуждаемым докладом, но и всей своей жизнью я не давал оснований полагать, что думаю как-то иначе. Алексей Платонович придумал себе оппонента и увлеченно его опровергает.

Не могу взять в толк и то, почему он полагает, что своими путаными — на мой взгляд, разумеется, — суждениями относительно управления, сверхуправления, антиуправления и самоуправления он продвигает нас в исследовании обсуждаемой темы. Самоуправлению отнюдь не несколько столетий, как считает Давыдов. Институционализированные формы самоуправления складываются в античном полисе две с половиной тысячи лет назад. Что касается других его понятий, то что такое «сверхуправление», я с некоторым напряжением понять еще могу, а что такое «антиуправление» — не постигаю. Это напоминает мне понятие «антикультура», которое встречалось в годы моей научной юности.

Алексей Платонович признается, что не смог найти в оппозиции «репрессия–поощрение» места для личности как субъекта развития. Поэтому напомню ему, что авторепрессия и автовознаграждение — универсальный механизм духовной жизни, т.е. механизм становления и развития именно личности. Интериори-

зовать мир высоких норм и ценностей можно только в контексте напряженного внутреннего существования, в контексте постоянного суда над собою. Вспомним «Размышления» Марка Аврелия или «Исповедь» Блаженного Августина.

Игорь Клямкин:

По-моему, различие ваших подходов не столь значительно, каким выглядит в полемике. В своем выступлении я пытался примирить позиции, но, похоже, не получилось...

Игорь Яковенко:

О том, что вы сказали, можно подумать, но пока не получилось. Давыдов призывает русского человека стать субъектом самоуправления. Прекрасная перспектива. Но для этого необходима коррекция культурных норм и системы ценностей. Среди аспектов такой коррекции — изживание репрессивной и хамски-холуйской доминанты культуры, создание ценностных оснований для самоуважения автономной личности, размывание сакрального образа власти. В этом же ряду — изменение баланса вознаграждения и наказания в пользу вознаграждения, против чего Алексей Платонович как раз и возражает.

О том, что это означает, хорошо, по-моему, сказал Денис Драгунский. Я могу только согласиться с тем, что при сравнении США и России «не об абсолютном количестве заключенных и не об антирабочем американском законодательстве надо говорить, а о том, что американский рабочий может заработать себе на домик и жить нормально». Мои оппоненты этого почему-то не увидели, а ядро проблемы именно здесь.

В России с вознаграждением — полная труба. Оно не разработано, не актуализировано, не укоренено в культуре. Когда узкая кучка элиты предается примитивным порокам, то сама их примитивность показывает, что мы имеем дело с культурой, центрированной на репрессии. Нет культуры удовольствия, нет гедонистической традиции. Французский обыватель может часами обсуждать вина, сорта сыра, рецепты и достоинства блюд национальной кухни. А тут тебе картошечка с портвейном или пиво из поллитровых банок, расставленных на газете поверх бочки во дворе.

В заключение остановлюсь на выступлении Игоря Моисеевича Клямкина. Он редактировал текст доклада и имел возможность глубоко и дотошно погрузиться в его логику. Я согласен практически со всеми его выводами. Игорь Моисеевич фиксирует ключевые моменты. Насилие равно органично не только для российской власти или радикалов-бомбистов, о чем говорил Кара-Мурза, но и для широчайших народных масс. Российская репрессия пребывает вне права, она существует над законом. В российском сознании надзаконная сила наделена моральным статусом. «Надежа-государь» — в силе, а не в законности. Добавлю к этому, что сакральная власть в принципе не может быть ограничена правом. Если право над властью, то она в глазах носителя традиционного сознания уже не сакральна. И это очень важно.

В выступлении Игоря Моисеевича прозвучало и несколько критических замечаний в адрес доклада. Согласен с тем, что в нем нет сопоставления современной российской репрессии с ее прошлыми проявлениями. Это предопределено и ограничениями объема, и необъятностью проблемного поля. Но есть упреки куда более существенные.

Игоря Моисеевича смутило использование мной применительно к современной России термина «культура традиционного типа». Попробую объяснить.



В самом общем смысле это культура, переживающая модернизацию, но сохраняющая в себе существенные моменты традиционного сознания. В ядре этой культуры — пласт традиционных установок. Он сложным образом соотносится с культурными регулятивами и представлениями, усвоенными в ходе модернизации, и часто не виден стороннему наблюдателю. Но пристальное вглядывание позволяет рассмотреть рефлекс, оценки, действия, казалось бы, неожиданные для внешне модернизированного человека. В этом поведении, необъяснимом в категориях рационального модерна, и проступает традиционное ядро ментальности. Рациональный по самоописанию, но традиционный по сердечной склонности человек представляет то, что я и обозначил как «культуру традиционного типа».

Возможно, это не очень удачная понятийная конструкция. Но мне важно было обозначить паллиативное образование, в котором внешний пояс культуры более или менее трансформирован, а ядро сохранило базовые установки, мифы, рефлекс, структуры мышления. Хочу отметить также, что культура традиционного типа неоднородна. На одном ее полюсе располагаются люди, максимально освободившиеся от традиции, на другом — минимально затронутые процессами модернизации. А посредине — вся палитра переходных состояний.

Другой вопрос связан с существенной аберрацией читательского восприятия, когда содержание доклада понимается в том смысле, что российская репрессивность вытекает из традиционного характера российской культуры. И это очевидный недостаток текста. Отсюда и вопросы о том, почему из других традиционных культур проистекало нечто иное. На самом же деле я исхожу из того, что традиционные культуры *исходно различаются* мерой репрессивности, мерой соотношения принуждения и вознаграждения. Эта характеристика закладывается в ходе синтеза культуры и взаимосвязана с другими значимыми параметрами. В российском случае и место репрессии, и ее характеристики таковы, что эта сторона нашей культуры сохранялась, прошла через три века модернизации и вступила в фазу разложения лишь лет 40–50 назад.

Игорь Клямкин:

Пафос моих возражений как раз и заключается в том, чтобы не растворять особость российской репрессивной культуры в общих характеристиках культур традиционного типа...

Игорь Яковенко:

А пафос моего доклада заключается в том, что зрелая модернизация с необходимостью требует снятия акцента на репрессии и актуализации вознаграждения. В России этот процесс идет с огромным трудом. Внеправовая репрессия не замещается репрессией правовой, а снятие свирепой репрессии ведет к деградации социокультурного целого. На месте внеправовой репрессии не формируются нравственно-правовые регулятивы, обеспечивающие поддержание и развитие общества. И это задано качественными характеристиками российской культуры — отсутствием идеи святости законной частной собственности, сакральным статусом власти, отсутствием автономной личности, внеправовым сознанием и многим, многим другим. Наша же задача, как бы банально это ни звучало, состоит в том, чтобы анализировать происходящие в обществе процессы и предлагать решения проблем.

Благодарю всех участвовавших в обсуждении. Отвечая на ваши вопросы и осмысливая возражения, я развиваю и уточняю свои позиции. Истина возникает в дискуссии.

**ЛОВУШКИ ДЕМИЛИТАРИЗАЦИИ**  
**Обсуждение доклада Игоря Клямкина**  
**«Демилитаризация как историческая**  
**и культурная проблема»**

Игорь Клямкин:

Учитывая, что на обсуждение сегодня вынесен мой доклад, я попросил выступить в роли ведущего Алексея Кара-Мурзу — члена Совета фонда «Либеральная миссия». Прошу вас, Алексей Алексеевич.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

В своем докладе «Демилитаризация как историческая и культурная проблема» Игорь Моисеевич предлагает собственный угол зрения на переживаемый Россией кризис культуры. В чем-то его подход пересекается с подходом Игоря Яковенко, обсуждавшемся на предыдущем семинаре. В обоих докладах речь идет о роли неправового насилия в отечественной истории. Но концептуальная схема Игоря Моисеевича от схемы Игоря Григорьевича все же существенно отличается.

Сегодняшний докладчик, продолжая линию, намеченную им в его прежних выступлениях на семинаре, предлагает рассматривать российскую историю как циклическое чередование милитаризаций и демилитаризаций жизненного уклада. В этом, на его взгляд, и заключается ее своеобразие. При этом периоды демилитаризации трактуются Игорем Моисеевичем как кризисные во всех измерениях, включая измерение культурное. Обращаю ваше внимание и на то, что нынешний кризис демилитаризации докладчику видится как тупиковый, свидетельствующий об исторической и культурной исчерпанности самой прежней цикличности.

Таково, как мне представляется, основное содержание доклада, который нам предстоит обсудить.

Игорь Клямкин,

ВИЦЕ-ПРЕЗИДЕНТ ФОНДА «ЛИБЕРАЛЬНАЯ МИССИЯ»

**ДЕМИЛИТАРИЗАЦИЯ КАК ИСТОРИЧЕСКАЯ И КУЛЬТУРНАЯ ПРОБЛЕМА**

Тема этого доклада — особенности сегодняшней ситуации в России, переживаемого ею социокультурного кризиса. Однако преобладающая его часть касается российской истории. Этот акцент на прошлом сделан сознательно. Потому что своеобразие переживаемого момента, на мой взгляд, можно понять только в контексте отечественной истории.

Наше настоящее — это одновременно и незавершенное прошлое, и прошлое завершенное. Оно завершено, потому что прежние способы решения проблем, стоящих перед страной, исторически и культурно исчерпаны. И оно остается не завершенным, потому что новые способы российское общество не в состоянии пока ни выработать самостоятельно, ни заимствовать извне. В этом и заключается переживаемый им кризис.

В значительной степени содержание доклада было уже представлено мной в выступлениях на предыдущих семинарах. Вначале напомним вкратце (с некоторыми дополнениями), о чем шла речь в этих выступлениях.

### **Сила, вера и закон в российской истории**

Государственность и, соответственно, культура посмонгольской Московии изначально складывались как государственность и культура милитаристского типа<sup>1</sup>. Эта особенность была зафиксирована еще старыми русскими историками: Василий Ключевский отмечал, что Московское государство характеризовалось «боевым строем»<sup>2</sup>, а Николай Алексеев — что оно выстраивалось по модели «большой армии, по принципу суровой тягловой службы»<sup>3</sup>. Сходные с этими характеристики можно найти и у Сергея Соловьева.

Нетрудно заметить, что речь идет о милитаризации не только в смысле расходования большей части ресурсов на военные цели, но и о способе организации государства, равно как и его взаимоотношениях с населением. О милитаризации, распространяющейся не только на военное, но и на *мирное* время, что не могло не размывать в сознании людей границы между войной и миром. И, соответственно, не могло не сказываться на утверждавшемся в Московии типе культуры. Если вслед за нашими культурологами признать, что лучше всего он характеризуется понятием «раскол» (между личностным и антиличностным началами, между культурой государственной и догосударственной), то можно сказать: милитаризация повседневности — это способ существования культуры в расколе.

Такое устройство государства означало, что из трех базовых факторов, его консолидирующих, — силы, веры и закона, — основополагающим и системообразующим фактором выступала сила, а два других были по отношению к ней подчиненными и к ней адаптировались. Так, православная вера, заимствованная у Византии, корректировалась с учетом того, что самой Византии не удалось устоять под натиском османов: вера, которая, будучи истинной, Византии не помогла, дополнялась московскими идеологами более высокой духовной инстанцией — *правдой*, проверяющей приверженцев веры на искренность. Правдой, к которой допустимо принуждать силой<sup>4</sup>.

По сути, то было поиском культурного синтеза османского султанизма — иноверческого, но победоносного — с православием. Политическим персонификатором этого синтеза стал Иван Грозный: его репрессивная практика утвердила в Московии самодержавный принцип правления, который и означал верховенство силы и над верой, и над законом. Верховенство ее над верой нагляднее всего проявилось в убиении митрополита Филиппа, чья «неправедность» проявилась в протесте против произвола силы, а ее верховенство над законом — в опричнине. Показательно, что учреждение последней было формально санкционировано боярской думой, наделенной Судебником 1550 года законодательными полномочиями, лишь после устрашающих выборочных казней думцев и поддержки царя

1 О том, как это проявлялось в различные периоды российской истории, см.: Ахиезер А., Клямкин И., Яковенко И. История России: конец или новое начало? М., 2008. См. также: Клямкин И. Постмилитаристское государство // Российское государство: вчера, сегодня, завтра. М., 2007.

2 Ключевский В. Курс русской истории: В 5 ч. М., 1937. Ч. 2.

3 Алексеев Н. Русский народ и государство. М., 2000.

4 Подробнее о понимании московскими идеологами и правителями понятий «веры» и «правды» см.: Алексеев Н. Указ. соч. С. 54–59; Люкс Л. Третий Рим? Третий рейх? Третий путь? Исторические очерки о России, Германии и Западе. М., 2002. С. 12–18; Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998.

московским людом. Это свидетельствует о том, что такая царская правда имела и глубокие народные корни, о чем мне еще предстоит говорить.

Петр I, приспособивший милитаристскую государственность к условиям Нового времени, старомосковскую веру (вместе с правдой) отодвинул на идеологические задворки, а закон, широко и монополично им используемый, превратил в разновидность военного приказа. Он создавал и создал милитаристскую систему, предназначенную исключительно для войны и легитимируемую военными победами. Он, как и старомосковские идеологи, тоже любил ссылаться на печальную судьбу Византии, но причину ее падения усматривал не в слабости ее веры, а в том, что греки слишком много уделяли ей внимания. Византия погибла, потому что не сумела осуществить милитаризацию государства, — вот в чем смысл и пафос петровского понимания судьбы Второго Рима. И потому «не подлежит ослабевать в воинском деле, дабы с нами не так случилось, как с монархией греческой»<sup>5</sup>.

Милитаризация жизненного уклада, достигшая предельных форм при Петре, не могла не смениться послепетровской демилитаризацией. Сверхнапряжение, требуемое во время больших войн от элит и населения, не может быть увековечено; казарменная организация жизни не может стать жизненной нормой. Поэтому движение в направлении демилитаризации началось сразу после смерти Петра и продолжалось, не без отступлений и попятных шагов, до окончания жизненного цикла самодержавно-монархического государства.

Наиболее важные вехи на этом пути — указ Петра III о вольности дворянства и последующие жалованные грамоты Екатерины II дворянству и горожанам, отмена крепостного права Александром II и октябрьский Манифест 1905 года, впервые поставивший закон выше самодержавия и открывший дорогу представительному правлению. И этот растянувшийся почти на два столетия демонтаж милитаристской «вертикали власти» завершился, как известно, обвалом государства. Потому что демонтаж этот не сопровождался накоплением достаточных экономических, политических и, что особенно важно, культурных предпосылок для обретения государством и социумом нового качества, альтернативного милитаристскому.

Культурная европеизация дворянской элиты, доведенная преемниками Петра I до освобождения дворян от обязательной государственной службы, разрушала ту «парадигму служения», о которой упоминал в своем докладе Андрей Пелипенко. Европеизация, отделившись от инициировавшего ее самодержавия, начала самостоятельную жизнь в культуре, политическим итогом чего стало выступление декабристов. А их неудача, сопровождавшаяся появлением асоциального типа «лишнего человека», показала, что у европеизированного дворянства не было ресурсов для завершения российской европеизации. Потому что противостояла русским европейцам не только охранительная культура фамусовых и скалозубов, но и культура низовая, культура подавляющего большинства населения страны. Во времена декабристов это, быть может, еще не было очевидно, но в начале XX века элитный европеизм и низовая архаика столкнулись в непримиримом конфликте в Таврическом дворце, где заседала Государственная дума.

В ходе наших дискуссий я ссылаюсь на статью Павла Солдатова «Русский народный судебник»<sup>6</sup>. Ссылаюсь на нее и Игорь Григорьевич Яковенко. В русских пословицах и поговорках, анализируемых автором статьи, перед нами предстает культура, которая одновременно и копирует культуру официальную, и выступает альтернативой ей. При этом в культуре официальной народное сознание

5 Подробнее см.: Грушкин П. Публицистика Петровской эпохи: <http://feb-web.ru/feb/irl/i13/i1320752.htm?cmd=2>

6 Солдатов П. Русский народный судебник: [www.liberal.ru/articles/4801](http://www.liberal.ru/articles/4801)

не различает ее милитаристскую и демилитаризаторскую версии. Потому, возможно, и не различает, что демилитаризация к тому времени, когда Владимир Даль составлял свой свод пословиц и поговорок, крестьянское большинство населения еще не затронула. А освобождение дворян от обязательной службы при сохранении крепостного права выглядело в его глазах нарушением того неписаного принципа, на основе которого была возведена посмонгольская московская государственность. Принципа, согласно которому крестьянин служит дворянину лишь постольку, поскольку тот служит царю<sup>7</sup>.

Как бы то ни было, в русских пословицах и поговорках зафиксировано однозначно враждебное отношение населения к дворянству. Но не только к нему. Оно распространялось и на сошедшее уже с исторической сцены боярство, и на чиновников, и на судей, и на священников. Оно распространялось на все государственные институты, включая армию, которая, судя по народным изречениям, выглядела в глазах людей не символом державной мощи и военных побед, а символом жизненных тягот. Все, что касалось государства, воспринималось как воплощение чужой и чуждой силы, веру и закон поправшей. Поправшей, говоря иначе, ту самую правду («велика святорусская земля, а правде нигде нет места»), именем которой и освящалось в свое время создание посмонгольской московской государственности.

Но эта народная правда выступала не как альтернатива враждебной государственной силе, а как ее инобытие. Если наши культурологи сочтут тут уместным слово «ментальность», то я возражать не буду. Но то была не ментальность сопричастности господствовавшей силе, а ментальность ее отторжения в ожидании иной силы, «святорусской земле» соответствующей. То была ментальность временного проживания на оккупированной территории в смутном предощущении будущего «и на нашей улице праздника», до наступления которого все профанно, все не всерьез, а потому все — «авось», «небось» да «как-нибудь».

А как выглядела эта народная правда в практическом воплощении, наглядно продемонстрировал Емельян Пугачев. Он, напомним, обещал уничтожить всех господ, расположившихся между царем и народом, поголовно превратить своих подданных в казаков, а государство, соответственно, перестроить по образцу казачьего войска. Таким или примерно таким было народное представление о Должном. Представление об альтернативной милитаризации, призванной сменить антинародную екатерининскую демилитаризацию дворянства. А впоследствии выяснится, что это Должное не может быть вытеснено из культуры и демилитаризацией более глубокой, будь-то освобождение крестьян или даже ограничение самодержавия парламентским представительством с сопутствующим предоставлением населению политических прав.

Это Должное, как и во времена декабристов, не имело точек соприкосновения с идеалами русских европейцев. Но после самоограничения царя оно утратило контакт и с ним. Поколебленность его сакральности таким самоограничением лишало его возможности сохранять зафиксированный в пословицах и поговорках образ «царя-грозы», потенциально способного противопоставить свою божественно-праведную силу силе его неправедных слуг. Народное представление о Должном, долгое время ассоциировавшееся именно с царем, оказалось политически бесхозным. Отныне вопрос заключался в том, кому это представление удастся приватизировать. Удалось, как известно, большевикам.

<sup>7</sup> Подробнее см.: Платонов С.Ф. Полный курс лекций по русской истории. Ростов-на-Дону, 1999. С. 470.

Их победа — едва ли не самое убедительное свидетельство того, что и к началу XX века главным государствообразующим фактором в народной культуре, ее основанием оставалась сила. Это и стало той ловушкой демилитаризации, в которой оказалась российская государственность. И вряд ли кто трагизм складывавшейся ситуации уловил лучше и глубже, чем Лев Толстой, призвавший нейтрализовать силу своим «непротивлением злу насилием». Не случайно, думаю, родиной толстовства оказалась именно Россия.

Однако это предельное в своей абсолютности моральное основание, предложенное писателем для выхода из тупика, не могло быть культурой воспринято. Запрос на предельное в ней, действительно, существовал. Но он, во-первых, существовал не в верхах, которым Толстой адресовал свою идею, а в народных низах. Во-вторых, то был запрос на *иное* предельное, ассоциировавшееся как раз с силой, а не с морально-религиозным противостоянием ей. И он не мог быть потеснен не только апелляциями к законности, к возможностям которой и Лев Николаевич относился, как и к возможностям силы, скептически, но и вызыванием к вере, на которую он уповал.

Будь иначе, большевикам не удалось бы обойтись с верой и законностью так, как они обошлись. Не удалось бы им и на протяжении семи с лишним десятилетий легитимировать свою власть, апеллируя к октябрьскому вооруженному перевороту 1917 года. Коммунистическая идеология могла сыграть свою роль лишь постольку, поскольку опиралась на силу и милитаристский принцип, заложенный в основание государства и социума. И вовсе не случайно Сталин взял себе в исторические союзники ключевые фигуры первого милитаризаторского цикла — Ивана Грозного и Петра I, а не самодержавных персонификаторов послепетровской демилитаризации, списанных в разряд реакционеров.

Советская милитаризация жизненного уклада, которая началась с политики «военного коммунизма», и пик которой приходится на сталинскую эпоху, была беспрецедентной по глубине и всеохватности даже для России. Не было еще в ее истории столь явного уподобления ее «осажденной крепости», окруженной внешними врагами, которые, опираясь на своих агентов внутри страны, хотели якобы вернуть «проклятое прошлое» с его «помещиками и капиталистами» и прочей несправедливой публикой. Не было, говоря иначе, столь явного уподобления мирной повседневности военной, что нашло свое отражение и в официальном языке.

Универсальное значение приобрело в нем слово «победа», которое распространялось на любые успехи и достижения — как реальные, так и имитируемые. Предельно широкое значение было придано и таким словам, как «бой», «битва», «сражение», «штурм», не говоря уже о «борьбе»: она могла относиться и к проведению коллективизации, и к сбору урожая, и к форсированному строительству нового завода, и к развитию метода социалистического реализма. Но едва ли ни самым универсальным, наряду с «борьбой», в коммунистическом лексиконе стал «фронт», который мог быть трудовым, промышленным, сельскохозяйственным, идеологическим, культурным, бытовым — каким угодно.

А еще была *героизация труда* как новый способ его стимулирования, были ордена и медали, приравнивавшие достижения в работе к военному подвигу («из одного металла льют медаль за бой, медаль за труд»). И была милитаризация самой правящей партии, которая во всех своих уставах называла себя *боевой* организацией, а ее члены именовались «солдатами партии», призванными служить ей «беззаветно», т.е. без всяких условий и контрактов. Была, наконец, атмосфера тотальной секретности — для «осажденной крепости» вполне органичная.



Я столь подробно останавливаюсь на этих общеизвестных явлениях только потому, что в контексте культуры они до сих пор не рассматриваются. Но в таком случае возникновение и консолидация советского государства и советского социума оказываются необъяснимыми. Это государство и этот социум могли возникнуть только потому, что в народной среде имело место враждебное отношение ко всем институтам государства прежнего («неправедного») и ко всем социальным группам, с которыми оно ассоциировалось. Потому что власть этих групп воспринималась как временная, которой предстоит исчезнуть примерно так же, как исчезла оккупантская власть монголов. Потому что существовал смутный запрос на их насильственное устранение. Этот запрос и воплотился в ходе советской альтернативной милитаризации, для осуществления которой в народной среде нашлось достаточное количество желающих.

Но и эта тотальная милитаризация, подобно петровской, оказалась временной и преходящей, сменившись после смерти Сталина очередной демилитаризацией. И очень быстро выяснилось, что бесконтрольную силу и внушаемый ею страх, от которых советская элита и население успели устать, заменить нечем. Выяснилось, что ни вера (коммунистическая идеология), ни «социалистическая законность», эту веру призванная обслуживать, сами по себе не в состоянии предохранить государство и общество от разложения. А после того как от выдохнувшейся коммунистической веры отказались и советское государство распалось, обнаружилось, что и возникшему на его развалинах новому российскому государству альтернативу консолидирующей и развивающей роли силы найти непросто.

В культуре, какой она в России сложилась, для этого в очередной раз не оказалось ресурсов. Вступление в цикл послесталинской демилитаризации, в котором страна пребывает до сих пор, обернулось проблемой, для России беспрецедентной. Обернулось кризисом культуры такой глубины, что выход из него почти не просматривается, о чем свидетельствует, по-моему, и наш семинар.

Этой проблеме демилитаризации и посвящен прежде всего мой доклад. Все, что сказано выше, — лишь введение в нее, необходимое для лучшего понимания ее содержания. Учитывая, однако, что в ходе наших семинаров ставился под сомнение сам мой тезис о роли милитаризации в отечественной истории и ее, милитаризации, уникальности, мне придется свое введение в проблему продолжить. Продолжить, сопоставив в самых общих чертах Россию или, если угодно, «Русскую систему» и ее культуру с государственными системами и культурами стран, чья историческая судьба оказалась более благополучной.

### **Особый путь в Новое время**

В конце XIX века Герберт Спенсер, продолжая интеллектуальную традицию, идущую от Огюста Конта, указал на различие двух типов социальной организации («воинствующего» и «промышленного») и, соответственно, двух типов кооперации («насильственного» и «добровольного»). «Типичный строй первой системы, — писал он, — мы видим в регулярной армии, все единицы которой в разных чинах должны выполнять приказания под страхом смертной казни и получают пищу, одежду и плату по произвольному распределению; типичный строй второй системы представлен армией производителей и потребителей, которые входят между собой в соглашение и за определенную плату оказывают определенные услуги и которые, по желанию и по предварительному заявлению, могут вовсе выйти из организации, если она им не нравится»<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Спенсер Г. Личность и государство. Челябинск, 2007. С. 1–2.

Автор отмечает также, что второй, добровольно-контрактный тип социальности существовал не всегда, что он — порождение европейского Нового времени. Если перевести это на язык наших дискуссий, то можно сказать, что Спенсер рассматривает милитаризацию не как некое культурно-генетическое свойство тех или иных цивилизаций, а как историческую стадию, через которую все они (или почти все) в своем развитии проходят. Я понимаю, что такой ход мысли близок сторонникам стадияльного подхода к изучению истории, равно как и то, что он, этот ход мысли, увеличивает степень оптимизма относительно будущего России. Мол, раз все проходят через этап милитаризации, а потом из него в разное время и с разной скоростью выходят, то рано или поздно выйдет и она. Возможно, так оно и будет, но стадияльный подход сам по себе ничего такого не доказывает.

Потому что из принудительно-милитаристской социальности можно прорваться в социальность добровольно-контрактную, а можно и не прорваться, подвергнувшись необратимому разложению и гибели. С некоторыми странами, оказавшими влияние на Россию, так и произошло — в отличие от стран Запада, они в Новое время прорваться не сумели. Однако Россия на вызовы этого времени ответить все же смогла. Ответить, оставаясь в границах милитаристского типа государственной и общественной организации и используя его потенциал. Ответить, говоря иначе, создав собственное Новое время, в чем-то сходное с европейским, но в главном существенно от него отличающееся.

В чем же причина таких различий исторических маршрутов и судеб? Думаю, что, не в последнюю очередь, ее надо искать в *способах* милитаризации и создаваемых ими культурных предпосылках дальнейшего развития либо, наоборот, барьерах на его пути. Именно в этом заключается принципиальное отличие России от Европы.

Средневековый европейский феодализм представлял собой, безусловно, одну из моделей милитаристской организации государства и социума. Многоступенчатая феодальная иерархия, возведенная на основе условного владения землей в обмен на службу, была иерархией военной, на вершине которой находился король, а в подножье — крепостной крестьянин, обслуживавший все звенья этой иерархии. Особенность же последней заключалась в том, что отношения в ней строились на основе правовых принципов, когда у вассалов были не только обязанности перед сюзеренами, но и определенные права. Это была милитаристская модель, включавшая в себя договорную, контрактную составляющую, предусматривавшую и судебную процедуру разрешения конфликтов. Или, говоря иначе, милитаристская модель, потенциально способная к качественной культурной трансформации.

В послемонгольской Московии ничего подобного не было. Точнее, было условное владение землей, которой дворяне наделялись в обмен на государеву службу, но на этом сходство заканчивалось. Московия не знала ни феодальной сюзерен-вассальной иерархии, ни присущих ей договорно-правовых отношений и рыцарской морали. Здесь изначально утверждалось то, что большевики впоследствии называли «беззаветным служением». То есть служением, никакими нормами и правилами не опосредованным. Служением, в котором приказ не оставлял места для самостоятельной роли закона. Реально же это означало формирование культуры всеобщего холопства по отношению к великим князьям и царям московским: в официальном языке оно стало закрепляться уже при Иване III<sup>9</sup>, которого некоторые историки склонны считать почему-то эталоном русского европеизма.

9 Подробнее см.: Кобрин В.Б., Юрганов А.Л. Становление деспотического самодержавия в средневековой Руси (к постановке проблемы) // История СССР. 1991. № 4. С. 54–64.

Не возьмусь сейчас обсуждать вопрос о том, были ли у такой милитаризации ментальные истоки в российском социуме или культура «беззаветного служения» (она же культура холопства) была насаждена сверху. Факт лишь то, что она укоренилась, а укоренилась потому, что альтернативы ей в послемонгольской Московии не выдвигалось. Она просматривается разве что в княжеско-боярской аристократии, о чем можно судить, например, по переписке Ивана Грозного с Андреем Курбским. Но если помнить о поведении последнего в его литовском имении после бегства из страны<sup>10</sup>, то не избежать вывода, что московская аристократия не хотела царского произвола по отношению к себе при сохранении права на свой собственный произвол в отношении населения. Поэтому московский люд и поддержал Ивана Грозного в его конфликте с боярами, став низовой опорой опричнины. Поэтому в народном сознании, как свидетельствуют о том русские пословицы и поговорки, сохранялся негативный образ боярства и спустя многие десятилетия после того, как оно перестало существовать.

Понятно, что при таком положении вещей не могли сложиться и утвердиться и институты феодального сословного представительства. Но причины тому были не только внутри страны. Дело в том, что в Европе ко времени освобождения Московии от монголов феодализм уже уходил в прошлое, вытесняясь монархическим абсолютизмом и сопутствовавшей ему централизацией. Но складывавшаяся самодержавная русская государственность по своей политической и культурной природе с этим абсолютизмом имела очень мало общего. Самодержавие укреплялось посредством усиления милитаризации. Утверждение же европейского абсолютизма означало, наоборот, демилитаризацию социума.

С появлением в XV веке огнестрельного оружия и резко возросшей в армии роли пехоты пошло на убыль и военное значение феодальной рыцарской конницы, а вместе с этим оставалась в прошлом и зависимость монархов от претендовавших на политическую субъектность баронов<sup>11</sup>. Европейские армии стали становиться наемными, оплачивавшимися из казны. От социума они отделились. И феодалы, которые утрачивали свою военную функцию и власть которых на местах все больше ограничивалась усиливавшейся королевской бюрократией, потянулись в столицы, чтобы искать у монархов службы. Но при этом последние на феодальную собственность не покушались: бароны могли не служить, оставаясь землевладельцами. Договорно-правовая традиция, заложенная в феодальную эпоху, из культуры полностью вытеснена не была, преемственность с той эпохой сохранялась.

В послемонгольской Московии вектор развития был иным. Здесь создавалось сословие служилых дворян, обязанных вместе с боярской элитой пожизненно выполнять воинские повинности. А так как землю, которой великие князья и цари московские расплачивались с дворянами, надо было обрабатывать, приходилось закрепощать крестьян. То, что в Западной Европе уже становилось прошлым, в Московии выступало настоящим и будущим. Милитаризация и в данном отношении будет завершена Петром I, заставившим дворян находиться в воинских частях постоянно (а не только во время военных действий), а также принудительно превратившим часть крепостных в пожизненных солдат и создавшим таким образом регулярное войско.

Это была модель, альтернативная европейской. Это был «особый путь» адаптации к Новому времени, выбор которого, помимо прочего, обуславливался

10 См.: Юрганов А. У истоков деспотизма // Знание — сила. 1989. № 9.

11 Розенберг Н., Бирдцелл Л.Е. Как Запад стал богатым: Экономическое преобразование индустриального мира. Новосибирск, 1995. С. 69–73.

и тем простым соображением, что русскому самодержцу, в отличие от европейских монархов, наемную армию нечем было оплачивать. Попытки формирования такой армии стали предприниматься лишь в XVII веке, но обязательность дворянской службы при этом под сомнение не ставилась.

Существуют два способа приращения общественного богатства — силовой захват чужих ресурсов и торговля, стимулирующая производительную деятельность. Им как раз и соответствуют те два типа социальности, о которых писал Герберт Спенсер. И именно в то время, т.е. в конце XV века, когда Московия высвободилась из-под монгольской опеки, в Европе начинал складываться тип социальности и культуры, противостоявший милитаристскому. Свободная городская среда, к тому времени уже сформировавшаяся в результате долгой борьбы городов с феодальными баронами, способствовала появлению фигуры *профессионального торговца*, добившегося права торговать не по предписанному, а по добровольно оговариваемым — с продавцами и покупателями — ценам<sup>12</sup>.

Соответственно формировались и институты, такую деятельность обслуживавшие, а именно: системы правовой защиты контрактов, прав собственности и страхования рисков, системы банков, использовавших векселя, и некоторые другие<sup>13</sup>. В свою очередь, наличие таких институтов способствовало вызреванию новой морали, санкционированной религией и предполагавшей доверие друг к другу партнеров, не находившихся в родственных отношениях<sup>14</sup>. Этот городской уклад и стал опорой складывавшегося абсолютизма в его противостоянии феодальным баронам: богатевшие города становились важнейшим источником налоговых поступлений и тем самым ослабляли финансовую зависимость монархов от феодалов и от их военных услуг, характер которых уже не соответствовал к тому же вызовам времени.

Купцы, как известно, были и в Московии. Но никакого собственного социокультурного уклада они в ней не создали и создать не могли. Маркиз де Кюстин, посетивший Россию в XIX веке, при Николае I, отметил, во-первых, их относительно немногочисленность и, во-вторых, отсутствие с их стороны какого-либо влияния на происходившее в стране<sup>15</sup>. А несколько десятилетий спустя, когда в ней стали создаваться акционерные общества, русские купцы не обнаружили желания вступать в них, предпочитая им традиционные семейные формы ведения бизнеса<sup>16</sup>. Деловое доверие между людьми, не состоявшими в родстве, в России не появилось и спустя столетия после того, как оно закрепилось в правовых и моральных нормах в европейской культуре.

Русское купечество, в отличие от европейского, возникло не из самоуправлявшейся городской среды. Такая среда для складывавшегося милитаристского государства была бы инородной и антисистемной, и потому там, где она в предыдущую эпоху сформировалась, она подавлялась, свидетельством чему — судьба Новгорода. Русское купечество было независимым в своей деятельности лишь в той мере, в какой это сочеталось с полной зависимостью от государя. О европейских правовых институтах и коммерческих технологиях, упомянутых выше, не было и речи<sup>17</sup>. В эпоху послепетровской демилитаризации положение купцов,

<sup>12</sup> Там же. С. 83–85.

<sup>13</sup> Там же. С. 122–129.

<sup>14</sup> Там же. С. 130–132.

<sup>15</sup> Кюстин А. де. Россия в 1839 году // Россия первой половины XIX века глазами иностранцев. Л., 1991. С. 512.

<sup>16</sup> История предпринимательства в России: В 2 кн. М., 2000. Кн. 2. С. 228–231.

<sup>17</sup> Кулишер И.М. История русского народного хозяйства. Челябинск, 2004. С. 123.

естественно, менялось, их положение становилось более устойчивым и гарантированным, но это было разве что удлинением поводка, на котором их держала власть.

Как бы то ни было, таким источником приращения богатства страны, как на Западе, купцы в России не стали. Не стали они и социальным и культурным субъектом, способным выдвинуть и реализовать альтернативу российской милитаризации и российскому типу демилитаризации. Несмотря на огромные масштабы благотворительности<sup>18</sup>, их общественный статус, по сравнению с дворянством и чиновничеством, оставался низким, равно как и престиж их деятельности<sup>19</sup>. Не было у них и точек соприкосновения с той культурой большинства населения, об особенностях которой говорилось выше. Перед первыми выборами в Государственную думу российские предприниматели создали несколько партий, но эта попытка обрести субъектность полностью провалилась.

Тем не менее в границах тех целей, которые ставили перед собой и страной ее правители, отечественный способ милитаризации государства и социума нельзя признать неудачным. Россия, в отличие, скажем, от монгольской и византийской империй, прорвалась в Новое время, а в отличие от тоже вошедшей в него империи Османской, закрепились в нем уверенно и надолго. Она сумела стать пионером двух беспрецедентных и тоже милитаристских по своей природе технологических модернизаций (петровской и сталинской), вторая из которых завершилась обретением сверхдержавного статуса.

Это стало возможным потому, что в культурном коде большинства населения сила доминировала над верой и законом. В данном отношении Новомосковия большевиков мало чем отличалась от Московии Рюриковичей. Но факт ведь и то, что советская сверхдержава, войдя в цикл постсталинской демилитаризации, обвалилась, став первой континентальной империей, рухнувшей в мирное время. И сегодня мы видим, как постсоветская государственность в этом цикле застревает — подобно тому, как в своем демилитаризаторском цикле застряла когда-то государственность досоветская. Тогда ее из этого состояния вывели в новую милитаризацию большевики. Но сегодня страна, похоже, оказалась перед проблемой, с которой никогда раньше не сталкивалась.

### **Кризис развития или кризис упадка?**

Почему российские демилитаризации сопровождаются кризисными явлениями, ведущими к государственному распаду? Потому, думаю, что они выявляют хроническую болезнь отечественной государственности. Болезнь заключается в том, что во всех своих исторических формах государственность эта выступает не столько выражением *общего интереса*, консолидирующего интересы частные и групповые, сколько компенсатором неразвитости в культуре самого понятия о таком интересе.

Откуда было взяться этому понятию в послепетровской России? При том откровенно враждебном отношении населения к государственным институтам и ассоциируемым с ними элитным слоям общества, которое зафиксировано в пословицах и поговорках, и при замкнутости крестьянского большинства в локальных сельских мирах понятию об общем интересе взяться было неоткуда. И чем

<sup>18</sup> См., например: *Бурыйшкін П.А.* Москва купеческая. М., 1990. Подробнее см.: *Мионов Б.Н.* Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX вв.): Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства: В 2 т. СПб., 2000. Т. 2. С. 317–318, 324.

<sup>19</sup> Подробнее см.: *Мионов Б.Н.* Указ. соч.

глубже была демилитаризация, тем острее ощущался в обществе порождавшийся ею социальный и культурный распад.

Дискуссии, которые велись в России после отмены крепостного права и других реформ Александра II, и своей непримиримостью, и проектной беспомощностью мало чем отличаются от наших постсоветских словесных баталий. И точно так же, как почти все политические и интеллектуальные элиты консолидировались во время второй чеченской войны и пятидневной войны с Грузией, консолидировались элиты эпохи Александра II в поддержке русско-турецкой войны на Балканах, в которой видели единственный выход из ситуации, воспринимавшейся как состояние духовной деградации. «Нам, — писал тогда Достоевский, — нужна эта война и самим; не для одних лишь „братьев-славян“, измученных турками, поднимаемся мы, а и для собственного спасения: война освежит воздух, в котором мы дышим, и в котором мы задохнулись, сидя в немоги растления и в духовной тесноте»<sup>20</sup>.

Но консолидирующий ресурс войны (даже победоносной) в демилитаризаторском цикле может быть только ситуативным, что показала и та давняя война на Балканах, и проходившие на наших глазах войны в Чечне и Грузии. Устойчивую консолидацию государства и социума, предполагающую трансформацию военного типа социальности в социальность экономическую (промышленную, если пользоваться терминологией Спенсера), таким способом обеспечить нельзя. Потому что экономическая (добровольно-контрактная) консолидация может состояться только при наличии в культуре *невоенного* понятия об общем интересе и соответствующей ему ценностной матрице. Если же таковых в ней нет, то она оказывается в кризисе, на который ищет ответ в альтернативной милитаризации, т.е. в силовом подавлении всех, кто имеет отношение к зашедшей в исторический тупик государственности.

В начале XX века политическим воплощением такого ответа стало утверждение у власти военизированной партии большевиков, которой, в свою очередь, суждено было пережить свою собственную демилитаризацию. В результате же военное понятие об общем интересе снова размылось, и население стало ускоренно атомизироваться, превращаясь в механическую совокупность индивидов и семей, движимых лишь своими частными потребительскими интересами. Возник специфический исторический и культурный тип — тип «частного» человека в обществе без частной собственности. И этот новый персонаж, возникший в индустриализированной и урбанизированной большевиками стране и быстро ставший доминирующим в элитах и в населении, оказался лишенным какой-либо мотивации на технологическую модернизацию, с необходимостью которой столкнулся все больше отстававший от развитых стран СССР.

Ответа на этот исторический вызов у коммунистической системы не оказалось, и советское руководство вынуждено было инициировать «перестройку», суть которой заключалась, по замыслу, в высвобождении энергии «частного» человека от все еще сковывавшего его экономического огосударствления и возвращения ему таким образом утраченного понятия об общем интересе. Фактически это было признанием в том, что силой назревшую модернизацию обеспечить нельзя, что петровско-сталинской методикой ее осуществления воспользоваться уже невозможно. Но отказ от применения силы обрушил и советскую империю, выявив несамодостаточность советской идентичности, и коммунистическую веру, выявив ее неукорененность в культуре, и «социалистическую законность»,

<sup>20</sup> Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 18 т. М., 2004. Т. XII. С. 87.



выявив слабость ее упорядочивающего потенциала. Выяснилось также, что освобождавшийся от государственного силового диктата советский «частный» человек добровольным носителем общего интереса становиться явно не собирался.

Между тем российские реформаторы 1990-х годов после распада СССР тоже сделали основную ставку на этого человека, наделив его правом собственности. Но воспользоваться предоставленным правом смогли лишь немногие, которые не только не претендовали на роль субъектов общего интереса, но и стремились вместе с государственной собственностью приватизировать и само государство, к исполнению функции такого субъекта предназначенное. То был культурный продукт разложения советской ментальности, на развалинах которой произросла постсоветская квазисоциальность, не скреплявшаяся ни силой, ни верой, ни законом. Ее не удалось консолидировать ни первой войной в Чечне, закончившейся неудачей, ни новой «национальной идеей», которую так и не удалось придумать. Такая квазисоциальность не могла не вызвать к жизни массовый запрос на «порядок», образ которого власть стала выстраивать из осколков традиционной милитаристской культуры, актуализированной вторжением чеченских боевиков в Дагестан и взрывами жилых домов в Москве и других городах страны.

Вторая чеченская война, более успешная, чем первая, консолидировала большинство населения вокруг нового президента Путина, позволив ему стать персонификатором идеи «мочильного» порядка. Этот свой образ он поддерживал и поддерживает, политически эксплуатируя инерцию милитаристского сознания апелляциями к памяти о победе в Великой Отечественной войне, полетами на военных самолетах, визитами на корабли и подводные лодки, каждый раз облачаясь в соответствующую армейскую форму, и риторикой о «вставании с колен». Но все это может находить отклик лишь благодаря потоку нефтедолларов, который позволяет сохранять контакт с атомизированными частными интересами. Такие политтехнологии, заменившие политику, не выводят страну из квазисоциальности, а ее консервируют.

Победа во второй чеченской войне, сопровождавшаяся утверждением кадыровского режима, который находится на содержании Москвы, — это победа квазисоциальности под видом «восстановления конституционного порядка». «Правосудие», выражающееся в приговоре Ходорковскому и Лебеву и тюремным заключением оппозиционных политиков, — это ее же победа в форме квазизаконности. А то, что происходит в других республиках Северного Кавказа, — это проявление квазисоциальности, упорядочиванию не поддающейся. Равно как захваты заложников и теракты на улицах, в метро и аэропортах. Равно как растущая коррупция и сращивание силовых структур с криминалом. Равно как низовая репрессивность, о которой написал в своем докладе Игорь Яковенко и которая все чаще дает о себе знать как репрессивность этническая. Равно как и углубляющаяся, если говорить в целом, атомизация социума, проявляющаяся, в том числе и в феномене тотального недоверия по вертикали и горизонтали.

Все это, как и многое другое, включая упоминавшуюся на предыдущем семинаре армейскую дедовщину, — продукты постсоветской квазисоциальности, являющейся, в свою очередь, продуктом послесталинской демилитаризации. Демилитаризации, которая осуществлялась и осуществляется при отсутствии проекта, нацеленного на трансформацию рассыпавшейся принудительной военной социальности в добровольно-контрактную. Она «квази», потому что понятие об общем интересе в ней не только не складывается, но и все больше размывается. Соответственно, и модернизация при ее сохранении не может быть чем-то иным, кроме как «квази».

Таким образом, послесталинская демилитаризация, оказавшаяся источником неразрешимых проблем для позднесоветских руководителей, остается тем же самым и для правителей постсоветских. И дело тут не только в беспрецедентном эгоизме и этих правителей, и элитных групп, на которые они опираются, не только в стремлении тех и других обслуживать общий интерес по остаточному принципу. Застревание в состоянии демилитаризации, комфортное для властвующих групп, имеет и культурное измерение.

Культура — не только элитная, но и низовая — изжила запрос на милитаристскую альтернативу тупиковой демилитаризации. Альтернативу, подготовленную в свое время и *антимещанской* по своему пафосу культурой почти всей старой русской интеллигенции, третировавшей частный («мещанский») интерес с позиций православной соборности либо революционного героизма<sup>21</sup>. Но этот пафос иссяк уже в советскую эпоху, в том числе и по причине того, что был ассимилирован официальной коммунистической пропагандой. Незаметно, чтобы он возродился и сейчас: публичные призывы к жертвенности иногда звучат<sup>22</sup>, но в интеллигентскую ментальность, не говоря уже о массовой, не возвращаются.

В совокупности же все это и свидетельствует о принципиальной новизне нынешней ситуации в контексте всей предшествующей российской истории. Новизне, которая и позволяет прорваться к осознанию милитаристских культурных оснований «Русской системы», — сущность того, что было, обнаруживает себя лишь тогда, когда бывшее кончается. Прорваться сквозь плотную завесу мифов, посредством которых культура эта свои основания скрывала, вуалируя и компенсируя культивированием постоянного предощущения войны и культом военных побед и героев-победителей слабость своего консолидирующего потенциала в условиях мирного времени. Свою, говоря иначе, чужеродность культуре добровольно-контрактного типа социальности, идеям органической инновационности, самооценности человеческой жизни и народного благосостояния.

Она и сейчас противится обнаружению этих оснований, что проявляется в сохраняющейся сталинской мифологизации образов Александра Невского, Ивана Грозного, Петра I, равно как и образа самого Сталина. Но такая рудиментарная мифологизация — это всего лишь реакция исторической памяти «частного» человека на кризисное состояние государства и общества при отсутствии запроса на новую милитаризацию. Это реакция на несформированность нового, невоенного понятия об общем интересе как подвижной равнодействующей интересов индивидуальных и групповых посредством ностальгических воспоминаний о прежних его военных воплощениях. Что-то похожее мы наблюдали в ностальгии по коммунальным квартирам при нежелании в них возвращаться. Это ведь тоже была психологическая реакция на дискомфорт постмилитаристской атомизации и начавшейся теневой коммерциализации межличностных отношений.

Итак, переживаемый Россией кризис — это кризис культурных оснований милитаристского типа государства при исчерпанности возможностей их обновления и несформированности оснований альтернативных. Кризис застревания в состоянии демилитаризации, которое может поддерживаться искусственным комбинированием силы, веры и имитируемой законности, позволяющим сохраняться властной монополии, но не может трансформироваться в состояние стабильного развития. Атомизированная квазисоциальность лишена мотивации

21 См.: Иванов-Разумник. История русской общественной мысли: В 3 т. М., 1997.

22 См., например: Кургинян С. Лукавое обсуждение. (Реальная повестка дня в вопросе о российской государственности и вытеснение этой повестки под видом ее обсуждения) // Российское государство: вчера, сегодня, завтра. М., 2007. С. 191–197.

на выработку консолидирующего понятия об общем интересе, а властная элита, плененная интересами частными и групповыми, способна лишь его имитировать, затыкая системные бреши стратегически безответственным использованием нефтегазовых доходов на социальные подачки.

Это кризис системного упадка, прикрываемый модернизационной риторикой властей, по инерции облекаемой в форму боевого клича («Россия, вперед!»). Но культура, к таким кличам отзывчивая, уже увяла, она на них не откликается. Она доживает свой век в воспоминаниях о славном милитаристском прошлом, реагируя тем самым на размывание в себе образа будущего. Но это воспоминания о том, что было, а не о том, что должно быть.

Выход из этого кризиса может быть только выходом в новое системное качество. А выход в такое качество означает реализацию модернистского проекта русского Просвещения, о чем я на предыдущих семинарах уже говорил. Или, что то же самое, означает трансформацию государственности в соответствии с принципами законности и права.

Без такой трансформации, кстати, призывы некоторых статусных правозащитников к десталинизации исторического сознания призывами и останутся. Потому что десталинизация этого сознания предполагает не только трансформацию мифологии о сталинской эпохе, но и пересмотр сталинской версии всей отечественной истории. Версии, акцентирующей милитаристские основания русской культуры и их персонификаторов и маргинализирующей демилитаризаторские тенденции в ней, т.е. тенденции правовые. И пока принципы права остаются лишь отвлеченными принципами, к повседневной жизни прямого отношения не имеющими, пока люди на собственном опыте не осознали их преимуществ, десталинизация исторического сознания будет лишь благим пожеланием.

Мифологии прошлого окончательно утрачивают актуальность лишь тогда, когда настоящее начинает восприниматься как состоявшееся и самодостаточное, в своих фундаментальных качественных характеристиках оставившее прошлое позади. Пока же такого восприятия нет, как нет и самого такого настоящего, сознание будет за эти мифологии цепляться. Это, разумеется, вовсе не означает отказа от упреждающего интеллектуального переосмысления нашей истории, смещающего позитивные акценты с милитаристских циклов на демилитаризаторские. Но надо отдавать себе и ясный отчет в том, что впечатляющих успехов быть при этом не может.

Я не знаю, насколько воплотим просветительский модернистский проект в постмодернистскую эпоху, да еще в мультикультурной и мультиконфессиональной стране, все больше раздираемой межэтническими и межконфессиональными конфликтами. Не знаю и того, в каких территориальных границах такой проект реализуем и какую цену за это придется заплатить. Но опыт мировой истории свидетельствует о том, что цена будет тем выше, чем дольше нынешнее состояние квазисоциальности будет сохраняться. А опыт истории отечественной и ее демилитаризаторские циклы свидетельствуют, в свою очередь, о том, что между социальностью, основанной на приказе, и социальностью, основанной на праве, никаких стратегически устойчивых состояний быть не может. Если же консолидирующий потенциал приказа исторически и культурно изжит, то альтернативы просветительскому модернистскому проекту просто не оказывается. Альтернативой ему становятся деградация и распад.

Дополнительное основание для выдвижения и детальной проработки такого проекта заключается в том, что культурного отторжения идея правовой государственности у большинства населения сегодня не вызывает. Сто лет назад было еще не так. Тогда массовой готовности принять эту идею не существовало,

тогда спрос был на альтернативную милитаризацию. Теперь такая готовность существует, хотя субъекта, готового и способного идею правопорядка целенаправленно отстаивать и добиваться ее воплощения, в обществе пока нет. Задача интеллектуалов — способствовать его созреванию.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

Вопросы докладчику, пожалуйста.

ИГОРЬ ЯКОВЕНКО:

У меня такой вопрос. В предложенной вами концепции одна из важнейших категорий — «сила». Но ведь она, если речь идет о силе власти (а у вас речь идет именно о ней) — просто другое название властной репрессии. Разве не так?

ИГОРЬ КЛЯМКИН:

У меня ключевое понятие — «милитаризация». Милитаризация и репрессивность власти в чем-то, конечно, пересекаются. Но они не тождественны. Милитаризация в моей интерпретации — это выстраивание не только военной, но и мирной повседневности по военному образцу, это насаждение определенного образа жизни. Репрессия же — всего лишь ее инструмент, произвольное использование которого милитаризацией легитимируется.

На предыдущем семинаре я уже разъяснял это на примере сталинской Большой репрессии, которой вы посвятили отдельный раздел своего доклада. Без атмосферы «осажденной крепости» и целенаправленной актуализации внешней угрозы природу данного феномена понять, по-моему, невозможно. А в демилитаризаторских циклах легитимирующий потенциал надзаконной властной репрессии неизбежно иссякает, и она становится или закамуфлированной под нечто другое (скажем, под лечение в «психушках», как было в брежневскую эпоху), или имитационно-правовой, как в нынешние времена. Так адаптируется к демилитаризации государство, не ставшее правовым.

Пользуясь случаем, хочу сказать о том, что, помимо репрессивности, есть и другие проявления милитаризации, на основе которых порой выстраиваются понятийные конструкции, призванные зафиксировать специфическую природу российской государственности. Достаточно вспомнить о «раздаточной экономике» Ольги Бессоновой и «ресурсном государстве» Симона Кордонского. Но нерыночное распределение («раздача») и перераспределение ресурсов — это ведь ни что иное, как способ управления армией, это и есть следствие того, что я называю милитаризацией государства и социума.

ДЕНИС ДРАГУНСКИЙ:

Вы рассматриваете российскую историю как циклическое чередование милитаризаций и демилитаризаций. Если ограничиться XX веком, то мы имеем сталинскую милитаризацию и послесталинскую демилитаризацию. А сейчас какой тренд? Можно ли считать, что «мочилровка в сортире» — это вхождение в очередной цикл милитаризации?

ИГОРЬ КЛЯМКИН:

Ответ, как мне кажется, есть в докладе. То, что мы имеем сейчас, нельзя толковать как милитаризацию в том смысле, в каком я ее понимаю, т.е. в смысле выстраивания мирной повседневности по военному образцу. Можно говорить об использовании инерции милитаристского сознания для легитимации власти

и консолидации вокруг нее населения, что проявляется в риторике «вставания с колен»...

Игорь Яковенко:

И в местоимении «они», используемом нашим президентом для напоминания о замыслах тех, кто готовил и готовит нам египетский либо ливийский сценарий.

Игорь Клямкин:

И в этом тоже. Можно говорить и о попытках укрепить властную вертикаль посредством значительного увеличения в ней доли людей с погонами. Но это не военный порядок петровско-сталинского типа. Это его имитация.

Кстати, такого рода дозированные поверхностные ремилитаризации имели место и в первом, послепетровском, демилитаризаторском цикле. Скажем, при Николае I процент военных на гражданских должностях был намного выше, чем сейчас. И такой парадомании, как при Николае, сегодня тоже не наблюдается. Мы, повторяю, имеем дело с имитационной милитаризацией, на жизненный уклад элиты и населения никак не влияющей.

Денис Драгунский:

Тогда напрашивается вопрос о длительности циклов. От Петра до Николая прошло целое столетие, а от Сталина до Путина — менее полувека. Время циклов сокращается?

Игорь Клямкин:

То, что сокращается, — это факт. Но я только хочу сказать, что Николай I никакого нового цикла не начинал. Это было попятное движение внутри послепетровского демилитаризаторского цикла, продолжавшегося до 1917 года. Да и само это движение началось почти на три десятилетия раньше. Оно началось при Павле I, инициировавшим наступление на дарованные Екатериной II дворянские вольности и права, что, как известно, стоило ему жизни...

Денис Драгунский:

Да, но потом был Александр I, который все вольности дворянам вернул. Получается цепочка: ремилитаризация при Павле, отказ от нее при Александре и ее возвращение при Николае. Так?

Игорь Клямкин:

Такое колебательное движение характерно для «Русской системы» в ее демилитаризаторских циклах. После убийства Павла покушаться на права дворян российские правители уже не решались. Но все три послеекатерининских императора, вами названные, сталкивались с одной и той же проблемой незавершенной демилитаризации. Ее можно было пытаться решить, двигаясь вперед, как сделает впоследствии Александр II. Но можно было пробовать искать решение и на путях дозированной ремилитаризации.

Игорь Яковенко:

И оба маршрута оказались в конечном счете тупиковыми. Ремилитаризации завершились поражением в Крымской войне, а углубление демилитаризации при Александре II не уберегло страну от большевизма...

Игорь Клямкин:

Именно потому, что демилитаризация — это для России главная системная проблема. И перспективы ее решения до сих пор не просматриваются.

Денис Драгунский:

Я, того не желая, увел вас в историю. Но то, что было, интересует меня только в связи с тем, что есть сегодня и может быть завтра. В России, как я понял, сталинская милитаризация сменилась послесталинской демилитаризацией, которая, в свою очередь, сменилась нынешней имитационной ремилитаризацией. И чем она может завершиться? Милитаризацией реальной?

Игорь Клямкин:

Вы вынуждаете меня повторять написанное в докладе. Как мне кажется, есть основания предполагать, что мы живем в эпоху кризиса самой этой прежней цикличности. В начале XX века для большевистской милитаризации были две важные предпосылки. Во-первых, для нее наличествовал культурный ресурс — я имею в виду ментальность крестьянского большинства населения. Во-вторых, у нее была историческая функция — я имею в виду догоняющую военно-технологическую модернизацию индустриального типа. А теперь нет ни того, ни другого.

Вадим Межуев:

Но дурное милитаристское наследие до сих пор над нами довлеет. Как же нам все-таки от него избавиться?

Игорь Клямкин:

Дело не в том, чтобы избавиться. Это наследие живо разве что в культурной памяти, но его, по-моему, уже невозможно использовать для развития. В данном отношении его потенциал был исчерпан еще в советские времена. Проблема в том, что Россия застряла в демилитаризаторском цикле, будучи не в состоянии выбраться из него в новое системное качество. Выбраться же из него можно только в правовое государство. Альтернатива ему — разложение и распад.

Вадим Межуев:

В таком случае мне не очень понятно, что дает нам предложенное рассмотрение истории России в терминах «милитаризации» и «демилитаризации». Правовое государство — это характеристика обществ модерна, а переход к нему — это европеизация. А альтернатива модерну — это традиционализм. Что вы хотите подчеркнуть своими терминами?

Игорь Клямкин:

Я хочу подчеркнуть специфику России. Мне кажется, что в понятиях «традиция» и «модерн» специфика эта не схватывается. Я задаюсь простыми вопросами. Почему Россия стала родиной двух беспрецедентных военно-технологических модернизаций? Почему она сумела найти свои ответы на вызовы Нового времени, т.е. эпохи модерна, и надолго закрепиться в нем, оставаясь в культурном отношении ценностям Нового времени чуждой? И почему российская империя в конце концов все же рухнула, не испытав военного поражения и обладая сверхдержавным статусом?

Эти вопросы и привели меня к понятиям «милитаризация» и «демилитаризация». Милитаризация жизненного уклада — это самообытный российский ответ



на вызовы эпохи модерна. Демилитаризация в российском исполнении — это самобытный способ ответить на те же вызовы, но не в военно-технологическом, а в социально-экономическом смысле. Или, говоря иначе, способ адаптации к ценностям мирного времени. Но он оказывался и оказывается тупиковым, потому что европеизацию всегда пытались и пытаются осуществлять дозированно, не выходя за границы «Русской системы». В этом и заключается смысл российских демилитаризаций — в том числе и нынешней.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

И сегодня, как я понял, альтернативы последовательной европеизации не существует?

ИГОРЬ КЛЯМКИН:

Я ее не вижу. Но, к сожалению, пока не вижу и субъектов, осознавших безальтернативность трансформации «Русской системы» в систему правовую. Пока мы наблюдаем беспомощные попытки выскочить из тупика с помощью имитационной ремилитаризации, сочетающейся со столь же беспомощной модернизационной риторикой, апеллирующей к ценностям свободы и правовой государственности. И уже одно то, что эти два вида имитаций персонифицированы в двух персонажах властного тандема, — убедительное свидетельство и исторической новизны переживаемой страной ситуации, и ее тупиковости.

ВАДИМ МЕЖУЕВ:

У меня еще один вопрос. Недавно я прочитал на сайте «Либеральной миссии» дискуссию по поводу последней книги Александра Янова. Как его концепция соотносится с вашей?

ИГОРЬ КЛЯМКИН:

Можно сказать, что никак. Позиция Янова мне не близка. Я полагаю, что выделять в истории России некое «европейское столетие», как он делает, нет никаких оснований. И не только потому, что в этом столетии, отсчитываемом Александром Львовичем с начала правления Ивана III, были разные периоды с разными доминирующими тенденциями. Дело еще и в том, что Янов ищет альтернативу русскому самодержавию, исходную точку которого он видит в опричном терроре Ивана Грозного, в периоде, опричнине предшествовавшем. Но это примерно то же самое, что искать альтернативу сталинизму в ленинском нэпе, — аналогия, которой, кстати, Александр Львович и пользуется. Это значит искать альтернативу более поздним стадиям того или иного государства в стадиях более ранних.

В первом послемонгольском столетии России обнаруживается не европейскость, а движение к тому типу милитаристского государства, который я попытался охарактеризовать в своем докладе. Это движение проявилось и в установлении обязательной службы дворян, и в начавшемся закрепощении крестьян, и в утверждении в официальном языке слова «холоп», обязательного при обращении к государю. Но еще важнее то, что в «европейском столетии» произошло вытравливание даже тех ростков европейскости, которые имели место, — я имею в виду судьбы Новгорода и Пскова. Европейскость без самоуправляющихся европейских городов — это нечто, для меня непостижимое.

Более подробно я разобрал концепцию Янова в упомянутой вами дискуссии по поводу его трилогии «Россия и Европа». Тогда же я адресовал Александру Львовичу целый ряд вопросов, на большинство которых он, к сожалению, не ответил.

Обо всем этом можно прочесть в книге «Европейский выбор или снова „особый путь“?» и в моем к ней предисловии. Она представлена и на сайте «Либеральной миссии».

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

Больше вопросов нет? Переходим к обсуждению. Начнет его Игорь Григорьевич Яковенко.

ИГОРЬ ЯКОВЕНКО:

«ИДЕЯ ОБЩЕГО ИНТЕРЕСА НЕ МОЖЕТ ВОЗНИКНУТЬ В ОБЩЕСТВЕ ДО ТОГО, КАК ОНО НАЧАЛО МЫСЛИТЬ ИНТЕРЕСАМИ»

Когда я дочитывал доклад Игоря Моисеевича, то поймал себя на мысли: «А этот текст, случайно, не я написал?» В главных тезисах содержание доклада мне не просто близко, но тождественно с моим пониманием прошлой и нынешней российской реальности.

Докладчик начинает с того, что говорит о переживаемом Россией кризисе, и указывает на его причину. Причина в том, что исторически сложившиеся способы решения проблем, встающих перед российским обществом, уже не работают, а новых способов не рождается. И это полностью совпадает с моим представлением о ситуации.

В ходе наших встреч я несколько раз повторял определение культуры как системно организованного пакета программ человеческой деятельности. Такой взгляд на культуру позволяет понимать природу кризиса любой культуры. Она задает не только актуальные программы, но и стратегию разработки всех мыслимых программ. В ответ на кризис палеолитический человек будет совершенствовать технологии охоты и собирательства. Такая стратегия задана системным качеством его культуры. Доместикация и переход к производящему хозяйству для него невозможны. И Россия находится сегодня в типологически сходной ситуации.

Политические, экономические и культурные стратегии, реализуемые к востоку от Смоленска, не просто неэффективны, но с каждым днем все более контрпродуктивны. Однако ничего другого носители российской административной и государственной мудрости, носители отечественной традиции предложить не могут. Системная целостность культуры блокирует диссистемные решения. Отторгает их на уровне безусловной иммунной реакции. Неузнаваемо уродует и приводит в соответствие со своей природой то, что в силу необходимости приходится внедрять. Формирует фобии, страхи и предубеждения по отношению к качественной альтернативе нашему пути к катастрофе.

Непродуктивно искать в этом чью-то злую волю. Так устроена культура, так скроено сознание ее массового носителя. Любые частные подвижки не могут решить проблему. Только разрушение системного целого может обеспечить выход из описанной ситуации.

Любопытно то, что люди, живущие внутри культуры, не видят и не осознают идиотизма такого рода ситуаций. То, что впитано с молоком матери, привычно и естественно. Вспомним советские времена, вспомним, как реагировали люди на упомянутую докладчиком милитаризацию языка. В юности меня поражало определение «боец стройотряда». Почему боец? Какой бой? С кем? Но тех, кто меня окружал, это не поражало. Мои вопрошания свидетельствовали об одной-единственной вещи — я не был «правильным» носителем культуры. Оттого и пошел с тех пор по кривой дорожке, прямиком к нашему семинару.

А сегодня все говорят о «законности», «праве», «контракте». Но эти слова имеют такое же отношение к реальности, как слово «боец» применительно к стройотряду. Игорь Моисеевич пишет о том, что добровольно-контрактный тип социальности российской традицией отторгается. И это действительно так. Контракт налагает формализованные, четко прописанные обязательства на участников соглашения. В контракте обе стороны равны как участники правоотношения. Однако традиционно понимаемая сакральная Власть ни в каких отношениях в России подвластным не равна. Поэтому и контракта между ними быть не может. Контракт *перечеркивает патерналистский и патримониальный характер власти*. А это и означает, что любые договорные отношения между властью и подвластными в России — пустая бумажка. Захочет власть — выполнит условия договора, не захочет — не выполнит.

Показательно, что идеологи российской традиции активно отвергают идею контракта, внедряя идеологию служения, идеологию беззаветной преданности...

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

То есть хотят сохранить милитаристскую парадигму?

ИГОРЬ ЯКОВЕНКО:

Да, стремятся к тому, чтобы каждый человек мог сказать о себе: «Мне не нужны никакие гарантии, я, как солдат командиру, сердцем и душой предан нашей родной власти». Эти идеологи выступают от имени культуры, которая всегда активно профанирует и отторгает свои альтернативы. Однако факт и то, что культура, о которой идет речь, находится в стадии умирания.

Игорь Моисеевич вскользь упомянул в своем докладе о Турции, которой, в отличие от России, пришлось в свое время расстаться со своими притязаниями на статус сверхдержавы. Но кто в итоге выиграл — Турция или Россия?

Недавно министр иностранных дел Сергей Лавров в беседе со своим коллегой в Лондоне произнес знаменательные слова: «Россия избавилась от сверхдержавных амбиций». Слышать это приятно, хотя поверить в искренность господина Лаврова трудно. Он не может не понимать, что такое «избавление» для нашей традиционной культуры и ее носителей непереносимо. Я уже не говорю о людях старших поколений. Но ведь и в политической элите заметны силы, которым хотелось бы вновь ощутить себя среди тех, кто распоряжается судьбами мира. Однако наряду с желаниями и сожалениями в сознании тех же людей присутствует более или менее трезвая оценка реальности. И это радует.

Я не случайно вспомнил о Турции. Османская империя во многих отношениях была близка России; отсюда и мой интерес к этой стране. Я бываю в Турции, наблюдаю за тем, что там происходит. Туркам повезло в том отношении, что «величайшая геополитическая катастрофа» случилась в их стране на 70 лет раньше, чем у нас. Россия находится в фазе переживания утраты сверхдержавного статуса. А Турция переживала этот комплекс более века назад, в последние десятилетия османского периода. Потом она его изжила, существенно в этом отношении Россию опередив, хотя, с точки зрения сохранения державного статуса, все довольно долго выглядело иначе. Но сама эта точка зрения, как оказалось, достаточно уязвима.

Посмотрите хотя бы на тренды хозяйственного развития наших стран. В России последние 20 лет идет деиндустриализация. Смена политического режима и экономической модели привела к распаду существенного сектора советской экономики. Советская наука и машиностроение могли существовать только

в рамках советской системы. Когда эта система исчезла, все рухнуло. А в Турции последовательно развиваются экономика и инфраструктура, нормально вписанные в мировой контекст. За последние 15 лет заметно вырос жизненный уровень. В турецкой культуре нет проблем с восприятием частнопредпринимательской деятельности, идея частной собственности в этой культуре прочно укоренена. Есть коррупция, но она не разрастается до былинных размеров, а устойчиво балансирует в разумных пределах. Турция на подъеме, а мы в фазе кризиса, заданного тотальной переструктуризацией. Причем выхода из него пока не предвидится. Если учесть, что Османская империя начала модернизацию лишь в 40-х годах XIX века, то надо признать, что во многих отношениях турки преуспели больше, чем Россия.

Это касается и степени осознания общего интереса, о котором тоже говорится в докладе. Я согласен с докладчиком в том, что идея общего интереса сегодня в России никак не проявляется. Но одновременно утверждаю, что идея эта не может возникнуть в обществе до того, как оно научилось мыслить интересами. Такое мышление задано стадийными характеристиками сознания — в том смысле, что видение мира через призму интереса приходит только на определенной стадии развития, до которой нам еще только предстоит добраться.

В России исторически сложилась ситуация, при которой социальный космос разделен на пастырей и пасомых. Пастыри отличаются от пасомых качественно или, если угодно, стадийно. И, прежде всего, именно тем, что могут мыслить интересами — личными, групповыми, сословными. А пасомые этой способности лишены. Такая массовая способность возникает только в рыночной экономике. Она создает рыночного субъекта, который по своей природе неотделим от мышления интересами. Эти интересы создаются, соответственно, и незыблемой, освященной традицией, и законной частной собственностью. В России же становление конкурентного рынка и утверждение собственности как фундаментального социального института только входят в повестку дня. И потому мышление интересами в ней находится еще в зачаточном состоянии.

Но если человек не мыслит интересами, ему остаются традиционные ориентиры и побудители — долг, власть, традиции, культурные рефлекс...

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

Честно говоря, пока это ваше рассуждение выглядит не совсем понятным. Докладчик говорит, что есть частные интересы, но нет понятия об интересе общем. По-вашему же получается, что нет и частных. Что же тогда есть?

ИГОРЬ ЯКОВЕНКО:

Интерес — сущность стратегическая, он не тождествен сиюминутному побуждению и предполагает способность к анализу социальной реальности. Поясню на примере. Лет 30 назад на казенной «Волге» меня подвозил левачивший шофер. Парень попался общительный. Когда мы тронулись, он начал: «Правильно Андропов выступает. Всех распустили. Давно пора навести порядок». Я ему в ответ: «Ты возишь начальника. Если то, о чем говорит Андропов, будет реализовано, ты не сможешь халтурить и зарабатывать деньги в свой карман». Он, помню, очень удивился своей недогадливости.

Умение построить эту простую логическую цепочку в голове моего водителя отсутствовало. Он мыслил традиционными ценностями и конфликта между своими декларациями и собственной выгодой не видел. Это и есть неумение мыслить интересами. Такое мышление дано не всем — скажем, у патриархального крестьянина оно отсутствует. Но и у горожанина оно возникает не автоматически,

а вырабатывается исторически. И пока в России мышление собственными интересами не стало доминирующим, понятие об общем интересе в ней не появится. Это невозможно в принципе.

Читая доклад, я обратил внимание на то, что Игорь Моисеевич говорит о «частном человеке в обществе без частной собственности», имея в виду позднесоветскую эпоху. Но это имеет отношение и к ситуации сегодняшней. В том-то и печаль, что в России до сих пор нет законной частной собственности как легитимной и нерушимой реальности. Я не о букве закона, я об общественном сознании и практике правоприменения. Постоянный передел собственности, рейдерские захваты, судебные преследования бизнесменов — повсеместная практика. А возможно это потому, что в глазах общества такая практика не несет в себе общественной опасности. Мол, одни воры крадут у других — ну и ладно.

В России немыслим человек, готовый подняться на борьбу не за свою булочную, но за утверждение самой *идеи* частной собственности. Собственность воспринимается как попущение. Она не обрела этических оснований, не онтологизирована, не осмыслена как фундаментальная нравственная ценность, созидаящая цивилизацию и умножающая общественное богатство.

А без этого, повторяю, не может быть ни рационально осмысленных частных интересов, ни осознанного интереса общего, ни добровольно-контрактной социальности. Не надо доказывать, что последняя невозможна без утверждения принципов права. Но других способов внедрения этих принципов, помимо утверждения идеи частной собственности, еще никто не придумал.

АЛЕКСЕЙ ДАВЫДОВ:

А эту идею нельзя утвердить без независимой судебной системы. Какой-то порочный круг получается.

ИГОРЬ ЯКОВЕНКО:

Да, тут все связано. Но для меня очевидно, что только в том случае, если утвердилась нерушимая собственность и «есть судья в Берлине» (известная немецкая поговорка), добровольно-контрактная социальность формируется естественным образом. Игорь Моисеевич высказывает принципиально важное суждение: правовые тенденции противостоят милитаристским основаниям российской государственности, и пока принципы права остаются отвлеченными, не имеющими отношения к повседневной жизни, Россия не выберется из наезженной колеи.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

Но неужели и осознание частных интересов за последние десятилетия в России не развивалось?

ИГОРЬ ЯКОВЕНКО:

Развивалось. В стране активно формируется общество потребления. Потребление легитимизирует частный интерес. Делает его законным и морально оправданным. Антимещанский пафос русской интеллигенции благополучно скончался вместе с означенной интеллигенцией. Все это так. Но пока речь идет лишь об отмежевании частного интереса от милитаристского типа государства, этот интерес поглощавшего. При неукорененности идеи частной собственности стратегическое измерение он обрести не может.

Милитаристский тип государства требует самоотречения, жертвенного служения, забвения своего частного интереса во имя интересов целого. Все эти доб-

родетели возможны только в традиционном доличностном социуме, необратимое разложение которого началось еще в позднесоветскую эпоху и продолжается до сих пор. Люди стали задаваться вопросами: в какой мере всеобщая милитаризация, политика захватов и диктата соответствует интересам российского общества? Должен ли народ служить материалом для реализации устремлений элиты распоряжаться судьбами мира? Почему дети «смердов» гибнут в зачистках, а отпрыски элиты учатся в Гарварде?

Это и есть продолжающийся «кризис культурных оснований милитаристского типа государства», о чем и написал наш сегодняшний докладчик. Но люди, осознавшие ущемление их частных интересов советским государством и сменившим его государством постсоветским, не осознали пока, какой же тип государства их интересам соответствует. У них нет понятия об общем интересе, потому что их частные интересы осознаются по инерции как любому общему интересу противостоящие.

Согласен с Игорем Моисеевичем: социальность, основанная на праве, должна прийти на место социальности, основанной на приказе. Мои расхождения с докладчиком если и есть, то они тактического свойства. Дело в том, что одним просвещением здесь явно не обойтись. Необходимо мощнейшее социальное действие. Люди должны увидеть, что происходит с теми, кто посягает на их законные права. Либо государство отречется от самоуправства на любом уровне и создаст доступные каждому эффективные механизмы защиты его прав, либо само общество переформирует социально-политическую ситуацию и задаст новую, беспрецедентную для России реальность. Как пишет Игорь Моисеевич, «выход из этого кризиса может быть только выходом в новое системное качество».

Игорь Клямкин:

Я писал о просвещении не просто как о распространении знаний, а как о просветительском (в смысле эпохи Просвещения) проекте применительно к условиям XXI века. Такой проект предполагает и определенное социальное действие. Но его направленность зависит и от знания того, во имя чего оно осуществляется.

Игорь Яковенко:

Тогда у нас с вами разногласий нет.

Алексей Кара-Мурза:

Спасибо, Игорь Григорьевич. Следующим просил слова Алексей Платонович.

Алексей Давыдов:

«Триумвират средств — милитаризация, клерикализация, бюрократизация — РАБОТАЕТ ВСЕ ХУЖЕ, ПОТОМУ ЧТО НИ АРМИЯ, НИ ЦЕРКОВЬ В РОССИИ УЖЕ НЕ САКРАЛЬНЫЕ ИНСТИТУТЫ»

Доклад Игоря Моисеевича Клямкина вызвал во мне чувство удовлетворения новизной подхода к анализу русской культуры. О циклах в российской истории писали многие — А. Янов, А. Ахиезер, И. Яковенко, В. Федотова и другие. Писал об этом и я. Почти все мы упоминали и о милитаристской составляющей циклического развития России. Но никто не сделал милитаризацию ментальности русского человека предметом специального исследования. Почему? Возможно, потому, что роль этого фактора недооценивали. Как бы то ни было, то, что сделал Клямкин, сделано впервые. И сделано, на мой взгляд, квалифицированно.



Докладчик показывает, что в российском имперском сознании лежит такое представление о соотношении силы, веры и закона, при котором верховенство отводится силе. Забегая несколько вперед, отмечу, что роль «веры», если понимать под ней феномен «религии/церкви», при этом несколько умаляется. Милитаризация невозможна без соответствующей морали, предполагающей клерикализацию сознания.

Очень важен тезис автора о демилитаризации как социокультурной проблеме. Потому что когда военная скрепа как основание государственного и общественного единства ослабевает, а либеральная альтернатива этой скрепе отсутствует, сама по себе демилитаризация альтернативой милитаризации быть не может. Такая «альтернатива» означает движение милитаризованного общества к своему концу, его умирание. Точнее — его самоубийство. Думаю, что вывод этот имеет не только теоретическое, но и практическое значение, позволяя прогнозировать динамику нынешнего российского общества. Это вывод, с которым должны считаться все политические силы современной России.

Чтобы осознать ловушки демилитаризации, нужно отчетливо представлять себе социокультурную природу предшествовавшей ей милитаризации. Опираясь на верховенство силы, она не может обойтись и без упомянутой мной клерикализации массового сознания и политической системы. Без насильственного насаждения соборной религии как средства, сакрализующего имперское единство, это сознание милитаризовать невозможно. Милитаризация и клерикализация — две стороны одной медали.

Для поддержания имперского сознания, повторю, нужна не только сила, но и мораль, подавляющая право и оправдывающая насилие. И этот вывод тоже имеет важнейшее практическое значение. Либеральная альтернатива милитаризации означает секуляризацию общества и отодвигание имперской морали на периферию общественного сознания. Имперская РПЦ чувствует эту угрозу, но ничего другого, кроме возвращения к клерикализации нашего общества, бывшей неотделимой от его милитаризации, предложить не может.

Такова взаимосвязь в милитаризованном социуме силы и веры — несколько более сложная, чем она представлена в обсуждаемом докладе. А какова в нем роль закона? Она, эта роль, проявляется в тотальной бюрократизации управления при одновременном тотальном уничтожении самоуправления и частной инициативы, вытравливании самой идеи свободной личности. Да, в основании бюрократизации — закон. Но закон, подчиняющийся силе власти. Сила, оправдываемая моралью, располагается над законом, над правом...

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

Именно об этом и пишет докладчик.

АЛЕКСЕЙ ДАВЫДОВ:

И правильно пишет. Я лишь добавляю к сказанному им, что роль закона в данном случае проявляется в тотальной бюрократизации. Но сегодня мы видим, что триумвират средств — милитаризация, клерикализация, бюрократизация — работает все хуже, потому что ни армия, ни церковь в России уже не сакральные институты. Мы наблюдаем конвульсии исторически обреченной системы, безуспешно пытающейся реанимировать свои прежние основания. Паралич имперского сознания, лишенного милитаристской скрепы, — вопрос времени. Этот вывод совпадает с выводом Пелипенко, Яковенко и моим о неизбежной гибели «Русской системы».

А теперь я хочу рассказать о некоторых сравнениях, которые напрашиваются после ознакомления с докладом Клямкина. Когда я прочитал его текст, в памяти возникли сюжеты из начального периода истории формирования древнееврейского государства, описанного в Ветхом Завете. Возникла почти буквальная параллель между тем, что происходило у евреев, когда они создавали государство Израиль с сакральным патриархом во главе, и у русских людей, когда они формировали и продолжают сегодня формировать свое государство по тому же принципу.

Это сказка, что Моисей водил евреев по Синайской пустыне сорок лет, чтобы превратить их из рабов в свободных людей. Он водил их по пустыне до тех пор, пока не превратил их в солдат. Он построил их по принципу армии со своими сотниками, тысячниками, десятитысячниками, разбив на двенадцать колен, каждое из которых кочевало в определенных областях, и отдельно от них всех располагалась ставка Моисея. Это была орда с населением более миллиона человек, организованная как боевой строй.

Бежавшие из Египта евреи не были воинами. За сорок лет у них появилось все: и военная организация, и оружие, и необходимая сложная военная техника для ведения боевых действий. Что-то они стали производить сами, что-то покупали, что-то отнимали во время вооруженных набегов на соседей. Почему Моисей водил евреев по пустыне именно сорок лет, а не десять или, скажем, двадцать? Потому что научить профессионально владеть оружием и воспринимать войну как образ жизни можно, во-первых, только молодых людей, а во-вторых, людей с милитаристским сознанием. Те, кто помнил о жизни в Египте, для войны были малопригодны. Нужно было новое поколение евреев для того, чтобы Моисеева власть могла осуществлять строительство полноценного военизированного государства.

Пример древнего Израиля интересен и тем, что показывает нерасторжимую связь милитаризации, клерикализации и бюрократизации. Моисей создал институт церкви. Первосвященником был назначен его брат Аарон, но реально сам Моисей возглавлял и бюрократическую систему, и военную, и клерикальную. Он сформировал орден священников-левитов, который орда должна была кормить, отдавая ему лучшую десятину от дохода и в натуре, и в деньгах. Это была каста судей, которые решали споры, опираясь на родовые законы Моисея (десять заповедей и многие другие). Возникла государственно-церковная симфония как форма тотальной бюрократизации управления людьми сверху донизу. В распоряжение судей предоставлялись солдаты, выполнявшие полицейские функции. Цель военно-церковно-бюрократической симфонии была одна — опираясь на мораль и законы, легитимировать все, что служило укреплению милитаристского принципа формирующегося еврейского государства.

Основная цель Моисея заключалась в том, чтобы приучить соплеменников беспрекословно подчиняться приказам. Отсюда — частые военные парады. На них выстраивались полки и оркестры с огромными боевыми барабанами и трубами. Руководили оркестрами дирижеры, которые ритмично махали жезлами вслед главному дирижеру. Моисей объезжал боевые подразделения и приветствовал каждое. Главное действо — громкое хоровое чтение левитами законов Моисея. Парады служили ему мощным ритуальным средством промывания мозгов еврейской молодежи.

Формирующееся древнееврейское государство было военно-репрессивным...

Игорь Яковенко:

Милитаризации не может быть без репрессивности.

АЛЕКСЕЙ ДАВЫДОВ:

Да, и в этом смысле ваш доклад на предыдущем семинаре и доклад Клямкина друг друга дополняют.

Главными противниками Моисея были главы родов. Часть из них он уничтожил, а власть оставшихся свел к нулю. Введя институт судей, он ликвидировал право глав родов разбирать споры. Введя институт военных командиров, он ликвидировал право глав родов набирать войско и им командовать. Будучи уstraшенными репрессиями, они вынуждены были с этим примириться.

Но репрессии в государстве Моисея были направлены не только против родовой элиты. Для него ничего не стоило отдать приказ уничтожить десятки тысяч соплеменников. На страхе нарушить закон Моисея и держалась вся эта военно-клерикальная казарменная политическая система.

Такие вот картины библейской истории всплыли в моей памяти, когда я читал доклад Клямкина. Разве не напоминают они вам некоторые страницы истории российской?

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

Но этот доклад все же не столько о милитаризации, сколько о демилитаризации...

АЛЕКСЕЙ ДАВЫДОВ:

В том-то и дело, что в Израиле она тоже имела место. Благодаря милитаризации-бюрократизации-клерикализации еврейского общества Иисус Навин, наследник Моисея, смог легко захватить территорию, которую Бог обещал евреям как «землю обетованную». Так сформировалась древнееврейская военная империя. Но она быстро начала деградировать после смерти Навина, который разделил землю между израильскими коленами, что, в свою очередь, привело к распаду централизованного государства и захвату части израильских территорий воинственными соседями. Оказывается, что когда нет личностной альтернативы милитаризации-бюрократизации-клерикализации, военная империя при ослаблении милитаристской скрепы автоматически умирает. И Давиду, следующему после Моисея моисееподобному еврейскому царю, пришлось снова завоевывать завоеванное Навином и начать новый этап милитаризации-бюрократизации-клерикализации еврейского общества.

Таким образом, в истории формирования древнееврейского государства четко видны те же циклы милитаризации и демилитаризации, о которых пишет Игорь Моисеевич применительно к России. Это значит, что докладчик исследовал не только то, что характерно для русской истории и русской культуры. Он вышел на общую проблематику, связанную со спецификой милитаризации/демилитаризации. Я думаю, сегодняшний доклад продвинул нас в понимании процессов формирования и гибели военно-патриархальных империй.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

Спасибо, Алексей Платонович. Русский Давид, как я понял докладчика, из нашей нынешней демилитаризации произрасти уже вряд ли сможет...

Игорь Клямкин:

Кстати, сменивший Давида Соломон переориентировал государство на мирную жизнь, в результате чего увеличилось социальное расслоение, стала нарастать внутренняя напряженность, и почти сразу после смерти Соломона государ-

ство это распалось на две части. Но я хочу обратить ваше внимание на интересный вопрос, затронутый Алексеем Платоновичем, — о связи милитаризации с бюрократизацией и клерикализацией. Тут есть, что исследовать. Тем более что эта связь в России тоже всегда была своеобразной. Здесь не наблюдалось такой глубины клерикализации, как, скажем, в мусульманских странах. А при Петре I, строившем светское милитаристское государство, ее вообще не было. И российская бюрократизация отличалась, например, от китайской, являвшейся самодостаточной и обходившейся без милитаризации. Отличалась она и от европейской бюрократизации эпохи абсолютизма, оставившей в прошлом феодальную милитаризацию социума.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

Все это действительно интересно. Следующий — Михаил Афанасьев.

МИХАИЛ АФАНАСЬЕВ:

«Исторической и культурной проблемой России было и остается государство»

Лейтмотив обсуждаемого доклада, как я понял, таков. Государственный и общественный строй России с давних пор и до недавнего времени был военно-служилым. С указов Петра III и Екатерины Великой о вольностях дворянства началась *демилитаризация* России, которую можно назвать и ее *европеизацией*. Этот процесс шел, во-первых, сверху и, во-вторых, очень непоследовательно. Снизу, т.е. народом, демилитаризация не поддерживалась, поскольку крестьянская культура сама тяготела к насилию, и все попытки строить на ее основе государственную организацию приводили лишь к новой милитаризации. Наложение поверхностной цивилизаторской тенденции на внутреннюю интенцию русского порядка логично завершилось революционным взрывом, ликвидацией слегка европеизированного Российского государства и новым витком широкомасштабной милитаризации общества. Апогей этой последней милитаризации — сталинизм. Потом снова началась демилитаризация. Но попытка системной замены военно-служилого строя на правовое государство в 1990-х годах опять не увенчалась успехом. Модернизация в России не идет.

Таково основное содержание доклада, и отношение к этому содержанию у меня неоднозначное. Начну с того, что в концепции Игоря Моисеевича есть вещи, которые представляются мне бесспорными и притом очень важными. Вот три главных пункта:

1. Возможность осуществления модернизации в России действительно не очевидна и вызывает большие вопросы;

2. Милитаризм действительно играл существенную роль в исторических формах российской и советской государственности;

3. В России действительно организованная и легитимированная военными необходимостями насильственная власть периодически опрокидывалась неорганизованным насилием снизу, воспроизводящим хаос, из которого рождалась новая организация насилия — новый Левиафан.

В то же время у меня вызывает сомнения попытка цитируемого докладчиком Герберта Спенсера построить историческую социологию на концептах «воинствующего» и «промышленного» типов социальной организации, равно как и попытка самого докладчика выстроить на этом основании историческую социологию России. Понятен либеральный пафос Спенсера, отнесшего к «воинствующей» предыстории все прошлые и почти все современные ему цивилизации за исключением самой передовой — англосаксонской. Но издержки такого подхода,

по-моему, очевидны. Концепт «воинствующего» социума применим как к Спарте, так и к Афинам; как к грекам, так и к персам; как к Риму, так и к варварским королевствам; как к феодализму, так и к абсолютизму; как к европейским монархиям, так и к кочевым империям. Но столь абстрактное определение мало что объясняет. Понятно лишь, что 1) исторически война была когда-то главным государственным делом, что 2) военные государства были очень разными, и что 3) одни военные государства трансформировались в правовые, а другие не трансформировались.

Можно с большой уверенностью предположить, что те государства, организация и деятельность которых были полностью подчинены целям войны, хуже всего трансформировались в правовые. Наиболее наглядный пример — кочевые орды-империи. Однако ни одно государство — тем более в земледельческих и городских цивилизациях — никогда не сводило свою деятельность исключительно к осуществлению военных и угнетательских функций. Даже в варварских надплеменных общностях невоенные функции — общественных ритуалов, обмена, резервирования и перераспределения, суда, внешней торговли — были вполне выделены, специализированы, принципиально значимы и авторитетны. Со временем задачи воспроизведения цивилизации усложнялись. Классический пример — Афины, где, в отличие от Спарты, граждане занимались не только войной и военной подготовкой, но и земледелием, торговлей, искусством, философией. Всемирными моделями устойчивого развития доиндустриального типа — соединения военного государства с цивилизацией — были Рим и Византия на Западе, Китай на Востоке. Европейский абсолютизм, возникший в ответ на угрозу со стороны Османской империи, был возрождением античной модели империи со всеобщим налогообложением для создания массовой регулярной армии.

Итак, взгляд Спенсера на всемирную историю оказывается чересчур поверхностным. Во-первых, излишне абстрактная категория «воинствующего» типа социальной организации не позволяет выделить и определить существенные различия между государствами доиндустриальной стадии истории. Во-вторых, альтернативная категория «промышленного» социума, верно подчеркивая значение рыночного обмена и контракта как факторов современной социальной организации, в то же время игнорирует иные факторы генезиса правового государства. Тысячелетние обычаи родоплеменного, общинного и полисного самоуправления и военной демократии, корпорации, сословные статусы и привилегии-вольности — это традиционные корни естественного права. Об этих корнях говорили античные философы, их значение было ясно великим людям Просвещения (Локк, Монтескье, Берк, Кант), но это понимание исчезло и сменилось пренебрежением в радикальных идеологиях модернизма.

Перехожу к России. Мой собственный концептуальный подход (именно подход, еще не концепция) представлен в докладе, с которого мы начали нашу долгую дискуссию о кризисе российской культуры. Второго доклада сейчас делать не буду. Ограничусь замечками на полях доклада Игоря Моисеевича Клямкина.

1. Сколь бы критично мы ни оценивали уровень цивилизации и качество государства на разных стадиях отечественной истории, не вижу оснований приравнивать Русь-Россию к Монголии, Золотой орде или, скажем, к Чечне. Поэтому мне представляется необоснованным определение Московского царства и Российской империи в качестве «воинствующего» социума, который якобы фундаментально и принципиально отличен от социума европейского.

В докладе, правда, этот термин применительно к России не используется, в нем говорится о ее «милитаризации», что, безусловно, отражает существенную

тенденцию и традицию в ее развитии. Следует, однако, отдавать себе отчет в том, что, во-первых, без милитаризации не обходилась в прошлом ни одна крупная континентальная страна и, во-вторых, что милитаризация была обязательным условием успешного участия в большом европейском (по сути, в мировом) концерте в эпоху абсолютизма. Так что сама по себе «милитаризация» никоим образом не определяет русскую специфику. А чтобы понять, насколько она ее определяет, следует охарактеризовать степень милитаризации государственного управления и народной жизни, что, в свою очередь, требует проведения сравнительно-исторических исследований. Была ли, например, Московия более милитаристским государством, чем рыцарский Орден, шляхетская Польша или гусарская Венгрия?

Кроме того, если мы осмысленно говорим о милитаризации и ее волнах в некоем социуме, то предполагаем, что такой социум не всегда был тотальной военщиной. О милитаризации Золотой орды, Крымского ханства или Османской империи, например, никто не говорит. А если так, то не следует ли задаться вопросом о том, что в русском мире было *кроме* военщины? В докладе такой вопрос не ставится, поскольку концепция доклада уже предполагает ответ: *ничего существенного*.

2. Что касается самой русской военщины, то и она в разное время была очень разной. Изначально Русь была совместным военно-торговым предприятием варяжской дружины и городских полков словен, кривичей и полян. И до XVI века во всех внешних и внутренних войнах русский военный строй состоял отнюдь не только из княжеско-боярских дружин, но еще и обязательно из городских полков, в которых бились свободные горожане, имевшие право на долю в добыче. Этот же русский строй мы видим в 1612 году, когда *по обычаю* была сформирована земская рать, под водительством Пожарского отбившая Москву.

Военно-служилое государство, о котором говорит докладчик, сформировалось лишь к середине XVI столетия (и почти развалилось в начале XVII века) как русская разновидность восточноевропейской модели *общеевропейского абсолютизма*. Поместно-крепостническая система не была тотальной (крепостные составляли, самое большее, половину крестьян), ее влияние на обороноспособность страны было довольно противоречивым (и потому дворянское ополчение быстро уступило место регулярным полкам), зато кризисный потенциал — колоссальным. С середины XVIII века императорская власть закрепляет безусловную частную собственность дворян на поместья с крестьянами, одновременно освобождая дворянство от обязательной военной службы. Но такая «европеизация», естественно, не смягчала, а заглубляла классовый антагонизм.

С учетом сказанного довольно трудно определить, в чем именно состоит та военно-служилая «матрица», которая якобы всегда определяла русский порядок и была якобы органична быту и душе русского народа.

3. Русский народ к «своему» военно-служилому государству относился кое-как, уклончиво-воровато, а местами очень даже дурно. Если, конечно, судить не по опере «Жизнь за царя», а по фактам. Некоторые из них, об этом отношении свидетельствующие, упоминаются и в обсуждаемом докладе. Но если так, то отождествление русского мира с военщиной, а русского характера с солдатчиной нуждается в серьезной коррекции. Однако в докладе такого рода представления не ставятся под сомнение. Более того, в подкрепление им приводится тезис о том, что демилитаризация, худо-бедно шедшая сверху, крестьянское большинство населения так и не затронула. Этот тезис обосновывается следующими аргументами:



- освобождение дворян от обязательной службы при сохранении крепостного права выглядело в глазах крестьянства нарушением государствообразующего принципа, согласно которому крестьянин служит дворянину лишь постольку, поскольку тот служит царю;
- народное сознание не различало в официальной культуре ее милитаристскую и демилитаризаторскую версии — положение, которое, на мой взгляд, плохо стыкуется с предыдущим и с общей мыслью о том, что крестьянство не поддерживало демилитаризацию государства;
- то, как выглядела народная правда в практическом воплощении, наглядно продемонстрировал Емельян Пугачев;
- победа большевиков убедительно свидетельствует, что и к началу XX века главным государствообразующим фактором в народной культуре, ее основанием оставалась сила.

Тезис о прирожденном милитаризме русского крестьянства и приведенная аргументация, конечно, парадоксальны. Но парадоксальность не равносильна доказательности. Все это звучало бы (для меня) убедительно, если бы было доказано соответствие реальности хотя бы одного из следующих пунктов:

- что Аракчеев был народным крестьянским героем;
- что русский крестьянский «мир-община» синонимичен «сечи-войску», что крестьянство тождественно казачеству;
- что бессмысленный и беспощадный русский (французский, китайский и т.д.) бунт является не социальной аномалией, а нормой крестьянской жизни;
- что крестьяне добивались на самом деле не земли и воли, а неукоснительного выполнения дворянами государственной службы;
- что большевики не только использовали главный классовый конфликт, а потом уничтожили русское крестьянство, но еще и воплотили крестьянский идеал.

4. Есть ли сегодня общество более демобилизованное и деморализованное, чем российское? Любая, даже самая маленькая, война грозит России сокрушительным поражением. Российский милитаризм, каким бы он ни был в прошлом, сегодня мертв. Он умирал и умер вместе с поздним советским строем. Оборонное сознание было последним аргументом советской пропаганды, который так ничего и не решил, поскольку нужны были другие аргументы, а их не было. Государство, казавшееся всесильным, в очередной раз развалилось, притом не из-за нажима извне, а изнутри.

Демилитаризация России произошла сама собой — естественно и, как мне представляется, негативно. Ибо развал армии и ВПК — это исключительно негативный результат, а никаких позитивных социальных эффектов произошедшего развала не видно. Но, как бы ни оценивать подобную демилитаризацию, факт состоит в том, что она произошла. В докладе так и написано: милитаристские PR-сигналы сверху посылаются, а наша культура на них уже не отвечает. А раз так, то ни милитаризм, ни демилитаризация не составляют для нас «историческую и культурную проблему».

В чем же состоит главная проблема нашего национального развития? В тексте Игоря Моисеевича она определяется, причем определяется, на мой взгляд, верно. Но не в заглавии доклада, а в том месте, где автор констатирует хроническую неспособность российского государства быть выражением *общего интереса*, консолидирующего интересы частные и групповые.

Это точный диагноз болезни. Ключевая политическая роль государственного милитаризма в России как раз и заключалась в том, чтобы имитировать

общий интерес, определяя его в оборонных и имперских категориях. Но поскольку российский государственный милитаризм чаще всего был именно *имитацией* общего интереса, исторические формы российской государственности оставались и остаются фундаментально неустойчивыми. Не то что нынешняя непристойная пародия, но даже действительный и великий милитаризм прошлого — будь то царский, имперский или коммунистический — не мог всерьез, надолго и исторически эффективно объединить россиян. Для этого Левиафану нужно было трансформироваться в национальное государство. А наши левиафаны делать этого не хотят, не умеют, не успевают, а потому издыхают в страшных судорогах. Развал государства с черным переделом — повторяющийся кошмар России.

Сегодняшнее превращение государства в орудие частных интересов для россиян, конечно, не ново. Но и обычным его не назовешь. В России уже довольно давно, лет двести, приватизация государства не воспринимается как норма. Ну а сегодня это вопиющий, постыдный для национального самосознания анахронизм, чреватый повторением кошмара. Таким образом, исторической и культурной проблемой России по-прежнему остается создание правового, национально ответственного государства.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

Против этого, насколько понимаю, не возражает и докладчик.

ИГОРЬ КЛЯМКИН:

Странно было бы возражать против того, что сам же и написал. Но я опасюсь, что выступление Михаила Николаевича может увести дискуссию от содержания доклада. Да, в нем говорится, что демилитаризация для России — проблема. Но не в том смысле, что ее предстоит завершать, а совсем в другом. Дело в том, что российские демилитаризации происходят при сохранении в разных формах архаичной государственной системы самодержавно-патерналистского типа, сложившейся еще в первом милитаризаторском цикле. И вырваться из нее в систему правовую не получается. Демилитаризация потому и остается для России исторической и культурной проблемой, что при сохранении архаичной политической оболочки оказывается тупиковой.

АЛЕКСЕЙ ДАВЫДОВ:

А я рискну даже утверждать, что раз политическая оболочка милитаристской системы сохраняется, то нет достаточных оснований говорить и о завершенности демилитаризации. И инерционный спрос на новую милитаризацию, по моему, не иссяк. Есть, правда, спрос и на правовую альтернативу ей, но он все еще слишком слабый.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

Денис Викторович давно уже просит слова.

ДЕНИС ДРАГУНСКИЙ:

«Если в США и Великобритании есть „военщина“, сосуществующая с демократией, то у нас нет ни той, ни другой, но есть идея дисциплинированности и преданности»

Многие выслушанные и обсужденные нами доклады были скорее заявками на исследовательские проекты, как бы предложениями рассмотреть ту или иную проблему, тот или иной аспект культуры. В докладе же Игоря Клямкина мне

особенно понравилось как раз то, что его текст является не проектной заявкой, а представляет собой результат уже реализованного проектного исследования.

Читая доклад Игоря Моисеевича, я вспомнил свой разговор с выдающимся американским историком России, ныне покойным Мартином Малиа. Вспомнил его тезис о том, что Россия всегда была примитивной военной монархией. Этот разговор был в начале 1990-х годов. Я, признаться, тогда не очень разобрался в том, что мой собеседник имел в виду. Но его слова запали мне в душу. И я рад, что в докладе Клямкина встретился примерно с тем же дискурсом.

Всегда можно — и даже нужно! — рассматривать проблему с какой-то одной точки зрения. Например, с точки зрения циклов милитаризации и демилитаризации. Эта точка зрения не только имеет полное право на существование. Она, на мой взгляд, весьма продуктивна, как и многие теории, которые основываются на элементарных предпосылках. Методологически меня это вполне устраивает, и я бы не стал критиковать предложенную концепцию, исходя из того, что она не охватывает всего многообразия фактов, что не вся реальность в нее, так сказать, влезает.

Многие очень серьезные исторические работы разлетаются в пыль, когда их начинаешь критиковать, рассматривая более «низкий» материал, т.е. мелкие подробности жизни. Как публицист, много работающий в Интернете, я очень часто сталкиваюсь с подобной же проблемой. Стоит написать буквально о чем угодно — скажем, о том, что летом тепло, а зимой холодно, и тут же начинаются возражения. «А вот прошлой зимой была оттепель! А вот позапрошлым летом случились заморозки!». И тебя, понятное дело, обвиняют в однобокости и ангажированности. Я, однако, полагаю, что «исследовательская однобокость» и «концептуальная ангажированность» — суть нужнейшие вещи, если мы реально хотим что-то понять.

Мне показалось важным сопоставление в докладе того, что происходило в России при Александре II, с тем, что происходит в наше время. В обоих этих демилитаризаторских циклах обнаруживается фатальная, похоже, проблема либерального дискурса, его слабость в нашей стране. Почему же он такой слабый?

Игорь Григорьевич Яковенко говорил, что у нас не выработалось мышление интересами. Но не выработалось оно, наверное, и потому, что в России любая попытка мыслить интересами издавна третировалась как мещанство, как грех перед лицом интеллигентских идеалов. Я вспоминаю знаменитый трехтомник Иванова-Разумника «История русской общественной мысли», который весь посвящен противостоянию интеллигенции и мещанства...

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

На Иванова-Разумника ссылается и докладчик.

ДЕНИС ДРАГУНСКИЙ:

А я ссылаюсь вслед за ним. Так вот, интеллигентское третирование «мещанского счастья» это болезнь нашего либерально-демократического дискурса. Кстати, мне кажется неслучайным, что популярный в свое время роман Помяловского с этим названием увидел свет в 1861 году, однако автор не сумел убедить себя и читателей, что мещанское счастье не так уж плохо. Но ведь презрение к мещанству, к материальным интересам — это тоже в превращенном виде милитаризация сознания, предполагающая «беззаветность» служения. Только речь в данном случае идет о служении не царю, а идеалам либерализма и демократии. Для такого типа сознания главное не в том, кому и чему служить. Главное — сама беззаветность.

Однако в случае либерализма и демократии идея беззаветности спотыкается об идею единоначалия. Оно необходимо, и либералы это сознают. Но оно напоминает им то «милитарное», которое они отторгают и которое для доктринального либерала отвратительно. И когда, скажем, дело касается партийного строительства, это становится неразрешимой проблемой. Снять ее пытаются с помощью института коалиций и, самое ужасное, посредством сопредседательства. Это и смешно, и ужасно. Из-за этого у нас до сих пор нет работоспособной либеральной партии.

В докладе Игоря Моисеевича много таких пронизательных моментов, которые подталкивают к размышлениям. Читая текст, я задумался и о том, что такое власть насильственная, а что — милитарная. Не всякая насильственная власть является милитарной. Под последней я все-таки понимаю власть военную, т.е. тотальную военную диктатуру. Это Пиночет, это «черные полковники». Насильственная же власть может быть организована совсем иначе. Насилие можно осуществлять с помощью спецслужб, легитимируя его посредством пропаганды. Во всяком случае у тотальной военной организации есть невоенные насильственные альтернативы, и это надо иметь в виду при осмыслении как нашего прошлого, так и нашего настоящего.

В свою очередь, сама милитарная власть тоже распадается на два типа, и это прямо следует из ответов Игоря Моисеевича на мои вопросы. Милитаризм может быть истинным и действенным, как при Петре I или при Сталине. Но он может быть и ритуальным, т.е. «военщиной» в том значении этого слова, которое было принято в России до 20-х годов прошлого столетия (военные аксессуары, военные парады и прочее).

«Военщина» развивается в ситуации именно ритуального, имитационного милитаризма. Пример Николая I в данном отношении весьма характерен. В годы его правления культ военной атрибутики, шагистики, культ мундиров, эполетов и аксельбантов достиг своего апогея. Но вообще-то такая «военщина» практически независима от формы правления. Она может процветать и при демократических режимах. Взять, например, американских или британских офицеров. Достаточно посмотреть, как они идут по улице — не парадом, а просто по своим делам. Красавцы, молодцы, отличная выправка. Таких офицеров я видел и в Советском Союзе. Где они сейчас?

Вопрос не праздный, как может показаться. В России мы имеем сегодня дело с ситуацией, когда имитационная милитаризация есть, а «военщины» нет. А в чем проявляется имитационная милитаризация? Она проявляется во всех этих разговорах о том, что Россию хотят поставить на колени, Россию хотят растерзать, Россию окружили частоколом военных баз. Это тоска по милитаризму, своего рода зеркальный милитаризм. И появление в нашем лексиконе слова «силовики» тоже, думаю, отнюдь не случайно. Этим термином обозначается коллективный носитель имитационной милитаризации. Между прочим, в советские времена это слово означало совсем другое. Это был хоккейный термин. Среди хоккеистов были «технари» и «силовики». Силовик — это кто может припечатать корпусом.

Проблема для нас сегодня не в милитаризме, а в его агонии. Если в США и Великобритании есть «военщина», сосуществующая с демократией, то у нас нет ни той, ни другой, но есть идея дисциплинированности и преданности. И это идея не одних только «силовики», она находит отклик и в массовом сознании. В 1991 году во время августовского путча я услышал на улице фразу, сказанную мужчиной спутнице: «Ты слышала, Горбачева свергли? Ну что ж, посмотрим,

смогут ли военные накормить народ». Именно накормить, как малых детей. Или как солдат в обмен на их дисциплинированность и преданность. Тогда же в «Московском комсомольце» было опубликовано стихотворение какого-то поэта вот с такими строками: «Можно быть счастливым при фашизме, если ты накормлен и обут».

Игорь Яковенко:

То есть накормлен и обут кем-то, а не благодаря собственным усилиям?

Денис Драгунский:

Да, именно! И эта пассивная позиция, разделяемая многими людьми, как раз и питает тоску по милитаризму, не позволяя ему умереть и поддерживая его в состоянии агонии. Это большая проблема, и я не вижу, как из нее выскочить. Когда мы ушли от реального милитаризма, идеи государственности и единства сошли тоже. Но реальную альтернативу ему выработать не получается, и потому мы застряли в милитаризме имитационном. Похоже, что всем вместе нам из него не выбраться, и спасение будет у каждого индивидуальное.

А в заключение — еще один вопрос Игорю Моисеевичу. Не является ли сам его доклад плодом милитаристского сознания? Я спрашиваю об этом, так как вовсе не уверен в том, что применительно к деятельности Петра I и Сталина правомерно говорить о «милитаристской модернизации». На мой взгляд, Петр ничего не сделал, кроме разорения страны. Петровская модернизация — это миф. Модернизация в какой-то степени была при Екатерине II, но никак не при Петре.

Что касается Сталина, то он лишь уничтожил крестьянство, больше он ничего не модернизировал тоже. Какая-нибудь другая страна с аналогичными ресурсами и аналогичной исходной позицией гораздо меньшей кровью добилась бы гораздо большего. Уникальность сталинской милитаризации как раз в том, что был сделан трансферт крестьянской ненависти, а модернизация была абсолютно провалена. Нельзя говорить, что это милитаристская модернизация. Можно говорить разве что о милитаризованной милитаризации.

Игорь Клямкин:

Отвечу сразу и коротко. Если речь идет о том, что при Петре и Сталине не было модернизаций в их европейском понимании, то спорить с этим нелепо. А если вы хотите сказать, что в обоих случаях не было и модернизаций военно-технологических, то доказать это вам будет непросто. Не нравится слово «модернизация», считаете его для данных случаев не подходящим, попробуйте придумать какое-то другое. Пока у вас, по-моему, не получилось. Ваша «милитаризованная милитаризация» очень уж похожа на «масляное масло».

И еще хочу сказать, что милитаристское государство — это в моем понимании вовсе не власть военных типа того, что имела место в Чили при Пиночете и в некоторых других странах. Оно характеризуется военной организацией социума, верховенством в управлении им приказа над законом, а не фигурой с генеральскими погонами у власти.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

Спасибо, Денис Викторович, спасибо, Игорь Моисеевич. Слово — Вадиму Межуеву.

Вадим Межуев:

«МИЛИТАРИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВА ВМЕСТО ЕГО ДЕМОКРАТИЗАЦИИ СВИДЕТЕЛЬСТВУЕТ НЕ  
О СУЩЕСТВОВАНИИ КАКОЙ-ТО ОСОБОЙ КУЛЬТУРЫ, А ЛИШЬ О НИЗКОМ УРОВНЕ КУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ»

Никаких претензий у меня к обсуждаемому докладу нет. Мне кажется, с него и надо было начинать работу нашего семинара. Теперь хотя бы ясно, что интересовало Игоря Клямкина в первую очередь, когда он этот семинар затевал. В своих предыдущих выступлениях на нем я, как и некоторые другие, явно говорил не о том, что имеет прямое отношение к интересующей его теме, будучи, видимо, дезориентирован названием семинара. Я пришел сюда обсуждать проблему судьбы культуры в современном мире, а руководителя семинара интересует судьба России, причем в плане, прежде всего, ее политической истории. Тема, конечно, важная и заслуживающая самого серьезного обсуждения, но причем тут культура?

Мне могут возразить, что политическая история — тоже часть культуры, но как тогда отличить разговор о культуре от экономического, политологического, этнографического и любого другого разговора? Тогда разговор на любую тему следует считать разговором о культуре. Скажем, обработка земли, земледелие — это культура? Ну, конечно, кто же будет отрицать это. А плавка и обработка металлов? Видимо, тоже. Хозяйственная деятельность, рыночная экономика, техника, политика, военное дело, наука, все формы общественного сознания — это все культура. Но для чего тогда существует культурология? Чем она отличается от других социальных и гуманитарных наук? Мы так и не договорились о том, что имеем в виду, когда говорим о культуре, какой срез действительности пытаемся сделать предметом своего анализа.

И Россия в плане культуры — столь же неопределенное нами до конца понятие. Что ее в этом плане отличает от других стран? Большинство присутствующих здесь пытались ответить на этот вопрос путем сравнения России с Европой. Кто-то настаивал на их принципиальной близости и даже сходстве, для других они — взаимоисключающие величины. И каждый находил, казалось бы, вполне убедительные исторические доводы в пользу своей точки зрения. Какой-то бесконечно длящийся спор. Неясно, однако, какой системой ценностей руководствуются спорящие стороны. Наши западники в свое время ценили одно, славянофилы — другое, а потому и приходили к разным выводам. Но сегодня спор о ценностях, т.е. спор чисто философский, многим кажется скучным и малоинтересным делом. Им и без спора все ясно. Только свои ценности они считают достойными внимания, остальные — не в счет. Тем мы и отличаемся от Европы, что для нее конфликт и столкновение противоположных ценностей — естественное и вполне нормальное культурное состояние. Само признание наличия только одной — общей для всех — системы ценностей есть признак отсталости и еще недостаточной культурности.

Игорь Яковенко:

Значит, какие-то ценности у ваших оппонентов все же есть?

Вадим Межуев:

Да, но они четко и внятно не артикулированы. Скажем, для некоторых, как мы здесь слышали, европейская культура во всех отношениях предпочтительнее русской. Не буду оспаривать такое мнение, но на чем оно основано? Какими критериями руководствуются те, кто его высказывает? Почему они думают, что только ценности европейской культуры, как они их понимают, являются универсальными?



Любая культура, в том числе русская, ценна своей самобытностью, уникальностью, своей непохожестью на другие культуры и своей общностью с ними. Одно без другого просто не существует. В каждой культуре есть и нечто такое, что присуще всем культурам, и нечто свое, особенное. С этой точки зрения, Россия сохранит себя не посредством отказа от своей культуры и ее замены на какую-то другую, а посредством продолжения и развития лучших образцов собственной культуры.

На мой взгляд, культуры не делятся на плохие и хорошие: любая из них есть продукт и проявление человеческой свободы.

Игорь Яковенко:  
Любая?

Вадим Межуев:

Любая. Культуры отличаются друг от друга лишь по степени той свободы, которые предоставляют человеку. Все, что противостоит свободе, любое насилие над людьми есть проявление не культуры, а еще неизжитого варварства. Или, если угодно, бескультурия.

Хотя термин «культура насилия» широко распространен в современной социологической литературе, на мой взгляд, это чистый оксиморон. Наличие в языке таких оксиморонов делает бессмысленным любой разговор о кризисе культуры. Кризис культуры и есть кризис свободы, а милитаризация общества вместо его демократизации свидетельствует не о существовании какой-то особой культуры, а лишь о низком уровне культурного развития.

Культуру открыли европейцы, когда открыли свободу. Но отсюда не следует, что свобода — только европейская, а не общечеловеческая ценность. Каждый народ культурен в меру своей свободы — личной или коллективной. И потому не все, с чем люди сталкиваются в своей общественной жизни, существует для них как культура.

Игорь Яковенко:  
Что же для них вне культуры?

Вадим Межуев:

В ходе наших дискуссий я как-то услышал, что религия — часть культуры. Но это только для атеистов. Для верующих людей религия — не культура, а культ, т.е. нечто священное, имеющее своим источником не человека, а Бога. Так, первобытные народы идентифицировали себя не по культуре, а по мифу. Это для нас миф — культура, а для них — особого рода реальность, предзаданная человеку. Древние цивилизации также отличали себя друг от друга не по культуре, а по вере. Религия стала частью культуры только для европейцев. И хотя культура — европейское открытие, она, разумеется, имеет значение общечеловеческой истины, фиксируя в каждой форме общественной жизни наличие определенного элемента свободы.

Русская культура не является исключением из этого правила. Она такой же продукт человеческой свободы, как любая другая. Иное дело, что культура в России еще не достигла той степени индивидуальной свободы, которая существует на Западе, находится как бы в середине пути. Но и Европа — не предел в развитии свободы. Многочисленные угрозы свободе человека, а значит, и культуре, исходят сегодня из самых разных источников, существующих как за пределами, так и внутри самой западной цивилизации.

Только отстаивая право культуры на существование в самом важном для нее качестве — в качестве человеческой свободы — Россия, как и любая другая страна, может выжить и сохранить себя в современном мире. Ставка на одну лишь военную мощь и даже чисто экономическую удачу даст лишь тактический, но не стратегический выигрыш. Собственное спасение зависит от спасения всех. И Россия может спасти себя, лишь участвуя вместе с другими в общем деле спасения всей мировой культуры, т.е. все той же человеческой свободы, от грозящих ей новых исторических вызовов и угроз.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

Учитывая, что один раз Вадим Михайлович слово «милитаризация» использовал, есть основания считать, что он выступил по обсуждаемой теме. Пафос же его выступления в том, что никакого отношения к культуре милитаризация не имеет.

ИГОРЬ КЛЯМКИН:

Я не исключал, что вопрос о том, что есть и что не есть культура, всплывет и на сегодняшнем семинаре. Поэтому скажу, каким ее пониманием я руководствовался при написании доклада. Культура для меня — это система представлений о сущем и должном, фиксируемая в языке и определяющая модели поведения людей в том или ином сообществе.

ВАДИМ МЕЖУЕВ:

Вы были бы правы, если бы сказали, что культура начинается там, где должное расходится с сущим.

ИГОРЬ КЛЯМКИН:

Пусть даже и так. Но ведь представление о сущем может фиксироваться и словами «военный соперник» или «военная угроза», а представление о должном — словом «победа». И слова эти вовсе не обязательно противостоят «свободе», в реальной истории и реальных культурах их смыслы со смыслом свободы тесно переплетены. Если культуру соотносить только со свободой в ее европейском понимании, то очень уж многое в человеческой истории придется зачислять по ведомству «варварства» и «бескультурия». Тем более что существуют великие культуры, в которых понятие «свобода» отсутствует вообще. В таком случае она, культура, превратится в некое абстрактное должное, от сущего отторгнутое. А понятие «культура», слившееся с понятием «свобода», лишится собственного содержания и какого-либо познавательного значения.

И еще не могу не отреагировать на замечание Вадима Михайловича относительно проблематики нашего семинара. То, что в исследовательском плане интересует лично меня, я не раз излагал на предыдущих наших собраниях. В данном отношении в представленном мной докладе не так уж много нового. Что же касается изначально предполагавшейся тематики семинара в целом, то я достаточно обстоятельно, как мне казалось, изложил свои на сей счет соображения на первом же нашем заседании. От этой тематики мы в дальнейшем почти не отклонялись. Причем ракурс ее рассмотрения, представляемый Вадимом Михайловичем, кажется мне крайне важным и интересным, стимулирующим содержательный диалог. Без этого ракурса содержание семинара было бы намного беднее.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

Насчет роли личности Межуева в истории нашего семинара я полностью согласен. Мы приближаемся к финишу. Прошу вас, Андрей Анатольевич.

Андрей Пелипенко:

«Армия в России — это всегда больше, чем армия»

Доклад Игоря Моисеевича Клямкина представляется мне одним из самых глубоких, содержательных и эвристичных среди тех, что звучали на нашем семинаре. Значение «милитаристской» темы в российской культуре явно недоизучено и недооценено. Уже одно это вкупе с глубиной концептуального видения проблемы полностью искупает любые придирки к «фактуре», которые мог бы высказать дотошный историк. Но я не историк и потому, не вдаваясь глубоко в исторические обстоятельства и не притязая на системность анализа, кратко выскажу несколько культурологических суждений по теме.

Разумеется, милитаристская модель общества присуща не только России. Первичный и наиболее глубокий пласт соответствующих ментально-культурных установок восходит к очень древним и универсальным историческим этапам. И эти установки впоследствии уже не исчезают, сохраняясь во всех культурах. Отказ от линейно-прогрессистских схем исторического развития сделал возможным важное наблюдение о том, что ментальные программы, соответствующие тем или иным историческим этапам, не стираются последующим развитием. Латентно присутствуя в глубинных слоях ментальности, они либо «ждут своего часа», либо подспудно просачиваются «наверх», преломляясь и трансформируясь в соответствии с наличными условиями доминирующего уклада. Так *всеобщие* архаические основания культуры оборачиваются *частными* моделями в локальных культурных системах.

Всеобщие основания милитаристского сознания восходят к эпохе верхнего палеолита в его не столько хронологическом, сколько стадийном понимании. Тогда, в верхнем палеолите, резкая половозрастная (прежде всего, гендерная) поляризация общины поставила первобытный социум на грань дезинтеграции, способствуя тем самым трансформации мужских охотничьих программ в военные. Что, в свою очередь, способствовало началу истории собственно военных столкновений. К этому времени относится и формирование основ соответствующего мифоритуального комплекса, фрагменты и проекции которого получали далее в истории самое разнообразное воплощение и локальные версии развития. Главные компоненты этого комплекса представляются следующими:

- *образ Врага*. Истоки картины мира, где образ Врага является неотъемлемой и необходимой частью реальности, имеют двойственную природу. С одной стороны, это закономерное осмысление в мифе еще животной по своим основаниям *ненависти к двойнику* — порождению присущей исключительно человеку (и его предкам, начиная по меньшей мере с архантропов) внутривидовой агрессии. С другой стороны, миф Врага во многом зиждется на взрывном развитии охотничьих практик и охотничьей автоматике в верхнем палеолите.

Правда, отношение к охотничьей добыче в ходе трансформации охотничьих практик в военные существенно изменилось. Враг — не просто добыча. Это не промысловое животное, чье физическое возрождение и умножение следует обеспечивать соответствующими магическими действиями. Враг — это существо, самым своим существованием отрицающее единственно правильный миропорядок и ритуальные основы космоса. И магия медиации с запредельным миром по поводу Врага — это не обеспечение его возрождения. Это, наоборот, блокировка возможного воплощения его души (точнее психического субстрата) в новом теле. Потому, в частности, убивая врага, первобытный охотник тотчас же совершает его ритуальную кастрацию. Но именно в таком качестве образ Врага и оказывается необ-

ходим. В условиях «разгерметизации» изолированных общинных микро-социумов без этого образа консолидация общины (прежде всего, мужской ее части) и осознание идентичности могло бы быть чрезвычайно затруднено;

- *культ победы*. Военная победа отмечает точку в мифическом времени, связанную с сакральным обновлением космоса. У народов, «полноценно» прошедших неолитическую стадию развития, первобытная военная ритуалистика сакрального обновления оказалась вытеснена календарной, основанной на циклическом умирании и возрождении природы. А народы кочевые или получившие культурные достижения неолита из третьих рук остались во многом верны культу военной победы со всеми вытекающими отсюда социокультурными последствиями;
- *идентификация человека (мужчины) как воина*. Этот момент, думаю, в комментариях не нуждается.

В эпоху перехода от архаики к цивилизации военный мифоритуальный комплекс окончательно оформился в своих универсальных функциях. Таких как:

- *консолидация социума*;
- *самоопределение (идентификация) по отношению к Врагу (Иному)*;
- *мобилизация культурного ресурса: демографического, технологического, информационного и других*.

Не случайно ряд исследователей связывает с войной и само становление ранней государственности, хотя мне эта концепция представляется сомнительной или по меньшей мере недостаточной. Кстати, мобилизация культурного ресурса в ситуации войны решает еще одну чрезвычайно важную для архаического и постархаического сознания проблему. А именно — проблему *блокировки расширения этого ресурса* или, иными словами, сохранения мифоритуального *status quo*. Потребность в таком сохранении диктуется стремлением не умножать число вещей и смыслов во имя сохранения традиционного мифоритуального ядра и каналов медиации с запредельным миром. Потому что любые новые вещи и смыслы оттягивают на себя энергию переживания, которая должна быть консолидирована направлена в ритуальные практики.

Таковы в самых общих чертах древние мифоритуальные основания милитаристского сознания. Каким же образом проявились и преломились они на российской почве? В чем заключается специфика именно российского милитаризма?

Разумеется, пошлые разговоры о «бабьей душе» России, млеющей от вида гусарских усов и бравурных звуков военного марша, в нашем контексте неуместны. Мне представляется, что специфику здесь следует искать не в самих моделях и культурных функциях милитаристских смысловых комплексов, — они практически везде одинаковы. Специфика — в их наложении на российскую социокультурную систему и их конфигурировании в ней.

В частности, понимание военного ремесла как способа увильнуть от необходимости работать на цивилизационный ресурс и расширять его распространено универсально. Но историко-культурные модели этой бессознательной установки для каждого общества специфичны. Специфичен и сам концепт *военной службы*. В России идея служения вообще и военной службы в частности приобрела некую метафизическую окраску. Служба — программа, не имеющая конкретной или конечной цели. Это Служба ради самой службы, смысл которой относится к сакральным основаниям мироздания и не подлежит профанирующей рационализации. Конечно, в такой позиции тоже нет ничего исключительно российского. Эффект исключительности возникает в силу обстоятельств бытования этой парадигмы в контексте российской культурно-исторической реальности.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

Русская специфика что-то не ухватывается...

АНДРЕЙ ПЕЛИПЕНКО:

Специфичен именно контекст. Поясню это на примере лишь одного историко-культурного обстоятельства, о котором шла речь в моем докладе на семинаре, — на примере присущего «Русской системе» и ею непреодолимого социокультурного раскола.

В расколотом российском обществе есть два героя-медиатора — Власть и Армия. Первый «эмануирует» в общество в виде чиновничьей иерархии, и потому медиатором, связующим полюса Должного и Сущего, Власти и подвластного, выступает чиновник. Второй же имманентный медиатор — излюбленный герой народных сказок — солдат. Он также причастен к обоим мирам: Служба связывает его с трансцендентными началами Власти и Государства, но при этом он, как говорится, «плоть от плоти народной» со всеми вытекающими отсюда выводами.

Этим объясняется и то, что армия в России, включая, разумеется, и ее советский период, — это всегда больше, чем армия. Функция общекультурной медиации здесь настолько велика, что собственно военные критерии даже отходят на второй план. Армии прощают то, что она плохо воюет, что в силу неизжитости архаических комплексов в ней ценится не столько профессионализм, сколько преданность и совершенно по особому счету — жертвенность. В метафизике русской Службы на первом месте — самопожертвование, на втором — героизм и лишь на третьем — практическая польза. Этому тоже есть свои объяснения. Но они требуют отдельного разговора.

Специфика состоит еще и в том, что универсальная функция идентичности по модели «мы — враги» в России оказывается неизменно актуальной в силу отсутствия или слабой выраженности иных форм идентичности. Таких, как национальная (не путать с этнической), сословная, корпоративная и другие. Проще говоря, в России более чем во многих других обществах, достигших аналогичных стадий исторического развития, источником квазиидентичности выступает консолидация в противостоянии Врагу. Потому российская власть дня не может прожить без образа Врага, ибо без него тотчас теряется тотальный контроль над обществом.

Соглашаясь с автором доклада, отмечу, что милитаристская модель организации общества (а не только государства) в России исчерпывает себя на наших глазах. А иных форм преодоления общественного раскола не просматривается. По-видимому, милитаристское сознание, как и стоящая за ним общекультурная парадигма служения, терпят окончательный крах.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

Спасибо, Андрей Анатольевич. Теперь я, с вашего разрешения, предоставлю слово самому себе.

ИГОРЬ КЛЯМКИН:

У меня по ходу одно уточнение. Если судить по пословицам и поговоркам, то к солдату на Руси действительно относились с симпатией. Ему прощали даже откровенные злоупотребления по отношению к населению: он, мол, хоть и казенный человек, но одновременно и свой, и живется ему тяжело. А к армии как таковой в досоветские времена отношение было другое. Население, в отличие от поэтов и публицистов, ее не славilo и не героизировало, армия в его

глазах была не символом державной мощи и великих побед, а источником дополнительных жизненных тягот и повинностей. Культ армии — это порождение советской эпохи.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

«Слово „милитаризация“ с однозначно негативной коннотацией не передает всех нюансов проблемы, имеющей в России большое идеологическое значение»

Больше реплик нет? Тогда я могу выступать.

То, что предложенная Игорем Моисеевичем для обсуждения проблема «милитаризации-демилитаризации» российского государства не надумана, доказывает известным обстоятельством: фатальной «кощевой иглой» этого государства всегда было военное поражение. Оно-то и служило нередко толчком к тому, что докладчик называет демилитаризацией. Напомню подзабытый факт приглашения конституционалиста Сперанского на пост фактически канцлера при раннем Александре I: не в последнюю очередь это было обусловлено паникой императора после поражений в ранних антинаполеоновских войнах. Когда же положение нормализовалось, Сперанского, как известно, «подставили» и выбросили за ненадобностью.

Есть и другие факты, подтверждающие наличие такой зависимости. Поражение в Крымской войне привело к системным либеральным реформам Александра II. Японская катастрофа начала XX века сопровождалась созывом народного представительства и конституцией Витте. Поражение в холодной войне, невозможность противостоять угрозе «звездных войн», увязание в Афганистане сделали возможной «перестройку» Горбачева. Все это доказывает, что проблематика «милитаризации-демилитаризации» российской жизни исключительно важна.

Хочу еще раз обратить ваше внимание на то, что милитаризация в интерпретации докладчика не имеет прямого отношения к собственно военной мощи государства и авторитету военной корпорации. Милитаризация, если я правильно понимаю Игоря Моисеевича, — это ситуация, когда система управления обществом строится по принципу управления армией. То есть речь идет об уподоблении армии всего общества, когда военный приказ и «штрафные санкции» за его нарушение являются принципами властной политики.

Игорь Клямкин:

Да, речь идет именно об этом, а не о том, какова сама армия, насколько она многочисленна и оснащена технически и насколько политически влиятельна военная элита.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

Самая сильная армия в мире — американская. Но можно ли сказать, что все американское общество уподоблено армии? Нет, нельзя. Значит, в Америке — не милитаризация, хотя многие до сих пор любят порассуждать об «американском милитаризме». Или возьмем Израиль. Там роль армии очень велика, там существует культ армии, в которую стремятся даже девушки. Но можно ли сказать, что Израиль — это милитаризованное общество? Да, там готовы в любой момент пойти воевать, но само общество строится там на основании правовых принципов.

Не могу не вспомнить и о недавних событиях в Египте. Власть взяла армия, военный совет отменил конституцию, разогнал парламент, генералы стали править страной. И у меня вопрос: какое общество более милитаризовано —



«мубараковское» или сегодняшнее? Думаю, первое, которое все было пронизано культом силы. А сейчас у египтян есть шанс, пройдя через народную демократическую революцию, провести демилитаризацию общества и общественного сознания.

Так что я, повторяю, хорошо понимаю, что хотел сказать автор доклада, как понимаю и важность поднятой им проблемы. И все же нельзя, мне кажется, не считаться и с тем, что слово «милитаризация» слишком привязано к армии и армейской корпорации, а слово «демилитаризация» может восприниматься в антиармейском смысле. Поэтому мне больше нравится термин, который был придуман в России раньше и доказал свою содержательность. То, что Игорь Моисеевич называет «милитаризацией», я бы назвал «полицейщиной». Полицейскими методами можно управлять как внутри общества, так и вовне. «Полицейщина», противостоящая принципам правового государства, звучит, на мой взгляд, лучше, чем «милитаризация». Потому что последняя может ассоциироваться не только с определенными способами управления, но и с ситуацией освободительной Отечественной войны, и со здоровым культом армии, и с понятным для России стремлением к величию.

«Полицейщина» — это то, что противостоит не только либеральной концепции государственного и общественного устройства, но и либеральной концепции армии. Показательно, что в русской либеральной мысли были нередки попытки защитить армию как важнейший «народный» институт, заслуживающий уважения, именно от «полицейщины». Напомню речи в Первой думе выдающегося либерала И. Алексинского, о котором я написал монографию. Тогда, после военных поражений от японцев, в парламенте шла дискуссия о том, что делать с армией, оказавшейся небоеспособной. И Алексинский, сам фронтовик, сказал следующее: причина военного поражения в том, что полицейский режим не способен защитить страну, ибо вместо заботы о боеспособности армии «полицейщина» использует ее как собственный атрибут, как орудие внутреннего насилия и контроля.

Напомню и другой пример, уже из истории Третьей думы. Русский либерал-христианин В. Караулов, 100-летие со дня кончины которого мы недавно отмечали, произносил тогда парламентские речи в защиту свободы совести. И в них он много внимания уделял и армии, имея в виду, что свобода вероисповедания людей, находящихся лицом к лицу со смертью, должна быть защищена в первую очередь, что военный человек имеет право верить в того Бога, в которого верит, а не в того, которого ему навязывают. Между тем «полицейский режим», говорил Караулов, свободу совести из армии изгоняет, жестко репрессируя нелояльных...

Русские либералы не давали повода толковать их взгляды, как направленные против армии и ведущие к военному ослаблению России. Более того, лидер кадетов П. Милюков полагал, что только военные успехи могут закрепить в России демократию, за что и был прозван «Дарданелльским». Можно вспомнить в данной связи и П. Струве — автора либеральной концепции «Великой России».

Думаю, что для нас сегодня чрезвычайно важно восстановить преемственную связь с этими людьми. В том числе и терминологическую. Думаю также, что слово «милитаризация» с однозначно негативной, как у докладчика, коннотацией не передает всех нюансов проблемы, имеющей в России большое идеологическое значение. Слово «полицейщина» в данном отношении гораздо лучше.

Игорь Моисеевич, у вас, как и у всех предыдущих докладчиков, есть возможность отреагировать на выступления коллег.

Игорь Клямкин:

«Главная проблема России сегодня в том, что она застряла в демилитаризаторском цикле, в котором продолжает сказываться инерция имперско-милитаристской идентичности и авторитарного типа культуры»

Хочу поблагодарить всех участвовавших в обсуждении моего доклада. Было высказано много содержательных суждений. Большинство из них дополняют и развивают отдельные положения доклада, и они помогут мне в дальнейшей работе над темой. Но в ходе дискуссии прозвучали и возражения, на которые я попробую ответить.

Начну с возражения Алексея Кара-Мурзы, который критиковал мой подход с политических (точнее, политехнологических) позиций. Термин «милитаризация», полагает он, либералам лучше не употреблять, ибо это может быть воспринято как нечто, направленное против армии и обороноспособности страны. Поэтому Алексей Алексеевич предлагает заменить «милитаризацию» на «полицейщину». Этот термин, по его мнению, хорош уже тем, что его использовали старые русские либералы, с которыми желательно восстановить преемственную связь.

Я бы против этого не возражал, если бы мой оппонент пояснил, в чем он видит, наряду с пропагандистским, *объяснительный* потенциал «полицейщины». Не уверен, что этот термин поможет нам лучше понять своеобразие российской истории, ее отдельных периодов и ее динамики. Полагаю, что в данном отношении нам целесообразнее обращаться к наследию не русских либеральных политиков, такой задачи перед собой не ставивших, а русских либеральных историков — того же Ключевского, например

Интересный вариант оппонирования был представлен Михаилом Афанасьевым. Оно носит концептуальный характер. Поэтому попробую отнестись к аргументации Михаила Николаевича с максимальным вниманием.

Как я уже говорил, мы полностью совпадаем с ним в понимании стоящей перед современной Россией задачи. Оба мы видим ее в «создании правового, национально ответственного государства». Но Михаилу Николаевичу не нравится мое понимание особенностей российской истории. Попытаюсь это свое понимание отстоять.

Прежде всего, хочу защитить Спенсера. По-моему, Афанасьев критикует не концепцию английского мыслителя, а свои собственные ассоциации, вызываемые у него словом «воинствующий». Но Спенсер обозначает этим словом не столько стремление к экспансии, сколько определенный тип государственной и общественной организации, основанной, в отличие от организации «промышленного» типа, не на контракте, а на приказе. И хотелось бы знать, насколько такой подход, разграничивающий два типа социальности, представляется Михаилу Николаевичу продуктивным. Но он на сей счет ничего не сказал.

Далее, Спенсер обвиняется в том, что к «воинствующим» относит «все прошлые и почти все современные ему цивилизации за исключением самой передовой — англосаксонской». Обвинение, на мой взгляд, несправедливое. К «воинствующим» в строгом смысле этого слова Спенсер среди современных ему стран относил только Дагомею (государство в тогдашней Африке) и Россию, а в прошлом — древние Перу (государство инков), Египет и Спарту. Допускаю, что этот перечень может вызывать возражения. Но оспаривать то, что критикуемый автор не говорил, по-моему, не очень корректно. Да и под «промышленным» типом социальности Спенсер имел в виду тип западный, а не только англосаксонский, хотя и считал последний наиболее продвинутым.

Так что не думаю, что английский теоретик стал бы возражать Михаилу Николаевичу насчет того, что *степень* «воинственности» (или «милитаризации», как предпочитаю говорить я) может быть разной. И многообразие этих степеней и в самом деле было бы интересно исследовать, равно как и то, как в истории разных стран чередовались циклы милитаризации и демилитаризации. Алексей Давыдов нашел такие циклы в истории древнего Израиля и, слушая его, я ловил себя на мысли, что нечто похожее было и в истории Монгольской империи. Но когда я писал доклад, меня, главным образом, интересовала Россия. Меня интересовало, почему она, не став западной страной, не только вошла в Новое время, но и надолго в нем закрепилась как один из главных мировых полюсов силы. Это, полагаю я, стало возможным благодаря милитаризации, т.е. выстраиванию социума по армейской модели...

Михаил Афанасьев:

В Новое время вошла и Пруссия, которая тоже считается милитаристским государством. А Турцию почему вы не принимаете в расчет?

Игорь Клямкин:

То, что вы называете только эти две страны, уже само по себе облегчает мне ответ. Потому что в своем выступлении вы упомянули еще Польшу и Венгрию, что, с учетом их исторических судеб в Новое время, показалось мне совсем уж странным. Говорили вы и о том, что без милитаризации в эпоху абсолютизма не обошлась ни одна европейская страна. Следовательно, приведенные в докладе доводы насчет того, что утверждение европейского абсолютизма сопровождалось как раз *демилитаризацией* социума, не произвели на вас никакого впечатления. Но в том, что теперь вы говорите только о Пруссии и Турции, я усматриваю сближение наших позиций.

Да, было только три государства — Россия, Пруссия и Турция, которые вошли в Новое время, используя милитаристский принцип государственной организации. Было бы важно разобраться, почему это удалось именно им, но я сейчас на этом останавливаться не буду. Зададимся лучше вопросом: почему Османской империи пребывание в Новом времени давалось труднее, чем России? Почему в ней не возникло ничего похожего на петровскую военно-технологическую модернизацию, которую Денис Драгунский модернизацией не считает? Почему, наконец, Османская империя развалилась в то время, когда империя Российская, превратившись в Советский Союз, двинулась по пути к сверхдержавности?

Михаил Афанасьев:

Говоря о Турции, я имел в виду Турецкую республику, а не Османскую империю.

Игорь Яковенко:

Кемаль Ататюрк, эту республику создавший, тоже использовал милитаристский принцип...

Игорь Клямкин:

Он использовал его не в смысле милитаризации повседневной жизни, а в смысле наделения вестернизированной армии политическими функциями. Это совсем другой тип развития, России никогда не свойственный. Вы, Игорь

Григорьевич, говорили в своем выступлении, что Турции повезло в том, что она, в отличие от России, сумела освободиться от великодержавных амбиций. Но мы же сейчас не о том говорим, что лучше, а что хуже. Мы пытаемся понять, почему исторические маршруты двух стран оказались столь разными.

Османская империя очень хотела сохранить свой статус главной военной силы в Европе Нового времени. Но для этого в ней должен был появиться свой Петр, которого в ней появиться не могло. На пути такого реформатора в Османской империи стоял ислам, с европеизацией несовместимый и способный ей противостоять. А в русском православии такой способности не обнаружилось. В русском менталитете главным государствообразующим фактором выступала не вера и не сращенный с ней, как в исламе, закон, а сила. Поэтому в России и стали возможны принудительные модернизации петровско-сталинского типа, религиозную идентичность попиравшие.

Речь идет, Михаил Николаевич, вовсе не об «отождествлении русского мира с военщиной, а русского характера с солдатчиной». И не о «прирожденном милитаризме русского крестьянства». И не о его любви к Сталину или Аракчееву. Я понимаю, что оспаривать подобные утверждения очень даже увлекательно, но вы спорите не со мной. Дело не в «военщине» и не в «солдатчине» — эти термины мне при написании доклада вообще не понадобились, и могу только догадываться о том, почему они вам слышались. Дело и не в «прирожденном милитаризме» крестьян, а в том, что в их культуре иного образа государства, кроме милитаристского, не сложилось, альтернатива ему не выработалась.

Вы говорите, что «русский народ к „своему“ военно-служилому государству относился кое-как, уклончиво-воровато, а местами очень даже дурно». Вы признаете, что такое понимание не чуждо и мне. Но какова была народная альтернатива этому государству? Согласен с вами: крестьяне хотели «земли и воли», а не того, что сделает с ними Сталин. Но «земля и воля» — это еще не государство. И передельная община, за которую держалось большинство крестьян, — не государство тоже. Какого же государства они хотели?

Казачий идеал Пугачева вы считаете их ожиданиям не соответствовавшим, большевистский — тоже. Но какой соответствовал? Я полагаю, что в какой-то степени тот и другой, а в полной мере — никакой: большинство крестьян было настроено анархически. Но анархистский идеал противостоять большевистской государственной милитаризации оказался не в состоянии. В том числе, кстати, и потому, что крестьянский мир обнаружил готовность поставлять из своей среды кадровые ресурсы для ее насильственного осуществления.

Вас покорила мой тезис, согласно которому «к началу XX века главным государствообразующим фактором в народной культуре, ее основанием оставалась сила». Но если не сила, то что? Вера? Закон? Что-то еще? И почему все-таки Россия могла стать родиной двух беспрецедентных, в том числе и по варварству, методов — военно-технологических модернизаций, а потом, став мировой сверхдержавой, обвалилась в мирное время?

Моего оппонента эти вопросы, похоже, не интересуют, а в моих ответах на них он ищет ответы на вопросы собственные. И, не найдя их, предлагает мне доказывать, что Аракчеев был народным героем. Что крестьянский мир был устроен на манер казачьего. Что русский бунт был нормой, а не аномалией. Что в России ничего, кроме военщины, места не имело и что большевики воплотили в жизнь народный идеал (кстати, кое в чем и воплотили, если вспомнить об отмене частной собственности на землю). Но от обязанности предъявлять такие доказательства я чувствую себя свободным уже потому, что из моих суждений,

привлекших внимание Афанасьева, ничего из того, что он мне предлагает доказывать, не следует. А если бы следовало, то, согласен с Михаилом Николаевичем, это и впрямь выглядело бы «парадоксально».

Я, кстати, так и не понял, чем не устроила его моя констатация, отнюдь к тому же не оригинальная, что крестьяне отторгли дозированную демилитаризацию Петра III и Екатерины II. Освобождение дворян от обязательной службы при сохранении крепостного права устроить их не могло, потому что это нарушало неписаный «социальный контракт» служилого государства. И почему такая констатация несовместима с утверждением, что народное сознание не различало в официальной культуре ее милитаризаторскую и демилитаризаторскую версии, не понял тоже. Потому и не различало, что нарушение «социального контракта» на повседневной жизни населения никак не сказалось — то же крепостничество, та же рекрутчина...

Игорь Яковенко:

Вы забыли о Пруссии...

Игорь Клямкин:

Спасибо, что напомнили. Да, Пруссия, как и Россия, вошла в Новое время с государственностью милитаристского типа. Точнее, не вошла, а возникла — до XVII века такого государства не существовало. Оно было милитаристским в том смысле, что целью и смыслом его существования были наращивание силы и боеспособности армии и расширение территории. Эти задачи в относительно небольшой по размерам и бедной ресурсами стране выглядели в глазах прусской монархии и прусской элиты безальтернативными, чем и был обусловлен консолидирующий элиту культ дисциплины и воинской чести, распространившийся в какой-то степени и на гражданских чиновников. Но то была другая милитаризация, обходившаяся без принудительной службы дворян в обмен на землю, солдатской рекрутчины (армия в Пруссии изначально была наемной) и без присущего России доминирования силы над верой и законом. Не было там и принудительных модернизаций петровского типа. Да и вообще уподоблять Россию Пруссии, учитывая различие их исторических судеб после наполеоновских войн, не очень, по-моему, продуктивно. Для понимания истории нашей страны и нынешнего этапа ее эволюции это мало что дает.

А с тем, что главная проблема России заключается сегодня в создании правового государства, я, повторю еще раз, с Михаилом Николаевичем согласен. Но у этой проблемы есть своя специфика. Она в том, что страна застряла в демилитаризаторском цикле, в котором продолжает сказываться инерция имперско-милитаристской идентичности и авторитарного типа культуры. Поэтому и сама демилитаризация выступает не только как достигнутое общественное состояние, но и как проблема выхода из этого состояния в пространство правовой государственности.

**АВТОПОРТРЕТ МАССОВОГО ЧЕЛОВЕКА**  
**Обсуждение доклада**  
**Натали Тихоновой «Особенности**  
**нормативно-ценностной системы**  
**российского общества»**

Игорь Клямкин:

Уважаемые коллеги, сегодня у нас есть возможность представить себе кризис культуры в России в количественном измерении. Или, говоря иначе, увидеть его глазами социолога. Доклад Натали Евгеньевны Тихоновой «Особенности нормативно-ценностной системы российского общества», который нам предстоит рассмотреть, содержит обширную информацию, позволяющую судить о природе этого кризиса, его глубине и перспективах его преодоления.

Мы уже не раз говорили о роли и месте традиции в современной российской культуре. При этом согласовать позиции участникам семинара так до сих пор и не удалось. Алексей Давыдов и Игорь Яковенко остаются при своем мнении о доминировании в этой культуре традиционалистского начала, а Эмиль Паин продолжает стоять на том, что ее традиционность уже разрушена и почти никак и ни в чем не проявляется. У Натали Евгеньевны на этот счет своя точка зрения, которую она обосновывает, в том числе и данными регулярно проводимых при ее непосредственном участии социологических опросов.

Докладчик, выделив в составе населения семь мировоззренческих кластеров, показывает, что в современной России идет процесс разрушения традиционной культуры, ее норм, ценностей и установок при одновременном формировании культуры модерна. Однако в самом этом модерне, по мнению Натали Евгеньевны, сохраняется преемственная связь с традицией. Связь, которая не позволит, как полагает докладчик, утвердиться в России модерну западного типа и обусловит формирование в ней культуры модерна «альтернативного».

Такова концепция доклада, который нам предстоит обсудить.

Натали Тихонова, заведующая кафедрой социально-экономических исследований  
Высшей школы экономики

**ОСОБЕННОСТИ НОРМАТИВНО-ЦЕННОСТНОЙ СИСТЕМЫ**  
**РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА**

Благодаря исследованиям последних лет (Н. Лапина и Л. Беляевой, Н. Лебедевой и А. Татарко, В. Магуна и М. Руднева, Н. Тихоновой и М. Горшкова, В. Ядова и Е. Даниловой и других), в российской науке уже достаточно прочно утвердилась точка зрения, что в нашей стране происходит разложение модели культуры, характерной для обществ традиционного, доиндустриального типа, хотя само превращение России из крестьянской страны в развитую индустриальную державу совершилось более полувека назад. Однако вопрос о том, чем именно заменяется эта модель, включая характерные для нее *нормативно-ценностные системы*, являющиеся ядром любой культуры, нуждается в отдельном исследовании. Актуальность его обусловлена, прежде всего, необходимостью понимания



потенциального места России в условиях нового мирового порядка. Ведь то место, которое сможет занять наша страна в глобальной экономике и, следовательно, и в мировой политике, напрямую связано с перспективами и итогами завершения в ней социокультурной модернизации<sup>1</sup>.

Предметом данного доклада являются, однако, отнюдь не все аспекты социокультурной модернизации. Речь пойдет в нем лишь об особенностях нормативно-ценностных систем российского общества, которые касаются *взаимоотношений человека, общества и государства*, характера их изменения в последние 15 лет, а также оценки основных типов (моделей) мировоззрения, существующих сегодня в России. Причем то, что те или иные нормы могут далеко не всегда соблюдаться на практике, не имеет для нашего анализа никакого значения. Нашей задачей является понять, как в российской культуре меняется представление о должном — в частности, об оптимальном для России типе социума и принципах его функционирования. Понять, как в этой культуре появляются новые черты и грани, а старые приобретают новый смысл. Ведь именно изменение старых смыслов и появление новых во взаимодействии культуры и изменяющейся реальности и составляет суть культурных изменений. Анализ же того, как согласуются эти представления о должном с реальностью, совсем другая исследовательская задача.

### Векторы культурной эволюции

Начну с того, что еще раз<sup>2</sup> зафиксирую: господствующая в России нормативно-ценностная система выступает, на мой взгляд, *разновидностью систем, характерных для этатократических обществ, вступивших уже в эпоху своего разложения* — «неоэтакратических»<sup>3</sup> или «позднеэтакратических». С точки зрения доминирующих в ней норм, отражающих представления о должном, интересы общности — прежде всего, общества в целом, народа, страны — превыше интересов и прав отдельных людей. Государство в рамках этой системы норм — инструмент реализации интересов макрообщности, и именно ее интересами как целого и должно оно руководствоваться в своей деятельности, как, впрочем, и любой человек или социальная группа.

В глазах россиян не те или иные группы индивидов должны в борьбе друг с другом уметь отстаивать свои интересы, а государство как выразитель общих интересов должно, принимая во внимание интересы различных субъектов, на базе общественного консенсуса проводить политику, направленную на благо народа как единой

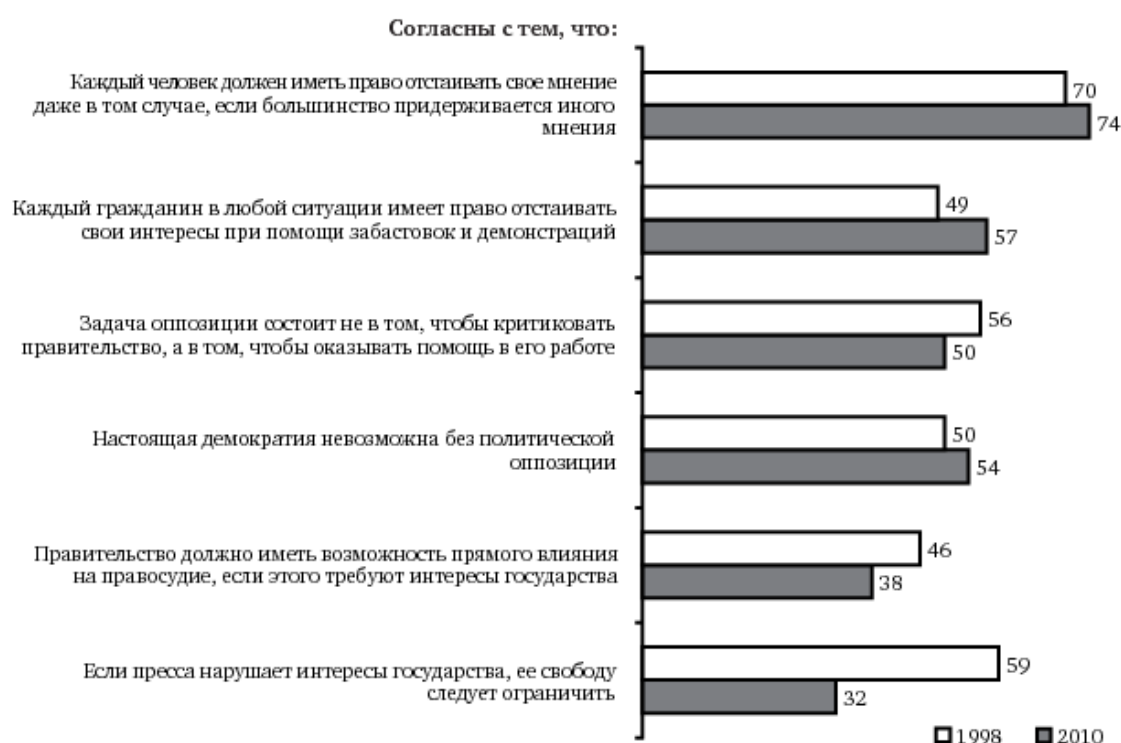
1 Модернизацию я понимаю в ее неомодернизационной трактовке, как протекающий в разнообразных формах с учетом особенностей национальных культур и исторического опыта народов процесс, благодаря которому традиционные (доиндустриальные) общества достигают состояния модерна посредством не только экономической, политической, социальной и культурной, но и социокультурной модернизации. Под последней я подразумеваю формирование новых нормативно-ценностных систем и смыслов, поведенческих паттернов, систем санкций и т.д., а также рационального типа мышления и внутреннего локус-контроля, что в совокупности и создает базу для формирования и успешного функционирования новых социальных институтов.

2 См. подробное обоснование этой точки зрения: Тихонова Н.Е. 1) Личность, общество, власть в российской социокультурной модели // *Общественные науки и современность*. 2001. № 3; 2) Россияне: нормативная модель взаимоотношений общества, личности и государства // Там же. 2005. № 6; 3) Россияне на современном этапе социокультурной модернизации // Там же. 2006. № 1; 4) Социокультурная модернизация в России. (Опыт эмпирического анализа). Статьи 1–2 // Там же. 2008. № 2–3; а также: Готово ли российское общество к модернизации? / Под ред. М.К. Горшкова, Р. Крумма, Н.Е. Тихоновой. М., 2010 (разделы 3, 4).

3 Шкаратан О. Становление постсоветского неоэтакратизма // *Общественные науки и современность*. 2009. № 1. С. 5–22.

общности. Не случайно в 2010 году большинство взрослого населения страны (76% ответивших на данный вопрос при 24% не согласных с предложенным респондентам суждением) считали, что государство всегда должно отстаивать интересы всего народа перед интересами отдельной личности<sup>4</sup>. Именно в силу права и долга государства представлять интересы этой общности, граждане должны проявлять к нему максимальную лояльность и признавать его право вмешиваться в их жизнь, даже если это означает нарушение их гражданских прав. Во всяком случае доля согласных с тем, что правительство должно иметь возможность прямого влияния на правосудие, если того требуют интересы государства, в России уже много лет больше, чем с этим не согласных. В 2010 году их было 39% при 34% не согласных и 27% не сумевших определиться в этом вопросе с собственной позицией.

В то же время динамика распространенности подобных взглядов свидетельствует о быстром размывании основ легитимности идеи всевластия государства и приоритетности его интересов (рис. 1). Особенно заметно это в том, что касается



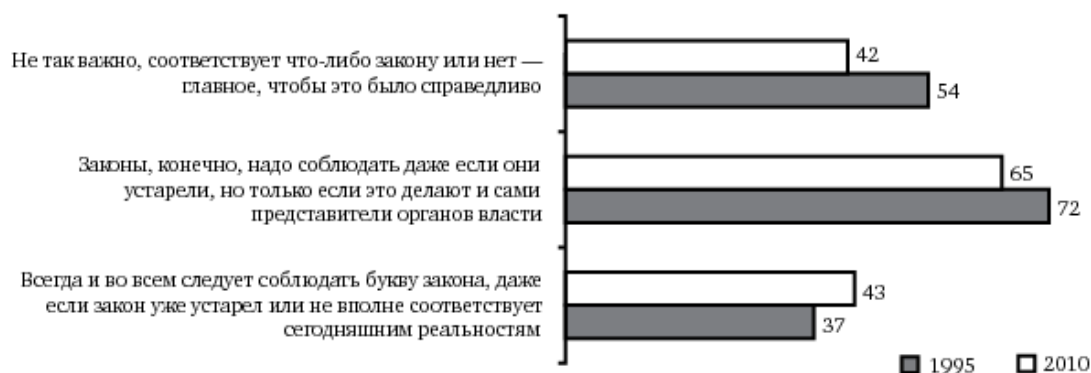
**Рисунок 1. Динамика взглядов россиян по некоторым вопросам в 1998–2010 годах (% от числа опрошенных, россияне до 65 лет)**

<sup>4</sup> Речь идет об общероссийском исследовании Института социологии РАН «Готово ли российское общество к модернизации?» (2010), репрезентировавшем население страны старше 18 лет по полу, возрасту, региону проживания и типу поселения. В докладе используются также данные исследований: «Массовое сознание россиян в период общественной трансформации: реальность против мифов» (1995), «Граждане новой России: кем они себя ощущают и в каком обществе хотели бы жить?» (1998, 2007), «Собственность в жизни и восприятии россиян» (2005). Выборка и результаты этих исследований описаны, в частности, в работах: Готово ли российское общество к модернизации? / Под ред. М.К. Горшкова, Р. Кrumma, Н.Е. Тихоновой. М., 2010; Российская идентичность в социологическом измерении / Под ред. М.К. Горшкова, Н.Е. Тихоновой. М., 2008; Собственность и бизнес в жизни и восприятии россиян / Под ред. М.К. Горшкова, Н.Е. Тихоновой, А.Ю. Чепуренко. М., 2006; Российская идентичность в условиях трансформации: Опыт социологического анализа / Под ред. М.К. Горшкова, Н.Е. Тихоновой. М., 2005 и др.

свободы слова. По отношению к необходимости ее ограничивать, если она нарушает интересы государства, россияне сейчас делятся на три практически равные части, хотя еще 10–12 лет назад отчетливо доминировала позиция признания за государством права на реализацию своих интересов и в этой области. Сейчас же в данном отношении наибольшей (36%) является доля тех, кто не признает за государством права ограничивать свободу прессы, даже если она нарушает его интересы.

Кроме того, поскольку прежняя система норм вступила уже в фазу своего разложения, то в ней не допускается жестко тоталитарная или авторитарная модель действий государства. Скорее это «смягченный» вариант такой модели, предполагающий право людей не просто свободно высказывать свое мнение и отстаивать его вопреки позиции большинства, но даже отстаивать свои интересы с помощью забастовок и демонстраций. Естественна в этом контексте и делегитимизация права государства ограничивать свободу прессы. Одновременно активно растет запрос на Закон («писаное право») как новый социальный регулятор, приходящий в обществах модерна на смену Традиции, выступавшей ранее в этом качестве. В познеэтакратических обществах одной из таких традиций выступает и соблюдение так называемого телефонного права, отражавшего разницу социальных статусов во властной иерархии и, как правило, вступавшего в противоречие с правом «писаным».

О росте этого запроса свидетельствует не только резкое падение за последние годы толерантности россиян к возможности влияния государства на правосудие, но и растущее в их среде понимание, что законы надо соблюдать в любом случае, каковы бы они ни были (рис. 2). Не случайно именно равенство всех перед законом (лозунг, знаменующий собой важнейший этап социальной модернизации) выступает в сознании россиян ключевой проблемой реализации поставленной президентом России задачи модернизации страны, обгоняя в этой роли и технологическую перестройку экономики, и даже реализацию принципа социальной справедливости. Равенство всех перед законом уже много лет россияне называют и важнейшим признаком демократии.



**Рисунок 2. Согласие с суждениями, отражающими особенности отношения россиян к закону в 1995–2010 годах (% от числа опрошенных, сумевших определить свою позицию в данных вопросах)<sup>5</sup>**

Учитывая, что речь идет о сравнительно коротком временном периоде, такой рост свидетельствует о достаточно быстрой перестройке общественного со-

<sup>5</sup> Вопрос не носил альтернативного характера, и по каждой из переменных ответ выбирался отдельно, поэтому общая сумма ответов более 100%.

знания и постепенном преодолении россиянами правового нигилизма. И хотя группа считающих, что не так важно, соответствует что-либо закону или нет, и отдающих приоритет справедливости по-прежнему очень многочисленная, все же впервые за время наблюдений она стала составлять в 2010 году менее 50%, сократившись за 15 лет примерно на четверть в относительном выражении. Сократилась и доля увязывающих необходимость соблюдать закон с тем, насколько законопослушны представители органов власти. Зато вырос процент людей, полагающих, что всегда и во всем следует соблюдать букву закона, даже если он уже устарел или не вполне соответствует сегодняшним реальностям.

Тем не менее, несмотря на все эти изменения, отражающие ярко выраженный запрос на то, чтобы закон как социальный регулятор, наконец, заработал, наши сограждане и в настоящее время остаются в массе своей сторонниками «консенсусной» модели законопослушания. Модели, предполагающей, во-первых, что закон надо соблюдать только в том случае, если он соблюдается властями, а во-вторых, если он прошел моральную легитимизацию, т.е. соответствует представлениям респондентов о социальной справедливости.

Ярким свидетельством в пользу такой интерпретации полученных данных выступает отношение к необходимости выполнять распоряжения руководителей независимо от того, убежден ты в их правоте или нет. Хотя доля убежденных в том, что руководителям нужно подчиняться, даже если ты не согласен с их требованиями, за последние 15 лет выросла, свыше двух третей работающих по-прежнему к этому не готовы. Это означает, что саботаж распоряжений «начальства», еще со времен крепостного права являющийся в России основным способом борьбы за свои интересы, имеет определенную и четко артикулированную подоплеку — убеждение, что делать надо только то, с чем ты согласен. Причем это убеждение является общей социокультурной нормой, поскольку его разделяют (в среднем примерно в двух третях случаев) даже предприниматели, имеющие наемных работников, и руководители разных уровней. Вряд ли можно в таких условиях ожидать укрепления технологической дисциплины, столь важной для модернизации российской экономики и развития высокотехнологичных отраслей.

Эти представления не зависят от того, где прошла первичная социализация людей, где они живут в настоящее время, а также от их пола, образования, профессиональной принадлежности, общей оценки ими своей ситуации на работе, стиля руководства на ней и т.д. Даже в армии, правоохранительных и других силовых структурах лишь половина респондентов считает, что распоряжения руководства надо выполнять в любом случае. Остальные же сотрудники силовых структур убеждены, что надо выполнять лишь те распоряжения, с которыми они согласны.

Однако постепенно в России все же формируются предпосылки для того, чтобы на место «вольницы», где каждый делает лишь то, с чем согласен, пришли нормы и модели поведения современных обществ с их уважением к закону, эффективно работающей судебной системой и умением отстаивать свои групповые интересы в рамках предложенных институциональных форм. Об этом свидетельствует не только уже упоминавшийся запрос россиян на активизацию закона как социального регулятора, но и динамика традиционно свойственного им восприятия свободы как полностью бесконтрольного и ничем не ограниченного поведения (не случайно анархизм как учение так пышно расцвел более ста лет назад именно на российской почве). Процесс вытеснения понимания свободы как «воли», анархического восприятия ее как «свободы от...» (общества, начальства, многочисленных долженствований, вытекающих из различных социальных ролей), характерным для обществ модерна ее пониманием как «свободы для...», т.е.



возможности защищать свои интересы в рамках предусмотренных законом прав и свобод, пусть очень медленно, но все-таки идет. Так, если 15 и даже 10 лет назад в двух альтернативных определениях свободы («свобода — это возможность быть самому себе хозяином» и «свобода человека реализуется в его политических правах и свободах») соотношение сторонников первой и второй позиций составляло 65:35, то сейчас — 60:40.

Однако, поскольку свобода для россиян — это все еще, прежде всего, «свобода от», то и многие инструментальные ценности демократии для них сравнительно неважны. Ключевые признаки демократии в их глазах — равенство всех граждан перед законом (53%), независимость суда (43%), свобода печати (43%), свободные выборы власти (40%) и возможность свободно высказывать свои политические взгляды (36%). Что касается многопартийности, наличия оппозиции и других инструментов демократии как ее основных признаков, то в 2010 году их назвали менее 20% опрошенных. Вспомним в данной связи также и понимание ими задач оппозиции, которая как особая политическая сила призвана в их глазах не конкурировать в борьбе за власть, а контролировать правильность поведения «власти» в отношении соблюдения ею общественных интересов и помогать ей в этом главным для всех деле.

Это, конечно, принципиально иная система норм, регулирующих взаимоотношения личности, общества и государства, нежели существующая в западной культуре, где государство не просто заботится об абстрактном «блага народа», а выступает гарантом интересов и прав человека в его взаимоотношениях с обществом. К сожалению, и та модель развития рыночной экономики, которая органично вытекает из ключевой роли государства в жизни общества и представляется россиянам оптимальной для России, имеет мало общего с современными высокоэффективными моделями такой экономики. Данные исследований позволяют говорить об устойчивом тяготении граждан России к смешанной экономике с доминирующей ролью государства и государственной собственности. По их мнению, все стратегические отрасли экономики и отрасли социальной сферы, гарантирующие здоровье и благополучие нации, должны находиться под безусловным контролем государства.

В то же время и в этом вопросе можно увидеть признаки постепенного разложения норм, служащих основанием для легитимации позднеэтакратической модели развития, а число сторонников более современной организации экономики России постепенно растет (рис. 3).

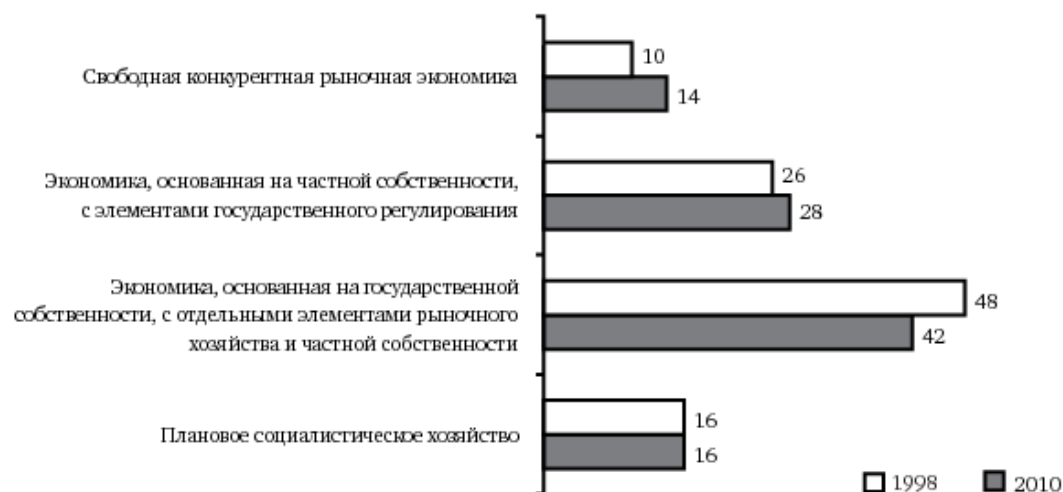


Рисунок 3. Каким должен быть, по мнению населения, экономический строй в России (1998–2010, % от числа опрошенных, россияне до 65 лет)

Тем не менее восприятие государства как ключевого экономического агента с вытекающим отсюда запросом на усиление его роли в экономике и расширение сферы государственной собственности остается ключевым отличием россиян от населения стран западной культуры (рис. 4).

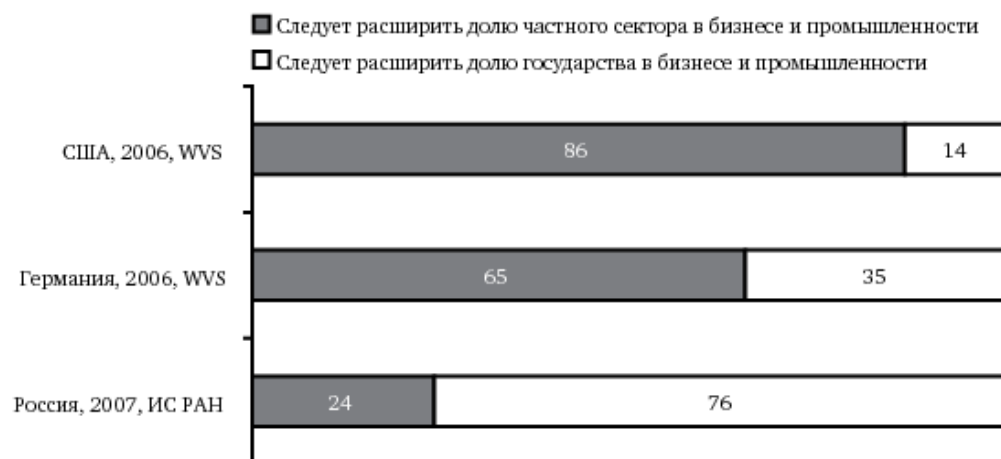


Рисунок 4. Отношение к целесообразности расширения государственного и частного секторов у граждан разных стран мира (% от числа опрошенных)<sup>6</sup>

Совсем иной, чем для представителей западной культуры, смысл имеет для россиян и институт частного предпринимательства. Предпринимателей они воспринимают весьма толерантно, и в глазах большинства из них частный бизнес имеет право не только на существование, но и на защиту со стороны государства в условиях России. Однако такое восприятие распространяется лишь на законопослушный и экономически эффективный малый и средний бизнес. Что же касается бизнеса крупного, то ему места в нормативной модели наших сограждан практически нет. Кроме того, в системе смыслов российской культуры именно государство является реальным (а желательно и рачительным) «хозяином» всего национального богатства, частью которого оно временно дает «попользоваться» при определенных условиях их формальным собственникам. При этом главный персонаж российского экономического мышления не столько «собственник», сколько именно «хозяин» («хозяин — барин»). В данном контексте понятно, почему, несмотря на рост толерантности к частному бизнесу, основная масса россиян убеждена, что предприятия, которые наносят ущерб интересам государства, следует без всякой компенсации национализировать.

Легитимность гипертрофированной роли государства в экономической сфере — и в целом, и по отношению к частной собственности — связана отчасти и с таким специфическим аспектом понимания института частной собственности в российской культуре, как право собственника бесконтрольно и без всяких ограничений распоряжаться соответствующим объектом<sup>7</sup>. Это вытекает из уже упоминавшейся специфики российского понимания свободы как «свободы от».

<sup>6</sup> Данные по Великобритании, Германии и США здесь и далее приводятся по исследованию World Value Survey (волна 2006 года).

<sup>7</sup> Добавлю в этой связи, что собственность для большинства россиян — это не любой объект соответствующего права, а нечто материальное, прежде всего — различного рода недвижимость. В данном отношении весьма характерно, что даже крупная сумма денег в меньшей степени ассоциируется для них с частной собственностью, чем телевизоры, холодильники и мебель.



Учитывая такое понимание свободы, в том числе и экономической, можно выделить три группы видов собственности, по отношению к хозяевам которых права государства в представлении россиян существенно различаются. Причем в данном вопросе у них существует практически полное единодушие, вытекающее из представлений о роли соответствующего объекта в жизни сообщества и возможных последствиях бесконтрольного распоряжения им.

Первая группа включает в себя собственность, используемую в частной жизни граждан — жилье, крупные суммы денег, земельные участки и т.п. В распоряжении этими видами собственности их «хозяева», кто бы они ни были, по мнению подавляющего большинства респондентов, должны быть полностью свободны. Вторая группа включает в себя земли для производства сельхозпродукции на продажу, акции предприятий и сами предприятия. По отношению к этим объектам допускается собственность на них и частных лиц, и коллективов, и государства, но контроль за их использованием по отдельным, наиболее важным для жизни сообщества параметрам должно осуществлять государство. Что же касается всех видов природных богатств, а также транспортных коммуникаций и энергетики, то именно государство выступает в сознании россиян подлинным владельцем («хозяином») соответствующих объектов независимо от того, кто в тот или иной момент является их формальным собственником.

И все же и в этой области нормативных представлений наших сограждан наблюдается очень интенсивная динамика (рис. 5), отражающая принятие ими новых норм по отношению к экономической основе развития российского социума.



**Рисунок 5. Динамика представлений россиян о том, применительно к каким видам собственности государство может ограничивать права их собственников, 2005–2010 (% от числа опрошенных)**

Существенно при этом, что россияне выступают сторонниками абсолютной легитимности только такой собственности, в основе которой изначально лежит

труд самого собственника или тех, от кого он получил ее по наследству. В тех же случаях, когда связь собственности и лежащего в ее основе труда размыта и ускользает от непосредственного восприятия, россияне не склонны уважать ее формально-правовой статус. Тот, чье право на соответствующее имущество основано лишь на традиции и морально-этических основаниях, у большинства населения России вызовет большую поддержку, чем тот, кто является собственником «по документам», но без моральной легитимации своего права.

Одним из проблемных, с точки зрения успешного экономического развития в условиях глобализирующейся экономики, аспектов понимания собственности в российской культуре и норм, регулирующих отношение к ней, выступает восприятие россиянами права «чужих» (иностранных компаний или граждан) иметь собственность на территории России. Если речь идет об отдельных людях, то определенная часть (хотя и меньшинство) наших сограждан не против наличия у них в собственности квартиры, используемого ими для собственных нужд земельного участка и даже акций предприятий. Однако превращения граждан других государств в хозяев земель сельхозназначения или промышленных предприятий россияне скорее не хотят, чем это приветствуют. В еще большей степени это относится к инофирмам, хотя в данном вопросе наблюдается очень интенсивная динамика, позволяющая даже говорить о переломе тенденций (рис. 6). Видимо, отчаявшись в поисках «эффективных собственников» внутри России, ее население начинает все лучше относиться к проявляющим интерес к отечественным предприятиям зарубежным компаниям.

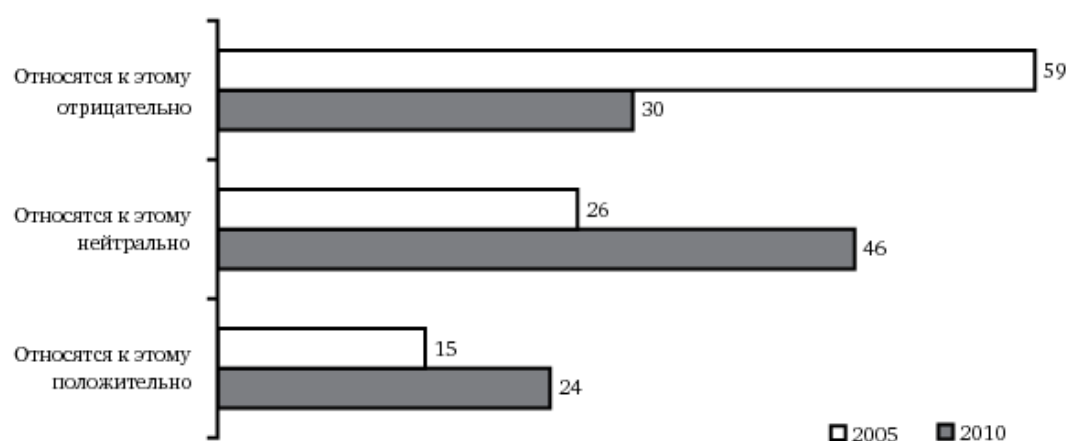


Рисунок 6. Динамика отношения россиян к существованию предприятий, принадлежащих иностранным фирмам, 2005–2010 (% от числа опрошенных)

Но против чего россияне категорически протестуют, так это против передачи в собственность гражданам или фирмам из других стран природных богатств страны, в особенности ее недр. Исключительно последовательно россияне настаивают и на том, что государство должно быть собственником не только природных ресурсов, но и природных комплексов и объектов природы. Единственное исключение, которое они делают из этого правила — земли сельскохозяйственного назначения. Закономерность в этом вопросе прослеживается следующая: если люди могут хотя бы теоретически сами что-то получить от наличия такого рода собственности в частных руках, то они в большей степени, чем другие, приветствуют частную собственность на сельскохозяйственные земли. Если же этот вопрос носит для них абстрактный характер, то они руководствуются

идеологическими соображениями. Не удивительно поэтому, что основными противниками частной собственности на землю выступают представители старших возрастов и «социальные аутсайдеры». Та же тенденция фиксируется в отношении частной собственности на акции предприятий и на сами предприятия.

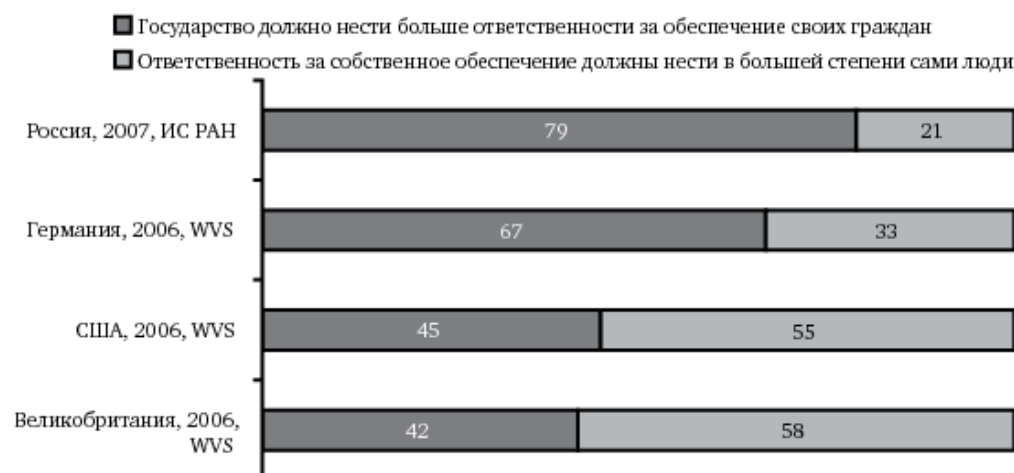
В связи с характеристикой экономической составляющей нормативных представлений россиян нельзя не упомянуть и о феномене патернализма. Именно в этом вопросе ярче всего видно, что существующая в российской культуре модель «должного» социума, которая обеспечивает устойчивость существующей в России модели общества и отторжение всех институтов, которые пытаются в него «имплантировать», вступила в фазу своего разложения. Характерная для российской культуры нормативная модель взаимоотношений личности, общества и государства в ее современном варианте уже не предполагает безусловной и безоговорочной жертвенности со стороны рядовых членов общности. Она носит консенсусный характер и предполагает, что *каждая из сторон выполняет свои обязательства только в том случае, если их выполняет и другая сторона*. Поскольку же, с точки зрения россиян, в последние два десятилетия принципы функционирования данной модели постоянно нарушаются, то и сами они не собираются их соблюдать. Более того, такое поведение государства ведет не только к увеличению разрыва между «должным» и «сущим» в восприятии россиян и тем самым к делигитимизации государства, но и к постепенному изменению тех норм, на которых основана легитимность самого существования этакратических обществ для их членов.

Такая динамика связана с тем, что к числу главных функций государства в рамках существующей в российской культуре нормативной модели относится не только адекватное выражение текущих и стратегических интересов макрообщности, но и забота о минимальных текущих нуждах членов этой общности, для чего, собственно, государству и нужно занимать «ключевые высоты» в экономике. Последовательная реализация этих функций — основа легитимности власти государства и встречной готовности граждан выполнять требования власти, их «послушания». Таким образом, мы имеем здесь дело не просто с патерналистскими ожиданиями, а с распространенностью среди населения норм, отражающих так называемые *патрон-клиентские отношения*. Отношения, при которых государство получает от населения мандат легитимности на практически необъятные властные и имущественные права одновременно с делегированием ему ответственности за положение его граждан и принятие решений, касающихся страны в целом. И если оно не выполняет своих обязательств, то граждане предъявляют ему претензию за недостаточное к ним внимание (рис. 7), а со временем и отказывают ему в легитимности его власти.

Как видим, позиции россиян и в этом вопросе, как и в вопросе о роли государства в экономике, принципиально отличаются от позиций представителей западной культуры. В то же время по другим компонентам их экономических воззрений (убежденности в том, что конкуренция — это хорошо, так как стимулирует людей напряженно работать, что благосостояние каждого может увеличиваться за счет роста благосостояния всего общества, а не за счет ухудшения положения других людей и т.д.) население нашей страны мало чем отличается от жителей «старой Европы».

При этом динамика взглядов россиян в тех двух принципиальных моментах, которые отличают их «экономический менталитет» от взглядов на базовые принципы развития экономики жителей «старой Европы» и США (т.е. в распространенности патерналистских ожиданий и представлениях о ведущей роли государства в экономике) говорит о разной природе этих моментов. В отличие от

практически не меняющегося отношения к роли государства, распространенность патерналистских ожиданий — это реакция на ситуацию, когда большинство населения мало что может сделать для улучшения своего положения из-за реальных структурных ограничений. А также на то, что в преддверии российских рыночных реформ доминировала норма, согласно которой ответственность за собственное самообеспечение в большей степени должны нести сами люди<sup>8</sup>.



**Рисунок 7.** Распространенность патерналистских настроений у граждан разных стран мира (% от числа опрошенных)

Решающую роль в этом переломе сыграли 1990-е годы. Именно тогда произошел не просто фактический уход государства от обязательств перед своими гражданами, но и смена политической риторики с провозглашением государством, по сути дела, лозунга «спасение утопающих — дело рук самих утопающих». И хотя с изменением политической риторики, а отчасти и реальной внутренней политики в 2000-х годах произошла некоторая реанимация старых норм, скепсис в отношении «заботы» государства о своих гражданах продолжает доминировать в массовом сознании. Он усиливается тем больше, чем больше реальный жизненный опыт убеждает людей в том, что в предлагаемой государством системе «правил игры» подавляющее их большинство не способно самостоятельно справиться со своими проблемами, так как решающую роль в ней играют не столько личные усилия, сколько связи и везение.

Показателен в данном отношении качественный разрыв между представителями самой активной в трудовом отношении возрастной когорты 31–40 лет (или работающими в целом), которые на собственном опыте видят, чем определяется в современной России занятие благоприятных структурных позиций, и пожилыми людьми, чьи суждения в этом вопросе определяются чисто нормативно, из усвоенной когда-то и не скорректированной сегодняшним опытом системы взглядов (рис. 8). Это выразительное свидетельство того, что причины распространенности в России патерналистских ожиданий надо искать не столько «не в тех нормах», сколько «не в той реальности». Убеждение респондентов, что они смогут сами обеспечить себя и свою семью, и поэтому не нуждаются в материальной помощи со стороны государства, доминирует только в одной возрастной группе — до 25 лет включительно. В группе 26–30 лет доля сторонников как этой точки зрения, так и убеждения,

<sup>8</sup> Данные World Value Survey, 1990 (вторая волна — 1989–1993).



что без материальной поддержки со стороны государства им и их семьям выжить сложно, практически выравнивается. А после 30 лет перевес в пользу второго из этих альтернативных суждений становится очень значителен (14% и более).

- Упорный труд не является причиной успеха – успех в большей степени результат везения и личных связей
- Если упорно трудиться, то в долгосрочной перспективе это, как правило, оборачивается улучшением жизни

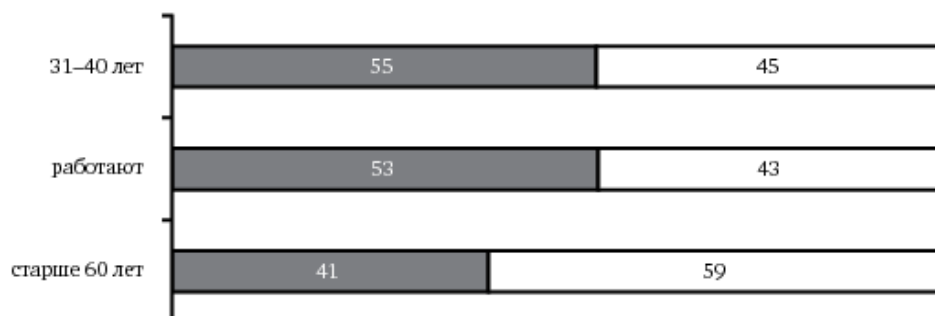


Рисунок 8. Оценки россиянами факторов, влияющих на их возможности с помощью собственных трудовых усилий улучшить свою жизнь (% от числа опрошенных)

Не удивительна в этих условиях и динамика приоритетов интересов макро- и микрообщностей в сознании россиян за последние 20 лет. Так, в 2000 году 87% респондентов говорили о том, что, принимая важные для себя решения, они руководствовались бы частными (своей семьи или личными) интересами, и лишь 13% декларировали, что исходили бы из интересов государства или своего производственного коллектива. Затем, под влиянием надежд на изменение ситуации со сменой власти в стране, картина несколько сдвинулась в сторону приоритетности интересов государства и коллектива. Однако в 2010 году подавляющее большинство россиян вновь поставили на первые строчки своих приоритетов интересы семьи (60%) или собственные интересы (20%), и лишь 20% продекларировали готовность руководствоваться в серьезных для них вопросах интересами государства (4%) или коллектива (16%).

При этом среди занятых в государственном и муниципальном управлении ни один (!) респондент не сказал, что он руководствовался бы в этом случае интересами государства и лишь 6% руководствовались бы интересами коллектива, а в так называемой бюджетной сфере эти показатели составили 1 и 14% соответственно. В промышленности и энергетике они составляли 4 и 15%, в сельском и лесном хозяйстве — 3 и 18%, в финансовой сфере — 4 и 18%. Это ли не наглядное подтверждение того, что существовавшая ранее нормативная модель, основанная на идее «служения» государству/державе, потерпела уже полное фиаско? Постепенное размывание ее легитимности в нормативно-ценностной системе населения России лишь отражает уже совершившийся факт полного исчезновения соответствующих норм из сознания ключевой для успешной реализации этой модели группы — государственных служащих.

Таким образом, главным следствием фактического «ухода» государства в 1990-х годах не только из экономической, но и из социальной сферы, отражающим изменения, произошедшие в этот период в сознании работников самого государственного аппарата<sup>9</sup>, стало то, что характерная для российской культуры

<sup>9</sup> То, что этот процесс имел повсеместный характер, продемонстрировал, в частности, опрос руководителей всех уровней, занимавшихся в конце 1990-х годов разработкой

нормативная модель взаимоотношений личности, общества и государства в итоге делегитимизировалась в глазах населения. В самом деле, зачем делегировать государству столько прав, если оно не выполняет своих базовых обязанностей? Да, учет в последнее десятилетие властью хотя бы на уровне деклараций ожиданий населения, в отличие от эпохи Б. Ельцина, способствовал временному расширению делегирования ей права действовать от лица и в интересах общества. Однако это право, во-первых, уже не столь бесспорно и сакрально, как раньше. Во-вторых, многие конкретные нормы, на которых строится характерная для России нормативная модель взаимоотношений человека, общества и государства, начали терять в последние 15 лет свою популярность или ослабевать. В-третьих, легитимизация в последние годы права государства защищать интересы общности даже в ущерб интересам и правам отдельного человека диктуется в ряде случаев уже утилитарными и прагматическими соображениями, утрачивая характер культурной нормы.

Все вышесказанное позволяет сделать три основных вывода.

Первый из них заключается в том, что процессы социокультурной модернизации в области норм и смыслов, определяющих отношение россиян к себе, обществу и государству, еще не завершены. Свидетельства тому — их специфическое отношение к природным ресурсам, четкое деление на «своих» и «чужих» с соответствующим ограничением допуска «чужих» к собственности на значимые условия существования сообщества. Свидетельством может служить и ряд специфических особенностей восприятия частной собственности и прав частного бизнеса — в частности, значимость их морально-этической легитимации и относительная незначимость юридически закрепленных прав собственности. Впрочем, все эти особенности характеризуют в период социокультурной трансформации любую страну, совершающую модернизационный переход.

Второй вывод, связанный со спецификой уже российской культуры, ее нормативно-ценностной составляющей, состоит в том, что легитимность всевластия государства и его особой роли в экономике свидетельствует о том, что этатизм с характерной для него сращенностью власти и собственности по-прежнему остается в России нормой для общественного сознания. Право государства на ограничение прав частных собственников вплоть до прямого изъятия их собственности, статус государства как основного собственника и субъекта экономического развития, патрон-клиентские отношения между ним и населением — лишь некоторые проявления этого.

Третий вывод в том, что, несмотря на сохранение доминирующего положения этих норм, в отношении базовых прав и свобод, затрагивающих интересы рядовых граждан, по итогам последних 15 лет можно зафиксировать интенсивную динамику, связанную с размыванием легитимности всевластия государства в данной области. На протекании этого процесса сказываются несколько факторов.

Во-первых, как уже отмечалось выше, на него влияют действия самой власти, которая, в отличие от населения, долго не понимала, а часть ее представителей и сейчас не понимает, в какой «системе координат» и как именно ей надо действовать, чтобы сохранить свою легитимность.

Во-вторых, в поколениях, социализирующихся в новых условиях, все же несколько больше процент людей, отрицающих нормы традиционной для российской культуры модели взаимоотношений личности, общества и государства, включая априорную сращенность власти и собственности, чем среди тех, кому «за 50».

и реализацией государственной социальной политики, проведенный Т.Ю. Сидориной.  
См.: Государственная социальная политика и стратегии выживания домохозяйств /  
Под ред. О.И. Шкратана. М., 2003.



В-третьих, начинает сказываться хотя и затормозившийся в последние два десятилетия, но успевший набрать некую критическую массу еще в советское время процесс концентрации населения в крупных городах и одновременного увеличения в составе их жителей доли лиц с высшим образованием.

Все это ведет к постепенному распространению ценностей, слабо совместимых с традиционной для России системой норм взаимоотношений личности, общества и государства, и формированию на этой основе новой нормативной системы.

### **Нормы и ценности**

Ключевым в этих условиях становится вопрос о том, куда и как эволюция нормативно-ценностных систем в России пойдет дальше. Общий вектор эволюции нормативной составляющей этих систем отчасти был намечен выше. Однако нормы неразрывно связаны с ценностями<sup>10</sup> людей, их стремлениями и установками, также претерпевающими в последние десятилетия серьезные изменения. С точки зрения ценностей, как и с точки зрения норм, национальная культура, обеспечивавшая длительное и устойчивое существование этакратического и позднеэтакратического социума, неизбежно должна была относиться к типу коллективистских. Притом, что сами россияне, как свидетельствуют их психологические особенности<sup>11</sup>, включая упоминавшуюся роль для них свободы («воли») и понимание этой свободы в духе анархизма, в массе своей ярко выраженные индивидуалисты.

Именно поэтому в России исторически нужен был особенно жесткий «пресс» норм и ценностей, вырабатывавших способность к подчинению личных интересов коллективным. И, соответственно, неизбежно формировавших в первую очередь не ценности успеха и преуспевания, а ценности хороших отношений, душевной гармонии и, особенно, чистой совести как свидетельства соблюдения данным индивидом в его собственных глазах интериоризированных норм культуры. Этот «пресс» веками сдерживал центробежный индивидуалистический порыв россиян, позволяя не только сохраниться определенному типу социума, но и обеспечить в нем приемлемые условия для совместного существования, не доводя его до «войны всех против всех», опасность которой особенно велика в условиях отсутствия эффективно действующей правовой системы. Сейчас этот «пресс» после разрушения в 1990-х годах многих существовавших в советское время механизмов ретрансляции норм культуры, а также возникновения объективного противоречия между этими нормами и критериями селекции, обеспечивающими восходящую мобильность в новых рыночных условиях, в значительной степени уже исчез. Естественно поэтому, что максимальный рост в последние годы продемонстрировали именно те ценности, которые связаны с индивидуальным успехом и самоутверждением в ущерб ценностям, присущим культурам коллективистского типа<sup>12</sup>.

Более того, при этом пострадала и распространенность ценностей, обычно относимых не к ценностям модерна, а к ценностям постмодерна, например воз-

<sup>10</sup> Ценности, в отличие от норм, отражающих долженствование или «естественность», «нормальность» определенного положения, поведения и т.д., всегда эмоционально (хочу/не хочу, важно/не важно) окрашены.

<sup>11</sup> Касьянова К. О русском национальном характере. М., 2003.

<sup>12</sup> Об этом же говорят и другие исследования ценностей: Н. Лапина, В. Магуна и М. Руднева, Н. Латовой, Н. Лебедевой и А. Татарко, выполненные с использованием иных методик и на других массивах данных.

возможность самореализации. Как видно из таблицы 1, ценности, связанные с душевной гармонией, хорошими отношениями с близкими людьми и самореализацией, заметно потеряли за последние 15 лет в популярности. И хотя интересная работа до сих пор входит в терминальные ценности большинства россиян, однако в условиях, когда, как было отмечено выше, упорный труд не рассматривается как причина успеха большинством работающих, а успех становится все более значим, такая самореализация вряд ли долго сохранится как значимая ценность для большинства населения. И вряд ли можно ожидать в таких условиях серьезного положительного эффекта от роста в российском обществе достигательных ценностей.

Таблица 1. Динамика выбора россиян в альтернативных парах ценностных суждений, 1995–2010 (% от числа опрошенных)

Альтернативные ценностные суждения	1995	2000	2010
В своей жизни человек должен стремиться к тому, чтобы у него была спокойная совесть и душевная гармония	93	94	80
В своей жизни человек должен стремиться к тому, чтобы у него были доступ к власти, возможность оказывать влияние на других	7	6	20
В жизни главное — хорошие семейные и дружеские отношения	91	92	82
В жизни главное — общественное признание и успех	9	8	18
Только на интересную работу можно потратить значительную часть жизни	63	58	54
Главное в работе — это сколько за нее платят	37	42	46

Ряд полученных различными исследовательскими группами (в том числе и нашей) результатов позволяет высказать и еще одно предположение. А именно, что в России при переходе от традиционалистских систем ценностей к ценностям эпохи модерна решающую роль играют, видимо, утилитарные, прагматические мотивы роста индивидуального благополучия, повышения собственного статуса и самоутверждения даже *в ущерб окружающим*. При этом население России в значительной части уже ушло от традиционалистской системы ценностей, но еще не пришло к характерным для обществ модерна ценностным системам. Возможно, оно и вообще к ним не придет.

Насколько уникальна такая ситуация? Как показывают данные сравнительных общемировых исследований Р. Инглхарта, исследований ценностей по методике Ш. Шварца и других, ценностные системы россиян отнюдь не являются чем-то из ряда вон выходящим, хотя они достаточно своеобразны. Не останавливаясь подробно на этом вопросе, который освещен в литературе значительно лучше, чем вопрос о нормативной составляющей мировоззрения россиян, приведу лишь данные о месте России на условной ментальной карте мира (рис. 9), построенной с использованием методики измерения культурных характеристик Г. Хофстеда. Эта методика, уже около 50 лет успешно применяемая в десятках стран мира и впервые использованная в общероссийском масштабе в ходе уже не раз упоминавшегося выше исследования 2010 года, основана на расчете таких показателей как:

- толерантность к неравномерному, иерархизированному распределению в обществе власти («дистанция власти»);

- доминирование «мужских» (достижение, успех и т.п.) или «женских» (теплые личные отношения, взаимопомощь и т.п.) ценностей («маскулинность»);
- высокая значимость личных интересов («индивидуализм»);
- стремление к ясности и четкости правил, в соответствии с которыми организован внешний мир, сведению к минимуму «эффекта неопределенности» («избегание неопределенности»).



Рисунок 9. Место России на условной ментальной карте мира<sup>13</sup>

Как видим, на правой части рисунка четко сгруппировались страны с европейскими культурными корнями, включая Канаду и США. В левой части сгруппированы в основном страны неевропейских культур, в которых процессы социальной и социокультурной модернизации еще, как правило, не завершены. При этом Россия, как, впрочем, и многие другие страны, оказалась за рамками и условного «Запада», и условного «Востока», а ее ближайшим соседом стал Израиль. И хотя она тяготеет скорее к «Западу», чем к «Востоку», однако своеобразное, а в ряде случаев даже парадоксальное сочетание в ней различных культурных характеристик не позволяет рассматривать ее как периферию западной культуры.

Все вышесказанное дает основания утверждать, что Россия пока по-прежнему сохраняет специфичность характерной для нее системы ценностей и норм, и в этом отношении она в мире далеко не одинока. Однако она достаточно далеко продвинулась за последние полтора десятилетия по пути социокультурной модернизации. При этом часть норм и ценностей в ходе такой модернизации заменяется для россиян другими, зачастую альтернативными, а часть меняет свой смысл. Так, ценность свободы, например, остается, но смысловое наполнение ее становится постепенно иным. То же относится к пониманию института частной собственности.

<sup>13</sup> Карта построена научным сотрудником ИС РАН Н.В. Латовой на основе методики многомерного шкалирования. Ею же выполнены расчеты и подготовка других графических иллюстраций по методике Г. Хофстеда.

В то же время в России пока еще сохраняется закрепление в системе норм национальной культуры определенной модели развития социума, который можно охарактеризовать как *позднеэтакратический*. Наиболее характерными его особенностями выступают особая роль государства в жизни общества и в экономике, сращенность власти и собственности. Соответственно, «ядерным» и наиболее устойчивым элементом системы неформальных норм, обуславливающих невосприимчивость этого социума к «имплантированию» в него многих институтов, характерных для развитых стран, выступает та часть этих норм, которая относится к экономической сфере. Прежде всего, к пониманию места государства в экономике, отношению к собственности на природные ресурсы и представлениям о сути собственности, связанным с историческими особенностями развития России.

Само по себе признание рыночных начал в экономике вполне совместимо с этой системой норм и не ведет к ускорению социокультурной модернизации. И хотя темпы изменений в нормативно-ценностных системах россиян довольно высоки, они могут оказаться недостаточными для занятия нашей страной стратегически удачного места на мировой арене, даже если отвлечься от проблемы неэффективности и коррумпированности российских элит, — этого не позволит слабая восприимчивость населения к той институциональной матрице, которая обеспечивает наиболее эффективное экономическое развитие. А это, в свою очередь, будет означать не только консервацию нынешней экономической модели развития страны, но и отсутствие предпосылок для ускоренного завершения социальной и социокультурной модернизации, без которых невозможно радикально изменить ее место на мировой арене.

Однако при оценке вероятности этого сценария развития нельзя сбрасывать со счетов два обстоятельства.

Во-первых, в последние десятилетия Россия начала активно включаться во все ускоряющиеся процессы глобализации, а появление Интернета придало этим процессам новый импульс. Это кардинально поменяло условия эволюции менее развитых в экономическом отношении стран мира и поставило крест на анклавных моделях развития, которые до последнего времени реализовывала и Россия. Процессы модернизации — в том числе и социокультурной модернизации в них — стали накладываться на процессы, «запущенные» переходом к постиндустриальному этапу развития глобальной, мировой экономики. В этих условиях в рамках одной страны уже невозможно сохранять даже относительную гомогенность культуры, и, соответственно, в фокус внимания попадает вопрос о соотношении в рамках каждой национальной культуры носителей *разных типов* нормативно-ценностных систем. Превращение же субкультур меньшинства в культуру большинства может придать серьезный импульс ускорению экономического роста в той или иной стране и утверждению в ней демократических норм.

Во-вторых, нельзя забывать о том, что разные социальные группы играют различную роль в определении вектора развития любой страны. А как было показано выше, в последние годы фиксируется все большая гетерогенность российского социума с точки зрения специфических для него нормативно-ценностных систем. Фактически по всем вопросам, связанным с представлениями россиян о нормах и ценностях, в нем нет единства, а доля «нормативно-ценностных меньшинств» в составе населения страны имеет тенденцию к росту. Вот почему в условиях нарастания гетерогенности представлений россиян о «должном» неизбежно встают вопросы о сути тех различающихся, а во многом и альтернативных, моделей мировоззрения, которые основаны на разных нормативно-ценностных системах и характеризуют разные группы российского населения.

### Мировоззренческие модели

В литературе существует несколько традиций выделения и изучения таких групп. Так, например, Н. Лапин и Л. Беляева уже около 20 лет осуществляют мониторинг ценностей россиян на базе проходящих раз в несколько лет общероссийских опросов. Они рассматривают меняющуюся и усложняющуюся картину ценностей российского населения через призму сочетания в его нормативно-ценностной системе интегрирующих, дифференцирующих и конфликтогенных ценностей, методику измерения которых они разработали самостоятельно. Этой исследовательской группой получены очень интересные результаты — в частности, сделан вывод о растущей значимости утилитарных, прагматических мотивов в эволюции ценностных систем населения нашей страны.

Группа Н. Лебедевой и А. Татарко уже много лет работает с массивами данных, в которых используется разработанный Ш. Шварцем инструментальный измерения ценностей, эмоционально значимых лично для индивида и проявляющихся, прежде всего, в системе межличностных отношений. В последнее время, впрочем, они начали работать и с материалами «Всемирного исследования ценностей» (WVS), используя методику Р. Инглхарта, а также комбинируя данные, полученные с использованием обеих упомянутых методик. Полученные результаты позволили им утверждать, что за ростом индивидуалистических ценностей, по сути, стоит рост ценностей выживания, а не самоутверждения. В обеих этих группах, хотя акцент делается на получении общей по России картины, рассматривается и специфика мировоззрения отдельных социальных групп.

Группа В. Магуна и М. Руднева работает на массивах данных международного опроса «Европейское социальное исследование» (ESS), используя при этом как оригинальную методику Ш. Шварца, так и собственные методики обработки данных. Ключевое в их результатах — анализ внутренней неоднородности ценностных систем россиян, показавший, что главным, что зависит в ценностных системах населения именно от межстрановых различий культуры, а не от социально-демографической структуры населения разных стран, выступает отношение к двум альтернативным блокам ценностей. В рамках данной методики эти блоки идентифицируются как блок «Самоутверждение», отражающий ориентацию на успех и благополучие, и блок «Выход за пределы собственного Я», включающий ценности толерантности, сохранения природы, благополучия других людей и т.п. Проведенная представителями этой исследовательской группы работа показала, что в России достаточно высокая по отношению к другим странам доля нетипичных для страны в целом ценностей, и ни один из выделенных ими кластеров не составляет большинства населения<sup>14</sup>.

Однако минус методики Шварца, при массе ее несомненных плюсов, в том, что она ориентирована на измерение лишь значимых для индивида в процессе межличностных отношений установок, и не затрагивает норм макромира, которые считаются автоматически следующими из ценностей микромира. Частично этот недостаток пыталась преодолеть группа, работающая под руководством автора данного доклада и М. Горшкова. Эмпирической базой ее деятельности выступают общероссийские опросы, а методологической — нормативистский подход, учитывающий специфику ценностей и норм, традиционно описываемых

<sup>14</sup> Два наиболее характерных для стран Западной Европы кластера в России насчитывают в общей сложности лишь 19% населения (в Швейцарии этот показатель 66%, Швеции — 63%). При этом самым массовым в России является кластер, характеризующийся очень высокими показателями ценностей самоутверждения при средних показателях открытости изменениям. В странах Западной Европы его доля не превышает 30%.



в литературе как характерных для *modern man*. Этой группой были разработаны такие идеальные конструкты, как «классический традиционалист» и «классический модернист» (по аналогии, например, с «идеальным газом»), ключевые признаки которых были операционализированы и затем на основе их комбинаций были построены многомерные индексы, позволяющие выделять носителей определенного типа сознания. Значимость результатов, полученных в рамках данного направления исследований, связана не только с тем, что был сформулирован ряд выводов о динамике численности и зоне локализации «модернистов» и «традиционалистов» в тех или иных социальных группах. Важно и то, что особый акцент при этом делается на нормы, отражающие механизм регуляции взаимоотношений личности, общества и государства, чем никто другой из исследователей, углубленно работающих с этой проблематикой в России, систематически не занимается.

Однако постулат о применимости для России концепции, отождествляющей прогрессивное развитие с движением от домодерна к классическому (т.е., по сути, западному) модерну, сам по себе не очевиден. Поэтому автором данного доклада была предпринята попытка выделить сначала объективно существующие в России *типы нормативно-ценностных систем*, и лишь затем обратиться к анализу их *носителей*. При этом особый акцент делался в первую очередь именно на взглядах россиян, касающихся принципов взаимоотношений в системе «личность — общество — государство».

Для реализации этой более чем непростой задачи сначала из общего массива данных были выделены 65 переменных, характеризующих различные аспекты представлений населения о должном, желаемом или эмоционально значимом во взаимоотношениях личности, общества и государства. Вопросы, связанные с нормативно-ценностными аспектами взаимодействий в семейных, соседских, родственных, дружеских, производственных отношениях при этом не рассматривались. Затем эти 65 переменных были запущены на кластеризацию для выделения относительно гомогенных по своему составу групп респондентов, что позволило «отбраковать» ряд переменных, не значимых для деления на кластеры<sup>15</sup>. Факторный анализ, примененный к оставшимся 40 переменным, выделил 12 факторов<sup>16</sup>, которые, комбинируясь в разных вариациях, формируют многообразие реальных представлений россиян.

Часть этих мировоззренческих блоков интерпретировалась достаточно легко. С учетом содержательного наполнения, они были названы мной «Модернистские установки», «Толерантность к „не-мы“», «Уверенность в возможности себя обеспечить», «Постмодернистские установки», «Индивидуалистические установки», «Либеральные установки», «Нормы этатрактических обществ», «Гражданская пассивность по убеждению», «Постсоциалистические установки». Другая часть

<sup>15</sup> Допустимое по методу иерархического кластерного анализа число кластеров оказалось 4–8. Далее расстояние между центрами кластеров уменьшалось незначительно, а их число возрастало в разы. Анализ дендрограммы по иерархическому кластерному анализу показал, что на основе визуализации результатов кластерного анализа по заданным переменным оптимально выделение 4–7 кластеров. Содержательный анализ с использованием таблиц сопряженности показал, что наиболее значимые для реальной дифференциации кластеров переменные заканчиваются на переменных, значимых для дифференциации на 7. В результате для последующего анализа были отобраны 40 переменных, оказавшихся значимыми для кластеризации на 7 кластеров. Эти переменные были одновременно значимы для деления по типам нормативно-ценностных систем (необходимое условие) и обеспечивали наиболее полное представительство реально дифференцирующих россиян нюансов взглядов (достаточное условие).

<sup>16</sup> Используемая модель факторного анализа объяснила 50,761% дисперсии.



потребовала большой дополнительной работы для их более точной интерпретации. В числе блоков, потребовавших такой работы, были три, получившие в итоге названия: «Правовые основы взаимоотношений в системе „личность — общество — государство“», «Позитивное отношение к жизни в условиях плюрализма, риска и конкуренции» и «Российская модель демократии».

Чтобы было яснее, что стоит, например, за совокупностью переменных, объединившихся в фактор «Российская модель демократии», опишу, отталкиваясь от них, внутреннюю логику, которой руководствуются сторонники данной модели. Согласно этой логике, интересы и взгляды у людей очень разные, а значит заведомо невозможно сделать так, чтобы все были довольны. В таких условиях государство должно принять на себя миссию согласования интересов и действий в интересах большинства, а политическая оппозиция должна помогать государству в решении этой сложной задачи. Учитывая специфику данной модели и ее отличие от западных моделей взаимоотношений государства и его граждан, понятно, что характерные для этих моделей индивидуализм, либерализм и западная демократия для России не годятся; для нее важны чувство общности, коллективизм и жестко управляемое государство. Учитывая же, как сложно организовать эффективную работу такой модели взаимоотношений государства и его граждан, все и всегда должны соблюдать букву закона, иначе наступит общий хаос. Лучше всего, принимая во внимание характерную для сторонников этих взглядов убежденность в том, что демократия в России должна все-таки быть, хотя и в заметно отличающейся от ее классических канонов форме, этот мировоззренческий блок, на наш взгляд, как раз и отражает название «Российская модель демократии».

Фактор, названный мной «Правовые основы взаимоотношений в системе „личность — общество — государство“», включал в первую очередь согласие респондента со следующими суждениями: «Не так важно, соответствует что-либо закону или нет — главное, чтобы это было справедливо»; «каждый человек должен иметь право отстаивать свое мнение даже в том случае, если большинство придерживается иного мнения»; «законы, конечно, надо соблюдать, даже если они устарели, но только если это делают и сами представители органов власти»; «правительство должно иметь возможность прямого влияния на правосудие, если этого требуют интересы государства»; «каждый гражданин в любой ситуации имеет право отстаивать свои интересы при помощи забастовок и демонстраций»; «государство всегда должно отстаивать интересы всего народа перед интересами отдельной личности»; «если пресса нарушает интересы государства, ее свободу следует ограничить»; «всегда и во всем следует соблюдать букву закона, даже если закон уже устарел или не вполне соответствует сегодняшним реальностям».

Конечно, эти нормы — отнюдь не нормы общества классического модерна, для которого не характерно ни пренебрежение законом во имя справедливости, ни допущение давления на правосудие или прессу со стороны правительства, ни убеждение в том, что государство призвано отстаивать интересы народа, а не права человека. Эти нормы являются своего рода «родимыми пятнами» нормативной системы этакратических обществ. Однако они соседствуют внутри данного блока взглядов с убеждением в необходимости равенства перед законом представителей власти и рядовых граждан, признанием за каждым человеком права отстаивать свое мнение в противовес большинству и права отстаивать свои интересы при помощи забастовок и демонстраций. Иначе говоря, соседствуют с тем, что в классическую модель нормативной системы этакратических обществ не вписываются.

Вошедший в этот фактор набор норм свидетельствует не только о разложении характерных для позднеэтакратических обществ нормативных систем, отражающих существующие на микроуровне представления об основах «общественного договора» между рядовыми гражданами и властью. Он свидетельствует и о разной степени прочности, укорененности в общественном сознании тех или иных норм, представляя одновременно наиболее типичные для данного общества нормы. Их внутренняя неоднозначность — свидетельство переходного характера этой системы воззрений. Они уже не свидетельствуют о легитимности и почти сакральности власти государства, имеющего права требовать бесспорной жертвенности со стороны своих граждан (подданных), и фиксируют постепенный переход к консенсусной модели взаимоотношений с ним. Но они все еще сохраняют за государством — при условии и в рамках соблюдения этого консенсуса, т.е. своего рода негласного «общественного договора» — право действовать вне правового поля во имя «общих интересов». Исходя из этих соображений, я очень условно и не вполне удачно и назвала данный фактор «Правовые основы взаимоотношений в системе „личность — общество — государство“».

Наконец, фактор «Позитивное отношение к жизни в условиях плюрализма, риска и конкуренции» включает в первую очередь положительное отношение респондента к таким понятиям, как модернизация, глобализация, различия, индивидуализм, демократия, риск, конкуренция и Евросоюз. А также уверенность в том, что успех в жизни — результат упорного труда, а не просто везения и связей.

В целом по результатам анализа выделенных факторов («мировоззренческих блоков») просматривается следующая картина. *Индивидуалистические установки* оказываются связаны сегодня в России не столько с формированием установок модернистских, сколько с отрицанием норм этакратических обществ. Распространение индивидуализма, видимо, — первый шаг к преодолению этих норм. *Модернистские установки* связаны с блоком «Правовые основы взаимоотношений личности, общества и государства», и они такие, какими я их только что описала, т.е. не освободившиеся полностью от традиционалистских представлений. Вероятно, эти типичные для России представления разлагаются только под влиянием определенных, характерных именно для сознания модерна поведенческих установок (нонконформизм, ориентация на перемены, инициативность, готовность к борьбе за свои интересы, толерантность к конкуренции). А *постмодернистские установки* связаны в России с отрицанием либеральных установок, которые, судя по полученным результатам, ассоциируются прежде всего с идеей о необходимости минимизации социальной роли государства.

Таким образом, анализ факторного распределения применительно к ключевым компонентам норм, ценностей и установок, которые составляют своего рода «каркас» мировоззрения россиян, позволил не только понять внутреннюю взаимосвязь многих из них. Он позволил и интерпретировать смыслы, которые стоят за соответствующими взглядами в российской культуре и достаточно сильно отличаются от приверженности на первый взгляд тем же нормам в культуре западноевропейской.

Подводя же не только методологические, но и содержательные итоги анализа основных факторов (блоков), из которых складывается сознание россиян, отметим следующее. Такие факторы, как «правовые основы взаимоотношений в системе „личность–общество–государство“» и «российская модель демократии» очень ярко отражают переходность, промежуточность нынешнего этапа эволюции нормативно-ценностных систем россиян в движении по пути от нормативно-ценностных систем этакратической разновидности обществ традиционного типа к обществам

модерна. Однако не менее, а может быть, и более важно то, что одновременно они демонстрируют специфику этих систем в России. Поскольку соотношение входящих в них компонентов мировоззрения у россиян в целом достаточно устойчиво (по крайней мере, на протяжении последних 15 лет), ожидать быстрых сдвигов в этой области нет никаких видимых оснований. Притом что некоторая динамика в ней, как я постаралась показать в первой части доклада, все же прослеживается.

Характер объединения этих блоков с другими факторами (блоками) свидетельствует о том, что «правовые основы взаимоотношений в системе „личность — общество — государство“» прямо связаны со все более широким принятием многих ценностей модерна на микроуровне. Следовательно, этот блок будет и дальше развиваться относительно динамично по мере распространения соответствующих ценностей и установок. Что касается блока «российская модель демократии», то он существует в сознании населения достаточно изолированно и, видимо, будет характеризоваться в силу этого относительно большей устойчивостью.

### **Типы нормативно-ценностных систем в российском обществе (количественные и качественные характеристики)**

Лучше понять ситуацию с гетерогенностью нормативно-ценностных систем россиян позволяет анализ того многообразия комбинаций, подчас весьма причудливых, которые входящие в эти блоки элементы составляют в сознании отдельных людей, а также степени распространенности этих комбинаций в обществе. Конечно, «сколько людей — столько и мнений», и в этом смысле каждый человек уникален. Тем не менее можно попытаться выделить некоторые достаточно широко распространенные кластеры сочетаний, позволяющие получить интересующую нас картину гетерогенности нормативно-ценностных систем россиян и ее специфики по отношению к неким классическим представлениям о переходе от сознания домодерновых обществ к нормативно-ценностным системам обществ модерна. В качестве метода анализа этих комбинаций нами был избран кластерный анализ<sup>17</sup>. По его результатам были выделены 7 кластеров, некоторые особенности взглядов которых по конкретным переменным, вошедшим в анализ, приведены в Приложении к докладу.

Если попытаться выстроить кластеры по мере движения от сознания традиционалистского типа к сознанию модерна, и подобрать с учетом их характерных особенностей названия для каждого из полученных кластеров, то мы увидим следующую линейку:

- последовательные традиционалисты;
- традиционалисты-этакраты;

<sup>17</sup> Анализ носил многоступенчатый характер. Сначала был использован иерархический кластерный анализ. При кластеризации респондентов по 12 описанным выше факторам, судя по показателям Coefficients в Agglomeration Schedule, возможное число кластеров составляло 6–9. Затем были построены соответствующие кластеры. Статистический анализ выделенных кластеров показал, что есть устойчивые «ядра», которые в нашей выборке составляли 5,7%, 5,1%, 3,9%, 3,8%, 3,1%, 2,2% и 1,8% от всех респондентов, остальные группы составляли в выборке 1,5% и менее. Эти «ядра» целиком «перекочевывали» при различных моделях кластеризации в те или иные кластеры. Поэтому за основу дальнейшего анализа нами была избрана модель с 7 кластерами, хотя, строго говоря, на большем массиве данных (например, с выборкой в 10 тысяч респондентов) более полной может оказаться модель с большим количеством кластеров. Однако и в этом случае подавляющее большинство кластеров, которые анализируются в нашей модели, сохранится. Это связано с тем, что доля в их составе выделенных «ядер» для большинства из них достаточно велика и находится в диапазоне 28–35% от всех членов кластера. И лишь для двух кластеров эта доля составила 12 и 17% соответственно, что означает для них заметно более низкую степень устойчивости характеристик кластера в целом.

- разочаровавшиеся традиционалисты;
- немодернисты;
- протомодернисты;
- российские постмодернисты<sup>18</sup>;
- российские модернисты.

Использование в двух последних случаях прилагательного «российские» призвано подчеркнуть специфику этих групп, оттенив тот факт, что сознание их представителей во многих отношениях довольно далеко и от классического модерна, и от классического постмодерна.

Если учесть как особенности кластеров в целом, так и их ядер<sup>19</sup>, то портреты этих кластеров будут выглядеть следующим образом. Речь пойдет только о наиболее характерных их особенностях; более детальная картина представлена в Приложении к докладу.

#### *Традиционалистски ориентированные кластеры*

*Последовательные традиционалисты.* Характерной особенностью этого кластера на фоне остальных выступает убеждение в том, что в экономике плановые начала должны доминировать над рыночными (82% сторонников этой точки зрения), что конкуренция вредна, что все перемены ведут к худшему и нужно приспосабливаться к реальности, а не бороться за свои права. Здесь преобладают негативное отношение к демократии, различиям, риску, последовательная приверженность уравнительности и т.п. Среди «последовательных традиционалистов» наибольшая (82%) доля тех, кто считает уважение к традициям и следование привычному ходу вещей важнее инициативы и поиска нового. И среди них же максимальное (78%) согласие с суждением, что западный путь развития России не подходит.

*Традиционалисты-этакраты.* Этот кластер во многом близок к «последовательным традиционалистам». Подобно им, представители данного кластера — убежденные сторонники доминирования в России плановых, а не рыночных начал (97% ядра и 73% кластера в целом). И они в массе своей тоже хотели бы жить в обществе социального равенства, а не индивидуальной свободы (96% ядра и 78% кластера в целом). Характерно для них и преобладающее согласие с тем, что западный путь развития России не подходит (75%) и что государство всегда должно отстаивать интересы всего народа перед интересами отдельной личности (71%).

При этом к демократическим нормам жизни и кластер в целом, и в еще большей степени представители его ядра настроены скептичнее, чем «последовательные традиционалисты». Поэтому я и сочла уместным по отношению к ним слова «этакраты». Среди них меньше процент тех, кто считает необходимой оппозицию, и существенно меньше согласных с тем, что каждый гражданин имеет право отстаивать свои интересы при помощи демонстраций и забастовок.

<sup>18</sup> Нормы постмодерна соседствуют в данном кластере с нормами позднеэтакратического общества, что не позволяет рассматривать этот кластер как следующую за сознанием модерна ступень и заставляет оценивать его скорее как одну из специфически российских форм сознания модерна.

<sup>19</sup> По большинству позиций, отражающих специфику того или иного кластера по отношению к остальным, число сторонников соответствующих взглядов в ядрах кластеров оказалось заметно больше, чем в этих же кластерах в целом. Это означает, что ядра кластеров действительно выполняют в них эту роль, и что именно эти воззрения являются для соответствующего кластера своего рода «несущим каркасом» мировоззрения его членов.

А готовность признать за государством право ограничивать свободу прессы здесь, наоборот, наибольшая, причем в ядре кластера она еще больше, чем в кластере в целом. Вместе с тем его представителей характеризует более позитивное, чем у «последовательных традиционалистов», отношение к конкуренции, переменам и модернизации, а также очень противоречивое и неоднозначное отношение к закону. Именно здесь мы обнаруживаем максимальное (86%) согласие с мнением, что хорошие руководители для России важнее, чем хорошие законы.

*Разочаровавшиеся традиционалисты.* Этот кластер, как и предыдущий, также демонстрирует сложность и неоднозначность протекания процессов разложения ранее характерной для России модели сознания. Однако в нем это разложение начинается как бы «с другого конца» — не с развития на микроуровне толерантности к конкуренции и модернизации с одновременным сохранением лояльности к нормам, на которых строится этакратическая модель развития, а с разрушения в первую очередь именно этих норм. При этом, вследствие разочарования в традиционной модели взаимоотношений общества, личности и государства, разложение этих норм происходит у членов данного кластера без одновременного формирования альтернативных им представлений, характерных для обществ модерна, что ведет к развитию в нем массовой аномии. Именно в этом кластере обнаруживаем мы наибольшую (62% респондентов) склонность полагать, что успех — результат везения и связей, а не упорного труда. Притом, что в подавляющем большинстве других вопросов его представители чаще всего оказываются просто не способными определить свою позицию, выбрав из предлагавшихся им вариантов ответов (как правило, альтернативных) тот, с которым они были бы согласны.

Тем не менее по ряду позиций «разочаровавшиеся традиционалисты» демонстрируют особенности, характерные для сознания традиционалистского типа — от ориентации на воспроизводство привычных образцов (71% их представителей придерживаются мнения, что уважение к традициям и следование привычному важнее инициативности и поиска нового) до тяготения к плановой модели хозяйствования (72% сторонников). Отличия во взглядах ядра кластера от взглядов кластера в целом еще ярче показывают, что это традиционалистский по своей природе кластер.

#### *Промежуточные кластеры*

*Немодернисты.* Этот кластер находится как бы «на перепутье» — нельзя сказать, что он настроен безусловно традиционалистски, но нет достаточных оснований говорить и о доминировании в нем модернистских ориентаций. В целом для «немодернистов» характерно пребывание в начальной стадии разложения традиционалистской модели сознания в вопросах поведения личности и одновременно довольно далеко зашедшее размывание норм этакратической модели развития общества. Однако на место этих норм приходит не аномия, как в кластере «разочаровавшихся традиционалистов», а достаточно четкая альтернативная система ценностей, предполагающих право человека заявить о себе и своих проблемах, хотя и не в тех формах, как в западных моделях демократии.

С одной стороны, 77% «немодернистов» (больше, чем в любом другом кластере) убеждены в том, что государство всегда должно отстаивать интересы всего народа перед интересами отдельной личности, а 62% (здесь они тоже лидеры) законности предпочитают справедливость. Но, с другой стороны, в кластере и наибольшая (71%) доля тех, кто считает, что каждый гражданин в любой ситуации

вправе отстаивать свои интересы при помощи забастовок и демонстраций. В нем и одна из самых больших (88%) доля считающих, что каждый человек должен иметь право защищать свое мнение, даже если большинство придерживается иного мнения. К этому стоит добавить, что почти 60% кластера и еще большая доля его ядра не готовы признать безусловное право правительства влиять на правосудие, а также ограничивать свободу прессы, даже если того требуют интересы государства.

Все это на первый взгляд органично соотносится в кластере с толерантностью к западной демократии. Но только в том случае, если речь идет об этой демократии «вообще». Когда же дело касается конкретики, то мы обнаруживаем здесь отрицание необходимости политической оппозиции: с тем, что настоящая демократия без нее невозможна, согласны всего 22% входящих в кластер респондентов, что намного меньше, чем даже в традиционалистских кластерах. Если учесть также, что в этом кластере 72% его представителей руководствуются конформистской установкой не выделяться и «жить, как все», что свыше их половины предпочитают плановую экономику рыночной и убеждены, что все перемены только к худшему, то станет понятно, почему у меня не было оснований причислять данный кластер не только к традиционалистскому, но и к модернистскому типу.

*Протомодернисты.* К числу наиболее ярких особенностей этого кластера относится, прежде всего, последовательная прагматическая ориентация. Она проявляется в том, что материальному благополучию отдается предпочтение перед свободой, зарплате — перед «интересностью» работы, а также в убеждении, что чего-то добиться можно, только действуя сообща. Характерны для «протомодернистов» также негативное отношение к индивидуализму (82%, что больше, чем в любом другом кластере) и убеждение, что следование традициям важнее инициативности и поиска нового (69%, что тоже является одним из самых высоких показателей). Заметной особенностью кластера выступает и отсутствие в нем толерантности к «не-мы» — возможно, в силу очень ярко выраженной уверенности, что согласовать интересы разных групп общества невозможно.

Однако, в отличие от всех рассмотренных выше кластеров, «протомодернисты» в значительно большей степени являются сторонниками общества равных возможностей, а не равенства доходов и в значительно меньшей степени согласны с признанием права государства влиять на правосудие и ограничивать свободу прессы. Кроме того, среди «протомодернистов» 85% (больше, чем в любом другом кластере) сознающих, что демократия немыслима без политической оппозиции, и всего 19% (намного меньше, чем в других кластерах, включая модернистские) считающих, что функция оппозиции заключается в помощи правительству. Замечу также, что ядро этого кластера еще толерантнее относится к неравенству и что в нем отчетливее выражено убеждение, что успех — результат упорного труда, а не простого везения. Все это позволяет отнести «протомодернистов» к промежуточным кластерам, характеризующимся весьма противоречивым сознанием. Но модернистская тенденция выступает здесь более рельефно, чем у «немодернистов».

#### *Модернистски ориентированные кластеры*

*Российские постмодернисты.* Это самый большой по численности (20% всех россиян) и очень своеобразный кластер, имеющий достаточно яркие отличия от всех вышеописанных кластеров, с одной стороны, и от «российских модернистов» — с другой. К числу наиболее характерных особенностей его представителей



относятся: отчетливо выраженный нонконформизм, выбор в пользу общества индивидуальной свободы, а не социального равенства, убеждение, что инициатива и поиск нового важнее следования традициям, вторичность материального благополучия как ценности — свобода здесь ценится выше такого благополучия, а «интересность» работы — выше размера заработной платы. При этом доля тех, кто склоняется к конформистскому «жить, как все» (14%), кто традициям отдает предпочтение перед инициативностью и поиском нового (23%), материальному благополучию перед свободой (19%) и высокой зарплате перед интересностью работы (23%), здесь наименьшая.

Для «русских постмодернистов» характерны также последовательная ориентация на собственные силы и убежденность в том, что в защите своих интересов надо ориентироваться на индивидуальные, а не на коллективные действия. Им свойственны уверенность в том, что их материальное положение зависит от них самих, а не от ситуации в стране, позитивное восприятие перемен, модернизации, индивидуализма, демократии. Они не согласны с суждением, что западный путь развития России не подходит, и согласны с тем, что каждый человек должен иметь право отстаивать свое мнение, даже если оно не совпадает с мнением большинства. По всем этим позициям ядро данного кластера демонстрирует еще более высокие показатели, чем кластер в целом.

Качественные отличия ядра от кластера в целом просматриваются лишь по нескольким позициям. Но они демонстрируют, что мы имеем дело в данном случае скорее с весьма специфической формой сознания модерна, чем с какой-либо промежуточной, транзитивной формой сознания. Ядро в меньшей степени настроено на признание роли государства как гаранта прав общности, а не прав человека, и в меньшей степени готово делегировать ему право прямого влияния на правосудие и ограничивать свободу прессы. Кроме того, входящие в это ядро в большей степени уверены в своих силах, в частности в том, что они проживут и без помощи государства.

Таким образом, это прорыночно и проиндивидуалистически настроенный кластер, с отчетливым тяготением (во многом, видимо, стихийным) к идее прав человека и отрицанием всевластия государства. Входящие в него люди — последовательные нонконформисты, которые характеризуются низкой значимостью для них материалистических ценностей при приоритете ценностей свободы и самореализации. В то же время при бесспорном признании ценности демократии как таковой им свойственны типичные для России представления о том, как должна выглядеть эта демократия, довольно далекие от классических западных представлений о ней. Так, будучи в большинстве своем (60%) согласны с тем, что демократия без политической оппозиции невозможна, они солидаризируются с мнением, что роль оппозиции заключается в помощи правительству. Таких среди них 69% — столько же, сколько среди «последовательных традиционалистов», и не намного меньше, чем среди «традиционалистов-этакратов».

*Русские модернисты.* Этот кластер во многом похож на «русских постмодернистов». К числу их общих особенностей относятся ярко выраженный нонконформизм, прорыночные ориентации, выбор в пользу общества индивидуальной свободы, а не социального равенства, убеждение, что инициатива и поиск нового важнее следования традициям. Тем не менее в ориентации на рынок и индивидуальную свободу «модернисты» безусловные лидеры.

Роднит эти два кластера и последовательная ориентация на собственные силы, уверенность в том, что нужно бороться за свои права, а не приспосабливаться

к реальности, позитивное восприятие перемен, модернизации, индивидуализма, демократии. Роднит их также согласие с тем, что каждый человек должен иметь право отстаивать свое мнение, даже если оно не совпадает с позицией большинства, неготовность делегировать правительству право влиять на правосудие и ограничивать свободу прессы. Любопытно, что, как и в предыдущем кластере, в вопросе о том, как должны происходить перемены — «сверху» или «снизу» — при переходе к ядру происходит качественный скачок, и большинство начинает отводить приоритетную роль активности «снизу». Так же, как и среди «российских постмодернистов», здесь при переходе к ядру падает толерантность к «немы», что приводит в ядрах обоих этих кластеров даже к доминированию негативного отношения к Западу. И хотя для кластера «российских модернистов» в целом такое отношение не характерно, хотя именно в их сознании в наибольшей степени распространены взгляды, соответствующие западной модели развития, это не позволяет однозначно характеризовать «российских модернистов» как сторонников данной модели.

В том, что и в данном случае речь идет об особой, «незападной» разновидности сознания модерна, убеждает и еще одно обстоятельство. С одной стороны, это единственный кластер, где доминирует представление (70% в кластере и 84% в ядре), что природные богатства могут принадлежать кому-то, кроме народа или государства (в остальных кластерах доля сторонников этой точки зрения колебалась в диапазоне 2–18% по ядрам кластеров и 3–14% по кластерам в целом). С другой стороны, только 18% в данном кластере считают, что природные богатства должны принадлежать тем, кто стал их официальным собственником в последние годы. Основная же масса «российских модернистов» убеждена в том, что речь должна идти в данном случае о территориальных сообществах или производственных коллективах. Из других особенностей кластера стоит упомянуть о том, что для него гораздо больше, чем для «российских постмодернистов», характерна ориентация на материальное благополучие. Притом, что его материальное положение объективно лучше, а уверенность в возможности прожить без помощи государства распространена больше, чем в любом другом кластере: только 33% «модернистов» (при 58% среди «постмодернистов») считают, что без такой помощи им не обойтись.

Таким образом, и в плане формирования характерных для сознания модерна на микроуровне норм, ценностей и установок (нонконформизм, индивидуализм, внутренний локус-контроль, ориентация на конкурентную рыночную экономику и т.д.), и, особенно, в плане разложения норм, характерных для позднеэтакратических обществ, этот кластер продвинулся дальше других. Однако это не привело ни к признанию в нем западной модели развития как эталонной, ни к однозначному принятию ряда конкретных особенностей западных обществ. Показательно опять-таки, что и здесь большинство (60%) разделяет убеждение в том, что роль оппозиции заключается в помощи правительству.

Если говорить о распространенности представителей различных кластеров в российском обществе, то она будет выглядеть следующим образом (рис. 10).

Как видим, сегодня в России нет четкого доминирования каких-либо взглядов. Скорее российское общество представляет собой в данном отношении пеструю мозаику. Однако главный вывод из проведенного анализа заключается все же не в этом. Главный вывод заключается в том, что при фактическом наличии сегодня в нашем обществе по крайней мере двух разновидностей сознания модерна, обе они не ориентированы на то, что Россия должна идти западным путем. Многие ключевые и характерные для них нормы, ценности и установки

принципиально отличаются от ассоциируемых обычно с западной культурой. И в этом плане можно говорить о формировании в России «альтернативного модерна», причем существующего в различных формах.

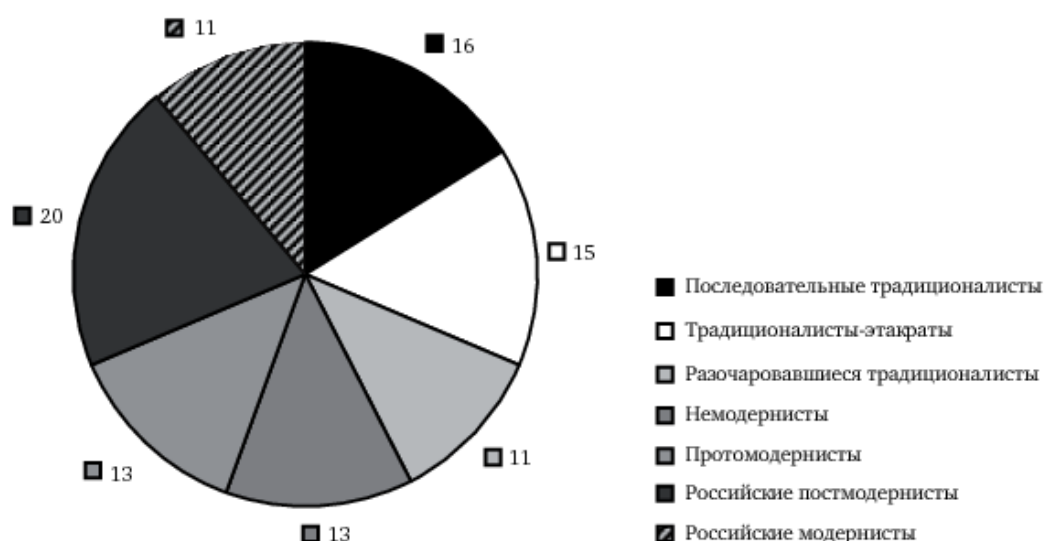


Рисунок 10. Доли сторонников различных типов нормативно-ценностных систем в российском обществе (%)

Конечно, это не значит, что в России вообще нет сторонников «западных ценностей» в их классической комбинации. Но их так мало, что в стандартных общероссийских социологических исследованиях они составляют статистически незначимую величину и не могут стать объектом дальнейшего анализа. Видимо, поэтому наша «правая оппозиция» никак не может найти свой электорат, оставаясь на уровне, не превышающем 3% поддержки. Она видит его совсем не таким, каков он на самом деле, и апеллирует не к тем ценностям, о которых он хочет услышать.

Однако насколько можно доверять этим выводам с учетом их новизны? Чтобы проверить это, я рассмотрела особенности ценностей выделенных кластеров с помощью такого проверенного инструмента, как методика Г. Хофстеда. При всем том, что последняя рассчитана на анализ ценностей, определяющих поведение в системах производственных отношений, существующих в разных типах обществ, а не нормативно-ценностных систем, определяющих взаимоотношения в системе «личность — общество — государство», такое сравнение дает возможность дополнительной проверки полученных выводов. Кроме того, оно позволяет получить новую информацию о векторе культурной динамики россиян (рис. 11).

Как видно на рисунке, и при использовании хофстедовой методики обнаруживаются две альтернативные версии российского модерна. Они очень близки по значимости для членов соответствующих кластеров личных интересов, готовности жить в условиях не жестко запрограммированной среды и важности для них успеха при относительно низкой на фоне россиян из других кластеров готовности к сотрудничеству. Однако по отношению к дистанции власти они различаются довольно сильно. В то же время драматизировать эту ситуацию явно не стоит: даже у «традиционалистов-этакратов», имеющих максимальный балл по данной шкале, толерантность к неравномерности распределения и иерархизиро-

ванности власти чуть ниже, чем в Великобритании, Германии и США, и вдвое ниже, чем в Турции или Бразилии. Если же говорить о «российских модернистах», то их показатели толерантности к неравномерности распределения власти в обществе находятся между показателями Израиля и Дании. Так что все россияне по этому показателю вполне вписываются в ареал западной культуры. Их отличия от представителей стран этой культуры связаны отнюдь не с их «недемократичностью» на микроуровне. Они связаны с высокими по отношению к странам данной культуры показателями значимости личных интересов, низкими (даже у «российских модернистов») показателями ориентации на успех и очень высокими запросами в отношении четкости правил.

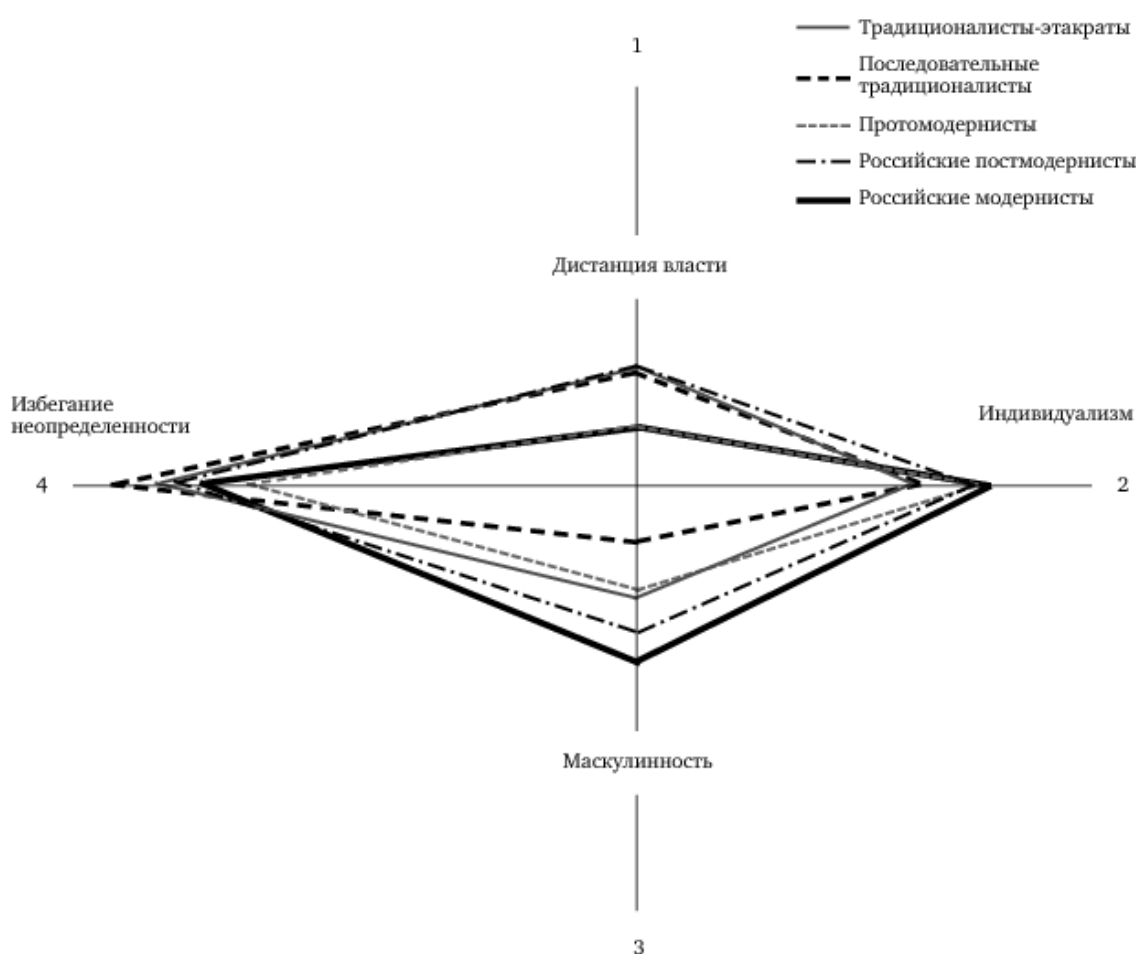


Рисунок 11. «Профиль» различных кластеров<sup>20</sup> в хойфстедовой системе координат

На рисунке видно и то, в какую сторону происходит сдвиг ценностей в российском обществе. Фактически речь идет о сильном смещении в сторону ценностей успеха в ущерб ценностям сотрудничества<sup>21</sup>. Речь идет и об умеренном

<sup>20</sup> Кластеры «разочаровавшихся традиционалистов» и «немодернистов» занимают по всем осям хойфстедовских координат промежуточное положение в ряду других кластеров, что, впрочем, в соответствии с их общей спецификой не удивительно. Поэтому для удобства визуализации на рисунке 11 представлены профили только пяти кластеров.

<sup>21</sup> Однако при этом на общемировом фоне ситуация в России все еще характеризуется скорее готовностью к сотрудничеству, чем ориентацией на успех в ущерб сотрудничеству, и даже показатели двух модернистски ориентированных кластеров

смещении в сторону роста значимости индивидуальных интересов и толерантности к ситуации «незапрограммированности», готовности работать в условиях отсутствия четких правил. Картина же, наблюдаемая по отношению к иерархически организованной модели распределения власти в обществе, уже не демонстрирует таких четких трендов. Четко выраженное у одних модернистски настроенных групп («российские модернисты» и «протомодернисты») стремление к большей равномерности распределения власти в обществе и большей демократичности в принятии решений соседствует с высокой толерантностью к жесткой иерархизированности власти у других («российских постмодернистов»).

Таким образом, на данных, которые получены по совсем иной методике, построенной для других целей и в другой «системе координат», видны многие знакомые по приведенному выше их описанию особенности рассматриваемых кластеров. Прежде всего — разная роль для них индивидуалистических и достигательных ценностей. Понятнее стало и то, что весьма своеобразное отношение россиян к государству и демократии связано не с их антидемократизмом как таковым (на уровне ценностей), а с существованием в общественном сознании особой модели взаимоотношений личности, общества и государства, поддерживаемой исторически сформировавшейся системой норм, закреплённых в культуре. Видимо, эти нормы, судя по их устойчивости, являются своего рода «несущим каркасом» нормативно-ценностной составляющей российской культуры в целом. Тем не менее, как я уже отмечала в первой части доклада, по крайней мере в последние 15 лет идет достаточно быстрое размывание основ легитимности этой модели, на микроуровне «подпитывающееся» к тому же спецификой ценностей россиян, о стихийном анархизме которых я также упоминала.

Кроме того, данные исследования по хфстедовой методике свидетельствуют о том, что в российском обществе происходит своего рода «культурный дрейф». В ходе этого дрейфа Россия будет сближаться со странами Запада, прежде всего за счет роста достигательных установок и индивидуализма, по которым она от них до сих пор сильно отстает. Более точно вектор и границы этого движения ясны при взгляде на место на ментальной карте мира двух полярных пар кластеров — «последовательных традиционалистов» и «традиционалистов-этакратов», с одной стороны, и «российских постмодернистов» и «российских модернистов» — с другой (рис. 12).

Как видим, все рассматриваемые кластеры, при весьма значительных различиях между собой, остаются в верхней части многомерного пространства и сохраняют свою культурную уникальность. Однако вектор движения от «последовательных традиционалистов» к «российским модернистам» ведет все-таки ко все большему смещению в правую часть пространства, где концентрируются страны западной культуры.

Все вышесказанное позволяет сделать вывод, что процессы социокультурной модернизации протекают в России не так, как они протекали в странах классической европейской модели развития. Вероятнее всего, разложение традиционно существовавших в России нормативно-ценностных систем вообще никогда не приведет в ней к массовому принятию традиционных для западной культуры норм и ценностей, сформировав альтернативные модели *modern man*, которые нельзя рассматривать просто как переходные. Можно предположить

не меняют этой картины. Более того, если говорить об их показателях по шкале «маскулинность», то они составляют 42 и 50 баллов, что в первом случае соответствует показателям Испании и Перу (42 балла), а во втором — Пакистана, Малайзии, Австралии и Канады (50–52 балла).



также, что на этом своеобразии сказываются не только уникальные культурные особенности, связанные с историей, религией и другими факторами, но и иная, нежели это было характерно для XIX и XX веков, траектория экономического развития России.

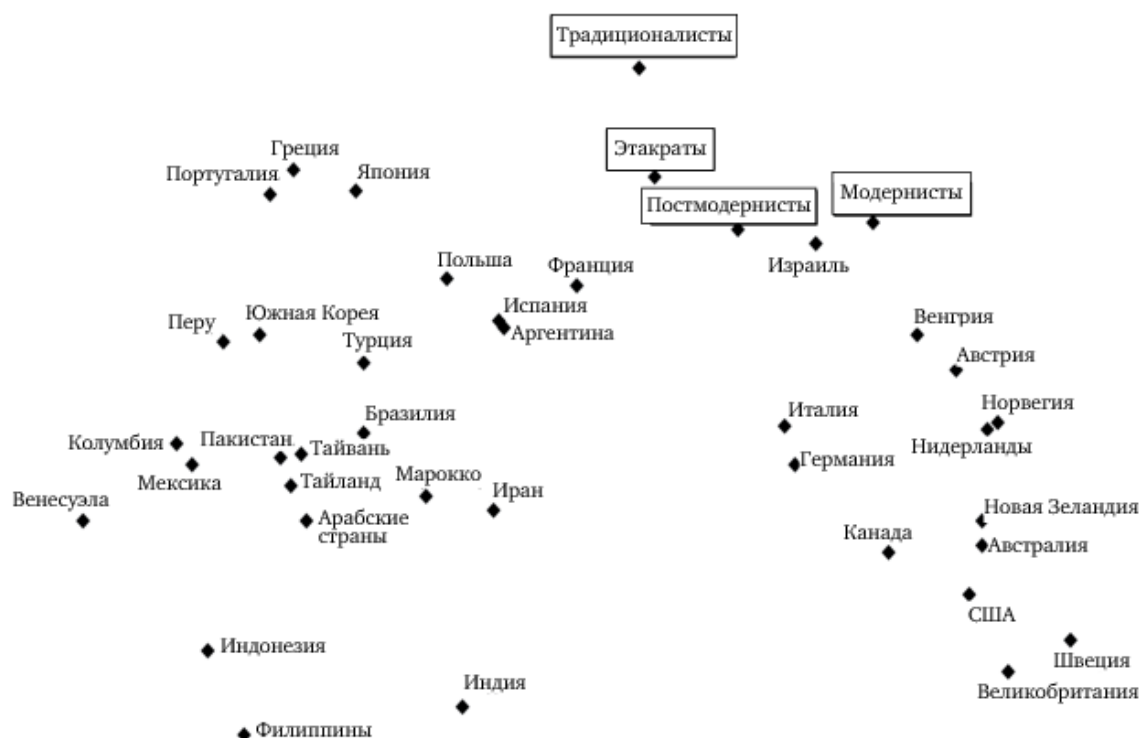


Рисунок 12. Место различных кластеров на ментальной карте мира

Сегодня в так называемых развитых странах на смену индустриализации и урбанизации пришли активное развитие третичного (связанного с производством и воспроизводством человека как важнейшего компонента современных производительных сил) и четвертичного (связанного с производством и циркулированием информации) секторов экономики, предполагающих массовое формирование среднего класса. В России же вот уже порядка 30 лет эти сектора не только не растут, но скорее даже сокращаются. Стагнация характеризует уже 30 лет и процессы урбанизации. Причем, скорее всего, это не чисто российская особенность — не случайно в последние годы все больше говорят о неомодернизационном подходе, предполагающем множественность не только путей, но и результатов модернизационного процесса.

А это значит, что на российском примере можно выделить, видимо, очень важную для понимания процессов культурных изменений в процессе модернизации обществ в XXI веке закономерность. Отсутствие объективных экономических предпосылок для социокультурной модернизации, которые выглядят сегодня несколько иначе, чем в XVIII–XIX веках, может вызывать в модернизирующихся обществах в ходе экономического роста вместо постепенной смены норм и ценностей традиционного общества нормами и ценностями обществ классического «западного» модерна формирование каких-то иных культурных моделей или же состояние длительной социальной аномии. Возможно даже, что именно эти принципиально новые модели и станут определять будущее не только России, но и целых ареалов мира в XXI веке.



Приложение. Особенности нормативно-ценностных систем различных кластеров (%)<sup>22</sup>

Переменные	Кластеры						
	Последовательные традиционалисты	Традиционалисты-этакраты	Разочаровавшиеся традиционалисты	Немодернисты	Протомодернисты	Российские постмодернисты	Российские модернисты
Убеждение в необходимости превалирования плановых, а не рыночных начал в российской экономике	82	73	72	58	45	47	30
Убеждение, что государство должно обеспечивать полное равенство всех граждан	59	32	31	48	27	30	12
Выбор в пользу общества индивидуальной свободы, а не социального равенства	13	22	22	22	12	62	70
Убеждение, что уважение к традициям и следование привычному важнее инициативности и поиска нового	82	50	71	64	69	23	48
Убеждение, что конкуренция вредна	69	18	28	29	16	9	15
Установка на то, чтобы жить как все, а не выделяться среди других	82	62	41	72	51	14	28
Убеждение, что материальное благополучие важнее, чем свобода	40	58	44	44	75	19	36
Убеждение, что чего-то добиться можно лишь действуя сообща, а не рассчитывая только на свои силы	52	48	60	46	74	35	53
Убеждение, что перемены в нашем обществе надо проводить «сверху», а не «снизу»	69	84	53	77	46	60	57
Успех — результат везения и связей, а не упорного труда	41	60	62	39	44	45	57
Выбор в альтернативе «интересная работа» — «высокая зарплата» в пользу зарплат	44	62	42	62	58	23	40
Убеждение, что материальное положение человека зависит от ситуации в стране, а не от него самого	66	62	64	47	54	47	34
Убеждение, что равенство доходов важнее, чем равенство возможностей	46	38	43	48	29	25	31
Уверенность, что без помощи государства они не выживут	72	66	66	68	59	58	33
Убеждение, что нужно приспосабливаться к реальности, а не бороться за свои права	69	60	48	39	34	27	44
Убеждение, что все перемены к худшему	80	43	36	52	36	17	31
Негативное отношение к приезжим	60	68	36	61	71	76	47
Негативное отношение к Европейскому Союзу	49	57	32	38	48	42	31
Негативное отношение к Западу	59	72	33	54	58	49	37
Негативное отношение к Азии	61	48	41	57	70	64	40
Негативное отношение к модернизации	48	22	37	20	16	10	22
Негативное отношение к различиям	57	57	29	43	51	31	33
Негативное отношение к риску	58	58	33	48	60	34	45
Негативное отношение к глобализации	66	63	53	48	83	44	38
Негативное отношение к индивидуализму	45	51	38	28	82	11	22
Негативное отношение к демократии	56	31	22	20	10	17	16
Согласие с суждением «Индивидуализм, либерализм и западная демократия представляют собой ценности, которые россиянам не подходят. Для России важны чувство общности, коллективизм и жестко управляемое государство»	78	75	33	26	42	32	43

<sup>22</sup> Указана доля выбравших соответствующий ответ в рамках того или иного вопроса. Фоном выделены те варианты ответов, которые набрали в данном кластере свыше двух третей поддержки или менее одной трети, т.е. ответы, где прослеживалось отчетливое доминирование соответствующих взглядов в кластере.

Переменные	Кластеры						
	Последовательные традиционалисты	Традиционалисты-этакраты	Разочаровавшиеся традиционалисты	Немодернисты	Протомодернисты	Российские постмодернисты	Российские модернисты
Согласие с невозможностью согласовать интересы всех групп общества	76	78	21	45	74	78	69
Убеждение, что роль оппозиции в обществе заключается в помощи правительству	69	77	23	19	54	69	60
Согласие с суждением «Всегда и во всем следует соблюдать букву закона, даже если закон уже устарел или не вполне соответствует сегодняшним реальностям»	62	48	15	48	52	34	43
Согласие с тем, что государство всегда должно отстаивать интересы всего народа перед интересами отдельной личности	62	71	25	77	41	67	46
Согласие с тем, что законы надо соблюдать только если это делают и представители власти	76	58	25	78	83	62	52
Согласие с тем, что каждый гражданин в любой ситуации имеет право отстаивать свои интересы при помощи забастовок и демонстраций	67	41	23	71	55	63	69
Согласие с суждением «Настоящая демократия невозможна без политической оппозиции»	62	50	20	22	85	60	62
Согласие с тем, что правительство должно иметь возможность прямого влияния на правосудие, если этого требуют интересы государства	47	37	15	42	28	46	42
Согласие с тем, что не так важно, соответствует что-либо закону или нет — главное, чтобы это было справедливо	49	19	13	62	51	45	46
Согласие с тем, что каждый человек должен иметь право отстаивать свое мнение даже в том случае, если большинство придерживается иного мнения	83	54	24	88	88	89	72
Согласие с тем, что если пресса нарушает интересы государства, ее свободу следует ограничить	34	42	12	40	27	31	39
Убеждение, что природные богатства страны могут принадлежать кому-то кроме народа и государства	14	6	10	13	3	7	70
Убеждение, что хорошие руководители для России важнее, чем хорошие законы	37	86	39	74	21	41	47

Игорь Клямкин:

У меня есть ряд вопросов к докладчику. Первый из них касается представленной в докладе ментальной карты. На ней Россия располагается вблизи стран западного культурного ареала, но при этом находится над ним. Что это за место такое — рядом и вверху? Обращает на себя внимание и то, что Россия оказалась на карте около Венгрии и Израиля. Надо ли понимать это так, что венгры и израильтяне ментально к россиянам ближе всех? Если да, то получается, что при одной и той же ментальности могут иметь место разные политические системы. В отличие от России, в Венгрии и Израиле они, как известно, демократические...

Наталья Тихонова:

На карте представлены данные, полученные по методике Хофстеда. Изначально она разрабатывалась для анализа производственной, организационной культуры, будучи с политическими системами связанной очень слабо. Предполагается,

однако, что такие «отлавливаемые» в ней нюансы, как отношение к иерархизированности власти («дистанция власти»), успеху, понятности правил деятельности и индивидуализму, характеризуют важные стороны различных культур как таковых и разных типов организационных культур в частности. Поэтому многие распространяют хофстедовскую методiku на анализ особенностей культуры той или иной страны в целом, но лишь в той части этой культуры, которая с политикой и политическим устройством напрямую не связана. Вот и оказалась Россия на ментальной карте рядом с такими демократическими странами, как Израиль и Венгрия. В случае с Израилем, который к ней ближе всего, случилось, возможно, то, что в нем очень много выходцев с постсоветского пространства.

Теперь о том, почему Россия находится на карте вверху. Дело в том, что обычно хофстедовские индексы графически представляются «двумерками», когда из четырех шкал, на основе которых определяются культурные характеристики страны, берутся две, и дальше соответствующие показатели по этим шкалам откладываются на двух осях графика. Но в данном случае был применен нетрадиционный метод обработки данных, полученных по этой методике: чтобы учесть показатели сразу всех четырех шкал, была проведена процедура многомерного шкалирования. Поэтому верх и низ имеют на этой карте такое же условное значение, как верх и низ, когда мы смотрим на звезду в космосе. Там нет ни верха, ни низа, это какое-то абстрактное пространство. Здесь значимо другое — то, что Россия стоит в этом пространстве *особняком по отношению ко всем странам мира*. Если говорить о конкретных количественных показателях в баллах, то это проявляется не только в том, что у нее по каждой шкале своеобразные показатели и что каждый раз ее соседями по различным шкалам оказываются разные страны, но и в том, что и соотношения показателей шкал в ней очень сильно отличаются от их соотношения в других странах.

Например, в стране, которая будет близка к России по показателям дистанции власти, может оказаться, что отношение ее показателей по шкале «индивидуализм» к аналогичным показателям в России будет 1:2. А в другой стране, которая тоже будет близка к России по показателям дистанции власти, оно будет 2:1, т.е. прямо противоположное. Это и значит, что Россия характеризуется не только спецификой баллов, но и спецификой соотношения показателей по разным шкалам. И хотя напрямую к политике эти шкалы никакого отношения не имеют, игнорировать их при анализе политической ситуации в России нельзя. Ведь политика и отношение к ней и ее институтам проистекают из более глубокого пласта культуры, и не случайно ареалы стран западной и не западной культур, как хорошо видно на ментальной карте, объединяются в два четких кластера. Россия же находится вне того и другого кластера. В содержательном плане ключевым, с точки зрения выводов, является именно это.

Игорь Клямкин:

Мы погружаемся в вопросы методики глубже, чем хотелось бы. Но, учитывая характер доклада, нам, наверное, от этого не уйти. А то, что Россия — страна ментального одиночества, очень даже интересно.

Алексей Давыдов:

Не могли бы вы повторить, какие шкалы используются в методике Хофстеда?

Наталья Тихонова:

Повторю, хотя это можно посмотреть и в докладе. Хофстед использует четыре шкалы. Одна связана с отношением к власти и неравномерности ее распределения в производственном коллективе. Впоследствии, как я уже сказала, отношение к неравномерности распределения власти в коллективе стало распространяться многими исследователями и на отношение к неравномерности распределения власти в обществе. Вторая шкала связана с тем, что сам Хофстед называет «индивидуализмом», хотя это не совсем то, что под индивидуализмом понимается в русской традиции. Это скорее значимость для индивида удобств и комфорта. Третья шкала — «маскулинность», которая строится на соотношении в культуре представлений о необходимости сотрудничества, взаимопомощи, солидарности и/или значимости достижений и успеха даже в ущерб интересам других людей. Последняя шкала — «избегание неопределенности», которая показывает, насколько в рамках данной культуры выражен запрос на четкие, понятные и реализуемые правила игры, по которым приходится жить.

Кстати, именно на показателях этой последней шкалы сильнее всего сказываются не фундаментальные характеристики культуры, а текущая ситуация в стране. И если в России эти показатели очень высоки, то, думаю, потому, что в последние два десятилетия «правила игры» в ней очень часто менялись. К тому же формальные правила здесь постоянно приходили и приходят в противоречие с правилами неформальными, что еще больше усиливает запрос на ясность в этой сфере. Так что показатели по данной шкале для России, видимо, не столько базовая характеристика культуры, сколько отражение текущей ситуации.

Игорь Клямкин:

Но если первая шкала характеризует отношение к неравномерности распределения власти в обществе, то почему она не позволяет судить об отношении людей и к вопросам политики и политического устройства?

Наталья Тихонова:

Позволяет, но с существенными ограничениями. Судя по этому показателю, в российской культуре есть все предпосылки для демократии. Например, в США, не говоря уже о странах третьего мира, показатели толерантности к неравномерному распределению власти и ее иерархизированности более высокие, чем в России. Но речь в данном случае идет не об отношении к определенной системе организации власти, предполагающей или отрицающей оппозицию, право высказывать свое мнение, демократические свободы, а к базовому принципу распределения власти в обществе: оправданно ли, что власть сосредоточена в нем неравномерно, или же нет?

Евгений Ясин:

Все-таки надо, по-моему, не забывать о том, что Хофстед проводил свои исследования в корпорации. Он изучал отношение людей к производственному начальству...

Наталья Тихонова:

Изначально при исследовании организационной культуры в разных странах речь шла именно о корпорациях. Но сейчас, повторю еще раз, под этим показателем имеется в виду отношение к неравномерности распределения власти в обществе в целом.

Евгений Ясин:

Не очень все же понятно тогда, что именно данный показатель выражает применительно к России...

Игорь Клямкин:

Следующий мой вопрос навеян выводом Натальи Евгеньевны о «незападности» русской культуры, сделанным на основе полученных ею эмпирических данных. В свое время по заказу «Либеральной миссии» были проведены два исследования российских элит среднего ранга. Одно из них выполнял «Левада-центр», а другое — Михаил Николаевич Афанасьев. Авторы обоих исследований интересовало, помимо прочего, и отношение респондентов к западным ценностям и институтам. Но у левадовцев слово «Запад» и слова, от него производные, присутствовали в вопросах анкеты, а у Афанасьева их не было. И во втором случае российская элита предстала намного более «западнической», чем в первом.

Вы же предпочитаете именно первый вариант, спрашивая людей об их отношении к западному индивидуализму, западной демократии и Западу вообще. И ответы получаете преимущественно негативные. Но не есть ли это реакция на слова, перегруженные нашими СМИ отрицательными идеологическими и политическими смыслами?

Наталья Тихонова:

Я не говорю о «незападности» русской культуры, я говорю лишь о ее самобытности. Но если речь идет об отношении к «западным ценностям» вообще, то я как раз старалась показать, что картина по России весьма неоднородная. Есть разные мировоззренческие группы, с формально выделяемыми социальными группами не совпадающие, которые очень по-разному относятся к этим ценностям. Если одни их полностью отрицают, то другие в большей или меньшей степени какие-то из этих ценностей принимают.

Что касается самого термина «Запад», то он и в самом деле вызывает негативную реакцию, и в докладе я это отметила. Даже в двух мировоззренческих кластерах, которые я характеризую как модернистские и где базовые ценности западной культуры представлены достаточно четко, «Запад» вызывает по меньшей мере скепсис. Но дело все же не только в термине. Безотносительно к нему плохо воспринимаются и все те ценности западной культуры, которые связаны с моделью организации политической власти, с соответствующей этой модели ролью оппозиции, многопартийности и т.д.

Игорь Клямкин:

В таком случае хочу уточнить для себя некоторые моменты, касающиеся того, как вы выясняете позиции респондентов относительно предпочитаемой ими модели организации политической власти. Вы, скажем, делаете вывод о самобытности в данном отношении русской культуры на основании солидарности большинства опрошенных с тезисом, что «государство всегда должно отстаивать интересы всего народа перед интересами отдельной личности». Однако этот тезис можно ведь трактовать не только в традиционалистском или советском, но и в западном смысле, т.е. в смысле ценности общего блага, по отношению к частным интересам приоритетного. Но если данная формулировка нагружается даже исключительно «самобытным» значением, то хотелось бы знать и реакцию на формулировку альтернативную, акцентирующую приоритет личности. Однако такая формулировка респондентам предложена не была.

То же самое можно сказать о тезисе (также нашедшем широкую поддержку), согласно которому «роль оппозиции в обществе заключается в помощи правительству». Альтернатива этой «самобытной» позиции респондентам опять-таки не предлагается. О том, как они относятся к тому, что оппозиция должна быть конкурентом власти и бороться за власть, их не спрашивают. Между тем практика социологических опросов показывает, что при выборе между двумя альтернативными позициями результаты получаются существенно иными, чем при декларировании согласия либо несогласия с одной позицией. И я не уверен, что в выделенных вами модернистских кластерах при возможности такого выбора сохранилось бы большинство, видящее в политической оппозиции помощника правительства. Как вы полагаете, не искажает ли безальтернативный характер ключевых вопросов полученную в ходе исследования картину реальности?

Наталья Тихонова:

Логика доклада вовсе не в том, чтобы последовательно описать результаты опроса, следуя формулировкам вопросов конкретной анкеты. Внутренняя логика и замысел его совершенно иные. В нем описана модель нормативно-ценностных систем россиян в части взаимоотношений личности, общества и государства, которую я реконструировала по итогам примерно 20 исследований, проводившихся в течение последних 15 лет. То есть в докладе представлены не ответы на конкретные вопросы, но сама эта модель, а отдельные эмпирические данные используются лишь для иллюстрации тех или иных сторон данной модели и моих выводов. И эти выводы конечно же делаются далеко не только на основе приведенных в тексте данных, они делаются на основе гораздо большего их объема. Причем при их интерпретации мной учитывались и динамика соответствующих показателей, и связь их с другими характеристиками респондентов, которые выбирали эти ответы, и многое другое, что заведомо невозможно представить в одном докладе.

Что касается альтернативности вариантов ответов, то вообще-то альтернатива была во всех вопросах. Ведь даже вариант «согласен/не согласен/затрудняюсь ответить» — это альтернативные возможности ответа. Разумеется, в каждой анкете всегда есть блок вопросов, которые относятся, например, к политической системе, включающий в том числе и отдельные вопросы, которые полностью посвящены отношению к оппозиции (с большим количеством предложенных вариантов ответов) или к функциям государства. Но если брать все эти вопросы, да еще в динамике, то текст доклада опять же «разбух» бы до неприличия. Поэтому я эти вопросы старалась в текст доклада не брать, но при анализе ответы на них учитывала.

Стоит подчеркнуть в этой связи и то, что вопросы, служившие в тексте такого рода иллюстрациями, были выбраны не случайно и не произвольно. Процедура была следующей. За основу при анализе был выбран массив весны 2010 года. По нему были отобраны все переменные, которые относились к мировоззрению личности в части ее взаимоотношений с обществом и государством. Нормы и ценности, регулирующие внутрисемейные, дружеские, досуговые отношения, в расчет не брались. В общей совокупности получилось около 70 переменных...

Игорь Клямкин:

Насколько помню, все, что нужно, в докладе об этом уже сказано.

Наталья Тихонова:

Да, но характер ваших вопросов понуждает меня кое-что повторить. Итак, получив эти переменные, я начала смотреть с помощью методов кластеризации



и факторного анализа, какие из них значимые, а какие нет, если мы пытаемся выделить системы взглядов, а не просто зафиксировать распространенность отдельных позиций. Таких ключевых переменных, характеризующих те или иные типы мировоззрения, оказалось около 40. Именно из них и отбирались иллюстрации для выводов, содержащихся в первой части доклада, поскольку именно по ним общероссийская динамика представляла особый интерес.

Моя содержательная исследовательская задача заключалась при этом в том, чтобы максимально корректно интерпретировать полученные результаты. Ведь когда используешь математику, результат во многом зависит от того, что «запустишь» в расчет. Поэтому, чтобы получить точные результаты, надо было задать разные версии расчетов, и посмотреть, насколько устойчивы полученные результаты. То, что представлено в докладе, — это то, что устойчиво сохраняется при всех проводившихся версиях расчетов. То, о чем можно говорить, как о сложившихся системах взглядов наших сограждан.

Конечно, семь мировоззренческих кластеров, которые рассматриваются в докладе, не полностью описывают взгляды всего населения страны. Тем не менее можно уверенно утверждать, что эти семь типов нормативно-ценностных систем реально существуют в России и распространены достаточно широко, что это не математическая фикция. Понятно, что если бы выборка исследования была 10 тыс. человек, то, наверное, удалось бы выделить большее число таких нормативно-ценностных систем, остающихся нам пока неизвестными из-за малого числа или полного отсутствия их носителей в выборке.

Завершая свой затянувшийся ответ Игорю Моисеевичу, могу сказать, что если бы выводы доклада строились на отдельных вопросах, то, наверное, можно было дискутировать об их удачности и адекватности интерпретации ответов на них. Но это не формулировки отдельной анкеты. Вот уже 15 лет эти формулировки вопросов идут в опросах из года в год, и все необходимое для интерпретации ответов на них уже ясно — и кто, и почему их выбирает, и с чем это сочетается. Неудачные, «неработающие» формулировки в повторные опросы обычно не включаются. Кроме того, поскольку во второй части доклада речь идет о том, что каждая конкретная формулировка — это компонент целостной системы взглядов, поскольку видно, с чем она блокируется в составе одного фактора и какие мировоззренческие группы характеризуются распространенностью именно этих установок, то все вопросы по интерпретации отдельных позиций, по-моему, просто снимаются.

Игорь Клямкин:

После всего вами сказанного, я уже могу предположить, что вы ответите на мой последний вопрос. Но я его все же задам. В докладе говорится, что в России может быть только свой, отличный от западного, «альтернативный модерн». В чем особенность такого модерна?

Наталья Тихонова:

Он «альтернативный», потому что не соответствует классическому, западному опыту формирования сознания модерна и характеризуется по отношению к нему определенной спецификой, о которой говорится в докладе. И он именно «модерн», так как, помимо политических взглядов, есть все-таки некие общие характеристики, традиционно ассоциируемые именно с сознанием обществ модерна, приходящих на смену обществам традиционным. Эти характеристики совершенно логично вытекают из новых принципов организации жизни, форми-

рующихся при переходе от традиционного общества к индустриальному. В России, судя по эмпирическим данным, практически все эти характеристики уже встречаются. И все те россияне, кто в большей степени перешел к урбанизированному образу жизни и характеризуется тем же, например, типом занятости, что и жители Соединенных Штатов или Германии в 1920–1930-е годы, демонстрируют те же самые характеристики.

Но чего они не демонстрируют, так это тех же взглядов на политическую жизнь общества и роль государства в его развитии. А поскольку именно с политической демократией у нас ассоциируется западная модель развития, то получается, что российский модерн есть, но он не западный, а какой-то альтернативный. И когда я говорю о двух мировоззренческих кластерах как о носителях сознания «альтернативного модерна», то подчеркиваю тем самым, что, в отличие от большинства населения России, они уже модернисты, а не традиционалисты, но совсем не такие, как жители Штатов или западноевропейцы. И даже если их станет в России большинство, то мы получим другой тип общества, нежели сегодня, но это будет совсем не то общество и не тот модерн, о котором все время пишут, говорят и которого ждут сторонники западного пути развития.

Игорь Яковенко:

Вот, например, общество, которое создал Муссолини, — это, безусловно, тоже модерн. И он был альтернативен классическому модерну западного типа. В России будет, если судить по вашим данным, нечто похожее?

Наталья Тихонова:

Я думаю, что российский модерн отличается от него рядом особенностей, но это тоже разновидность альтернативного модерна.

Эмиль Паин:

Вопрос возник у меня буквально только что. Ваши выводы, как вы разъяснили, не опираются непосредственно на цифровые данные, а цифры используются в качестве иллюстрации. Но это ведет к субъективизму интерпретации. Почему из возможных методик типологизации вы выбрали хофстедовскую — самую нетрадиционную и предполагающую наибольшее количество интерпретаций, а не методику Шварца или Инглхарта? При использовании их методик Россия отнюдь не выглядит столь уникальным явлением, как при использовании методики Хофстеда. Поскольку весь мой пафос на нашем семинаре основан на непонимании этой уникальности, то я и спрашиваю: почему была выбрана именно хофстедовская методика типологизации культур?

Наталья Тихонова:

Начну с субъективизма интерпретации. Такой субъективизм неизбежен в любых исследованиях социума. А главный способ его преодоления — проверка, насколько устойчивы цифры на временных рядах, на разных выборках, при использовании разных методик. Если выявленная тенденция или закономерность устойчива, то мы можем говорить о том, что зафиксировали определенные особенности объективной реальности. Например, в моем докладе на рисунке 2 показана динамика отношения россиян к закону на временных рядах, которые насчитывают 6–7 точек по разным показателям. По некоторым из них число таких точек доходит до 15. И когда ты видишь эти ряды, становится понятно, устойчива та или иная характеристика или нет. Когда ты видишь, что определенное

отношение к закону встречается у одних и тех же людей, т.е. таковы особенности их взглядов, когда видишь, кто эти люди и что еще их характеризует, то ты можешь глубже понять, что же за этим отношением стоит.

Игорь Клямкин:

Боюсь, что коллеги не уловили, что это за «временные ряды» и «точки»...

Наталья Тихонова:

Речь идет о временных точках замера и построенных на их основе рядах. Например, точки 1995 года, 1998-го, 2000-го... За период 1995–2010 годов разные вопросы входили в разное число исследований — некоторые шесть раз, а некоторые и 15, и тогда данные по ним есть за каждый год. На основании показателей за соответствующие годы и строятся временные ряды, т.е. специальный тип графика, на котором видна динамика изменений (рост, падение, колебания, неизменность) за соответствующий период.

Возвращаясь же к вопросу о субъективизме интерпретации, могу сказать, что он, бесспорно, есть, но я его оцениваю как умеренный и приемлемый. Тем более что мои итоговые выводы во многом сопоставимы с выводами, которые получала группа Лапина по своим массивам и своим методикам, или которые получали Магун с Рудневым на основе данных ESS и шварцевской методики. Например, в том, что относится к установкам на жизненный успех в ущерб сотрудничеству.

В этой связи несколько слов о методике Шварца и о том, как с ней соотносится текст моего доклада. Методика Шварца относится к межличностным отношениям, т.е. к тому, как некто ведет себя среди ближайшего окружения, в среде родственников, знакомых, друзей, что для него важно в отношениях с ними, а что — неважно. Я смотрела этот блок норм и ценностей, но в докладе его практически не использовала. В докладе в центре внимания другие вопросы, связанные с представлениями о взаимоотношениях в системе «личность — общество — государство».

Что касается инглхартовской методики, то она связана с оценкой взаимодействия ценностей и экономического развития: как по мере перехода к индустриальной модели развития и далее эволюционируют ценности. Это корреспондируется с тем, что я называю «социокультурной модернизацией», но не жестко с ней связано. Потому что экономическая модернизация, индустриализация и даже рост численности городского населения могут успешно пройти, но нормы и ценности, которые характерны для потомственного городского населения, при этом не сформироваться. Именно такая ситуация характерна для России, где половина населения живет в малых городах и селах и где еще 60–70 лет назад большинство населения вообще были сельскими жителями.

То есть я хочу сказать, что я использую данные других исследовательских групп для контроля тех выводов, которые делаю. Но я делаю их на основе использования собственных методик и иных массивов данных, которые позволяют мне получать новые и, на мой взгляд, весьма нетривиальные результаты. Не является для моего исследования основной и хофстедовская методика. Просто блок вопросов, на которых она строится, был запущен в том же вопроснике, что и вопросы, на которых я строила свой анализ, и потому можно было использовать возможности этой методики как контрольные. Вот я ее и использовала, хотя и не как основу, а как способ контроля правильности сделанных выводов.

Эмиль Паин:

На мой взгляд, при использовании методики Хофстеда трудно говорить о содержательной трактовке модернизации. Данная методика для этого слишком абстрактна. Как вы, кстати, понимаете саму модернизацию?

Наталья Тихонова:

Говоря о данных по Хофстеду, я ни разу не использовала слово «модернизация». Потому что это действительно разные плоскости анализа. Если же говорить о понятии «модернизация», то, судя по вашим работам, мы, употребляя это слово, имеем в виду одно и то же. Я, как и вы, тоже сторонник неомодернизационного подхода, когда допускается множественность путей перехода от обществ традиционного типа к обществам модерна. Речь идет не просто об одной альтернативной версии модерна, в данном случае российской. Я убеждена, что если посмотреть повнимательнее на то, что происходит в других странах, которые принято относить к развивающимся, к мировой полупериферии и периферии, то мы зафиксируем и другие его версии.

Евгений Ясин:

Я хочу заступиться за Хофстеда. Его методика выявляет признаки, которые корреспондируются с продвинутой, продуктивной культурой. Или, что то же самое, с культурой европейской. Скажем, что такое дистанция власти? Это показатель отношения человека к иерархии и его социального поведения: он может быть настроен на выполнение указаний начальства, а может — на собственное участие в принятии решений. Или возьмем показатель отношения к неопределенности. Признание ее желательности — это показатель склонности к риску, наличия предпринимательского духа. А если вы не склонны к риску, то ваша культура не есть продуктивная...

Игорь Яковенко:

Когда человек спрыгивает с подножки трамвая, — это риск или не риск?

Эмиль Паин:

В том-то и дело, что при использовании хофстедовской методики нельзя отличить риск такого «спрыгивания» или, скажем, пребывания на египетском курорте во время гражданской войны от риска предпринимательского, инвестиционного. Эта методика не дает основания для их разграничения. Она фиксирует приверженность к риску того и другого типа, к риску вообще. Никакого предпринимательского духа вы с ее помощью не выявите.

Наталья Тихонова:

Чтобы интерпретировать изменения в культуре — в том числе и связанные с ее продуктивностью, мы должны выбрать какую-то макросоциальную теорию. Одна из них — теория модернизации, когда последняя понимается не как процесс любого улучшения, а в рамках тех подходов, которые уже около полутора столетий успешно разрабатываются в общественных науках. Специально говорю «полутора столетий», потому что в моем понимании концепция модернизации началась с Тенниса, Маркса и других, а отнюдь не с американских функционалистов. И для разных этапов развития общества в соответствии с этой концепцией продуктивными будут разные культуры.

Я, например, не уверена, что особенности американской культуры позволят ей быть конкурентоспособной в информационном обществе, хотя она была очень продуктивной последние 100–150 лет. И тезис о большей продуктивности сегодня для России именно западной культуры — это я Евгению Григорьевичу отвечаю — сам по себе отнюдь не очевиден. Ведь развивающиеся страны не имеют возможности расширять третичный и четвертичный сектора экономики, для развития которых так полезны были особенности западной культуры. Потому что в рамках глобального разделения труда основные позиции в этих секторах уже захвачены другими. Значит, у них по-другому пойдет формирование социальной структуры, у них будет другой численности средний класс, будут другие идеалы, они будут продуцировать другие модели политического развития.

Игорь Яковенко:

Надо еще понять, что мы вкладываем в понятие «продуктивность».

Наталья Тихонова:

Верно. Ведь даже если цель у нас — обеспечить экономический рост максимальными темпами и занять наиболее перспективные позиции в глобальной экономике, то мы должны понять, что именно мы как ключевой критерий успешности выбираем в дальнейшем экономическом развитии. В зависимости от этого нам нужен разный набор культурных характеристик, разная численность населения вообще и разных социальных и профессиональных групп в частности. Так, инициативность — качество, которое широко было востребовано на этапе перехода к постиндустриальному развитию в западных странах. Но если в глобальной экономике за Россией закрепится роль фабрики, то инициативность населения только снизит нашу конкурентоспособность, так как для рядового работника на фабрике нужна не инициативность, а дисциплинированность (китайская модель). Инициативность же нужна только в третичных и четвертичных секторах.

Итак, сначала нужно понять, какую мы будем исполнять роль в глобальной экономике и, соответственно, какую ставить перед собой экономическую цель, а потом уж смотреть, какая нам под нее нужна культура. Или наоборот — посмотреть на тип имеющейся культуры и под нее выбирать цель. Это если говорить про продуктивность.

Что касается толерантности к неравномерному распределению власти, то этот показатель, как я уже говорила, у нас даже ниже, чем в США и многих развитых странах. При этом, в отличие от Штатов, у нас, признавая неравномерность распределения власти, относятся к этому «пофигистски». Типичная позиция россиянина: «Мало ли что начальник приказывает, я буду выполнять только те приказы, с которыми согласен, а то мало ли какую глупость он прикажет». И это действительно низкая дистанция власти, низкая степень терпимости к ее неравномерному распределению, специфически проявляющаяся в упомянутом феномене «пофигизма»: ты признаешь, что он начальник и власть формально принадлежит ему, но совершенно не готов выполнять его распоряжения, т.е. как бы перераспределяешь эту власть вопреки формальным правилам в свою пользу. Поэтому отнюдь не случайно, что по данному показателю мы находимся ниже, чем подавляющее большинство стран, в том числе и европейских, кроме скандинавов.

Игорь Клямкин:

По поводу третичного и четвертичного секторов давайте уточним. Этот поезд, как я вас понял, от нас уже ушел. Следовательно, наш «альтернативный модерн» обречен оставаться модерном индустриального типа?

Наталья Тихонова:

С точки зрения развития индустриальной экономики, наши позиции в мире будут не самые сильные. Китайцы обгонят нас достаточно быстро. Наша сильная сторона, судя по национальной культуре, — это четвертичный сектор. Наша нестандартность мышления, инициативность, образованность как культурная норма — они как раз позволяют занять место в этом типе экономики. Но место России в глобальной экономике пока зависит больше не от культуры населения, а от того, куда пойдут инвестиции, как позиционирует Россию руководство страны и как выстроено управление в ней. То, что происходит со Сколково, — это, конечно, слезы. Давно известно, как формируются инновационные кластеры, и то, что там происходит, идет вразрез с теорией и мировым опытом.

Мне кажется, что скоро станет понятно, окончательно ли упущены все шансы хоть где-то занять выигрышные позиции или нет. Для того чтобы сдвиги в России в контексте модернизационной концепции произошли, необходимо набрать достаточное число «модернистов». Для этого нужно несколько лет — по нашим расчетам, это произойдет в районе 2020–2025 годов. То, что численность сельского населения не сокращается, в данном отношении не важно, так как ключевой момент — доля модернистов среди горожан. Тогда можно будет и в политике ожидать подвижек, но не в плане прямой ретрансляции западной модели.

Игорь Клямкин:

Раз уж вы упомянули Тенниса, то в каком социокультурном пространстве между общиной и обществом мы сейчас находимся? А по типологии Дюркгейма что мы имеем — аномию или солидарность? И к чему движемся?

Наталья Тихонова:

Безусловно, Россия по типу нормативно-ценностных систем населения, если следовать классификации Тенниса, еще община, но быстро разлагающаяся. В ней есть группы, в сознании и поведении которых сохраняются нормы и ценности общинности, но эти нормы уже не получают подтверждения своей полезности на практике, и начинает развиваться аномия. Есть варианты, когда нормы общества, а не общины возникают как нормы сознания. Есть варианты, когда сознание это доходит до реализации соответствующих норм в определенных поведенческих практиках. Да, последнее в России пока распространено сравнительно слабо, но если такие люди фиксируются как устойчивая группа на выборах в пределах 2000 человек, то понятно, что этот тип сознания и поведения в обществе уже ощутим.

Евгений Ясин:

Простите, я не в курсе, о каких типах сознания и поведения идет речь.

Игорь Клямкин:

Есть два типа коллективности. Одна — естественная общинная, вторая — возникающая по договору, по добровольному соглашению.

Наталья Тихонова:

Например, есть вариант, что ты должен помогать ближнему просто потому, что он — твой сосед. И есть другой вариант: я хочу помогать не тому, кому положено помогать по традиции, а тем, кто, на мой личный взгляд, нуждается в помощи.



И я хочу при этом иметь возможность проконтролировать, как потрачены мои деньги. Поэтому мы создаем инициативную группу, собираем деньги, в Интернете вывешиваем расходование средств. Это одна и та же потребность, работающая на одну и ту же функцию, на формирование общественной солидарности, но работающая в разных типах обществ. В первом случае, по Теннису, это будет община, во втором — общность. Их характеризуют разные типы сознания. Если же говорить о коллективной аномии и солидарности, то солидарность может быть стихийная, а может быть сознательная, когда мы совместно признаем легитимность законов, регламентирующих наше бытие.

Надо сказать, что в России эти типы сознания и поведения очень четко локализованы. Есть определенные типы поселений, которые можно охарактеризовать как общность, а есть и типы поселений как формы общинности. Даже не все областные центры демонстрируют нам новые формы солидарности, хотя они наиболее продвинуты в данном отношении. Москву я не беру — это традиционалистский, фундаменталистский город. Он скорее тяготеет по нормативно-ценностным системам к поселкам городского типа — может быть, за счет большого числа мигрантов и селекции их по определенному типу личности.

Евгений Ясин:

В 1990 году такое тоже было в Москве?

Наталья Тихонова:

Да, потому что это всегда был чиновничий город. Ехали сюда за определенной моделью жизни: благополучной, относительно спокойной, комфортабельной. Те, кто хотел «длинный рубль», ехали на Север и Дальний Восток; те, кто руководствовался постмодернистскими ценностями, ехали в новосибирский Академгородок. То есть тогда тоже селекция была в ходе миграции по типам личности. Некоторые регионы до сих пор отличаются по распространенности в них тех или иных ценностей, например, материального благополучия или самореализации, так как у них разная история — и давняя, и недавняя.

Так, северо-запад России в большей степени характеризуется установками на самореализацию — там никогда не было барщины, там оброк был. Плавильный миграционный котел, который последние сто лет наблюдается, во многом уже это изменил, но все-таки этот регион в данном отношении выделяется и сегодня. Есть регионы, где главное — деньги. Таков Дальний Восток. Есть регионы, где главное — быть большим начальником. Такова Южная Россия. Это исторически сложилось в разные эпохи.

Евгений Ясин:

Я в свое время приехал в Москву за творческой работой.

Наталья Тихонова:

Москве с вами повезло, но таких людей в ней меньшинство.

Игорь Клямкин:

Спасибо, Наталья Евгеньевна, за ваши разъяснения. Не знаю, как другим, но мне после них многое в вашем докладе стало понятнее. Слово для выступления первым просил Эмиль Паин.

Эмиль Паин:

«В сознании русского этнического большинства сочетаются две взаимоисключающие идеи: имперская идея о необходимости удержания любыми средствами великой и неделимой страны и идея националистическая, выраженная в лозунге „Долой Кавказ!“»

Мы с Натальей Евгеньевной не раз демонстрировали на нашем семинаре совпадающие или очень близкие взгляды. Прежде всего это касалось нашей общей критической оценки исторического фатализма и идей жесткой культурной предопределенности развития стран и народов, своего рода культурного детерминизма. Я даже полагаю позволительным говорить не о детерминизме, а о натурализме, переодетом в форму культурологии. Не всей, конечно, но той, которая использует слово «культура» в значении генетического кода, предопределяющего будто бы судьбу человека.

Что касается обсуждаемого сегодня доклада Тихоновой, то я позволю себе выразить сомнение относительно одной идеи, в нем содержащейся. Честно говоря, это сомнение родилось у меня еще год назад, когда я слушал выступление Натальи Евгеньевны на конференции, посвященной памяти С. Хантингтона. Дело в том, что некоторые явления, оцениваемые ею как стадийные и изменяющиеся линейно, от прошлого к будущему, могут быть, на мой взгляд, оценены либо как одновременные, либо как циклические, периодически воспроизводящиеся.

Со времен Макса Вебера считается, что традиционное мифологическое сознание в ходе исторического развития вытесняется рациональным. Однако сейчас видно, что оба вида сознания проявляются в современной России одновременно, причем незаметно, чтобы влияние мифологического сознания слабело. Например, миф о великой и позитивной роли государства может сочетаться с негативным отношением к его конкретной форме. Вот и сейчас в России заметна быстрая делигитимация нынешней власти, которая в СМИ и прежде всего в Интернете оценивается как «власть воров и жуликов». Эта оценка разделяется и либералами, и консерваторами, и скинхедами, и правозащитниками. Вместе с тем растет и упрочивается консервативный альянс, требующий не либерализации, а усиления жесткости власти, восстановления силы мифического Государства.

Александр Проханов может не любить Рамзана Кадырова, который платит ему той же монетой, но в этом они едины. Исламские фундаменталисты ненавидят фундаменталистов православных, но «ворон ворону глаз не выклюет». Традиционалисты всех мастей дружно и сплоченно защищают самодержавную власть и столь же дружно проклинаят Запад с его «пятой колонной», под которой понимаются либеральные силы. Но на этом российские парадоксы не заканчиваются.

Дело в том, что те же самые люди, которые требуют жесткой власти и «железной руки», в реальной жизни не расположены терпеть над собой какую-либо власть вообще. Поэтому управляемость в стране слабеет, что нагляднее всего проявляется в территориальном управлении. «Вертикаль власти» все больше крепится и напоминает Пизанскую башню, поскольку региональные власти имитируют послушание, но демонстрируют местничество. Тот же Кадыров клянется в преданности Кремлю и декларирует необходимость жесткого подчинения провинций центру, но в действительности сделал свою республику более независимой, чем это было при сепаратистах.

Подобное несовпадение абстрактных представлений о должном с представлениями конкретными наблюдается и в других вопросах. В сознании россиян и, прежде всего, их русского этнического большинства сочетаются две взаимо-

исключающие идеи: имперская идея о необходимости удержания любыми средствами великой и неделимой страны и идея националистическая, выраженная в лозунге «Долой Кавказ!». В лозунге, который был одним из самых популярных во время прошлогодних декабрьских событий на Манежной площади. Получается, что абстрактно значительная часть общества выступает за империю, а конкретно — против. Так сочетаются, накладываясь друг на друга, два типа сознания, которые обычно оцениваются как стадийно различные.

Скажу несколько слов и о циклических изменениях в ценностях россиян — прежде всего, опять-таки их этнического большинства. В 1990-х годах свыше  $\frac{2}{3}$  русских людей соглашались с утверждением, что «социализм завел нас в тупик», считали Запад нашим идеалом, а скинхедов и фанов — врагами. В 2000-х же годах произошла полная инверсия ценностей, изменившихся на противоположные. Однако нет никаких оснований полагать невозможным новый виток перемен в оценках. Речь идет о своего рода блуждающих стереотипах, очень сильно зависящих от СМИ, которыми эти стереотипы в первую очередь и конструируются. Поэтому они циклически колеблются, а не развиваются поступательно от «низших» к «высшим», или наоборот. Это скорее напоминает моду, которая тоже меняется циклами: узкие брюки — широкие брюки — снова узкие...

Что же касается осознанных неизменяемых ценностей, то я вижу в российском обществе последовательно нарастающее утверждение ценностей человеческой жизни, индивидуальности, комфорта. В данном отношении поступательное развитие налицо. И его можно оценивать как прогресс, если мы допускаем существование в мире исторически последовательной смены ценностей, привязанных к таким глобальным процессам, как урбанизация и стадии экономического развития.

Кстати, по моим представлениям, такого рода культурный прогресс в России значительнее, чем в некоторых странах ЕС, таких, например, как Румыния. Есть и данные, согласно которым по отдельным параметрам — скажем, по готовности к риску — Россия не отстает от Бельгии и сильно опережает не только Румынию, но также Грецию и Португалию. Об этом свидетельствуют результаты исследований, упоминающихся в докладе В. Могуна и М. Руднева. И уровень ксенофобии почти в десятке европейских стран выше, чем в России.

Игорь Яковенко:

Все наши ментальные «плюсы» надо рассматривать конкретно. Предрасположенность к риску сама по себе еще ничего не говорит о способности к деловому поведению, к ведению бизнеса. Склонность к риску может свидетельствовать о низкой стоимости жизни в нашей культуре.

Евгений Ясин:

Я так понял Эмиля Абрамовича, что не все столь уж безнадежно, как многим кажется. Вот ведь и Наталья Евгеньевна утверждает, что позитивные тенденции налицо, пусть и умеренные...

Эмиль Паин:

Да, но в России имеют место и откатные процессы. Рост влияния фундаменталистских течений в религии — как в исламе, так и в православии — ведет к фундаментализации, антимодернизации индивидуальных ценностей. Такая тенденция заметна во всем мире с конца 1970-х годов. Об этом взрыве традиционализма я подробно написал в своем докладе на нашем семинаре.

Наталья Тихонова:

То, что Эмиль Паин называете «абстрактным», — это для меня некие нормы, которые я отличаю от ценностей и установок. Нормы — это то, «как должно быть». Ценности — это «что такое хорошо и что такое плохо» и чего вообще хотелось бы, что для человека значимо. А установки — это то, чего я конкретно собираюсь добиваться. Все эти компоненты характеризуются сегодня в России разной устойчивостью. Например, родители должны заботиться о детях — это норма, она устойчива. Хорошо, когда в семье несколько детей, — это ценность. А в ответе на вопрос, собираюсь ли я их заводить или нет, содержится установка, которая меняется в зависимости от ситуации.

У нас с вами, Эмиль Абрамович, есть только один нюанс, в котором мы не сходимся. Я не очень согласна с тем, что поступательного, или линейного, развития в России не наблюдается. Если вы считаете, что абстрактные нормы меняются по моде, то мне, наоборот, кажется, что нормы — вещь очень устойчивая, и они развиваются поступательно. Самое устойчивое в нормативно-ценностной системе, регулирующей в России на микроуровне взаимоотношения в системе «личность — общество — государство», — это представление о роли государства.

Евгений Ясин:

Это наша самобытность...

Наталья Тихонова:

Увы. Все остальное меняется — что-то быстрее, что-то медленнее. Я имею в виду нормативный уровень. Этот уровень не мерит ни Шварц, ни Хофстед, ни Инглхарт. Поэтому я использовала для анализа данной проблемы другие массивы и другие методики. Ведь проблема модернизации России во многом упирается в институты. А западные институты не сочетаемы с нормами, которые доминируют в российском обществе.

Эмиль Паин:

Я, в отличие от вас, разграничиваю не нормы и ценности, а абстрактный и конкретный уровни сознания. Или, говоря иначе, сознание мифологическое и рациональное. Например, «абстрактные» инородцы (люди не русской национальности), по данным опросов, чаще воспринимаются как угроза русским, чем конкретные представители тех же народов, известные респонденту.

Игорь Яковенко:

Эмиль Абрамович, помните: «Жидов я ненавижу, но Рабинович — мой друг и прекрасный человек». Здесь общая установка сталкивается с реальным бытованием, с истиной жизни. И эти сущности между собой не связаны. Культурные установки предзаданы и не верифицируются жизненным опытом.

Евгений Ясин:

Я слушаю, и у меня создается впечатление, что сколько людей, столько и терминов. Что у одного — «норма», то у другого — «абстракция». Кстати, норма в вашем, Наталья Евгеньевна, понимании — это что? Существует ее понимание, как образца, но вы, судя по всему, толкуете ее иначе...

Наталья Тихонова:

Норма — это должное. Представление о том, как должно быть. Государство должно заботиться о гражданах — это норма. А соблюдается она или нет в реальности — это уже другой вопрос.

Эмиль Паин:

Это эмпирика.

Алексей Давыдов:

А можно еще вопрос задать? Есть ли кризис социологии сейчас? Если есть, то в чем он?

Наталья Тихонова:

В мире и в России это разные кризисы с разными причинами. Проблема кризиса в российской социологии связана с тем, что социологами себя считают все, кто не является профессионалом в других сферах. Его причина — кризис профессионализма. Людей, которые работают в социологии профессионально — пусть с разными точками зрения, но говорящих на одном языке, — очень мало. А кризис в западной социологии — это кризис отсутствия макротеории. Общество выходит на новый этап развития, но нет теории, которая могла бы адекватно описать этот этап.

Алексей Давыдов:

А почему ее нет?

Игорь Клямкин:

Алексей Платонович, умерьте, пожалуйста, вашу любознательность. У нас тема — не кризис социологии, а кризис культуры. В мире, разумеется, все как-то связано, но не все эти связи мы можем позволить себе обсуждать одновременно. Слово — Игорю Яковенко.

Игорь Яковенко:

«Если даже в России будет реализован некий „альтернативный модерн“, то это будет очередная промежуточная стадия развития — временная и неустойчивая»

Нормативно-ценностные системы, о которых пишет Наталья Евгеньевна, жестко связаны с природой ментальности. А динамика этих систем выражает процесс трансформации ментальных структур. Поэтому я бы высказался за проведение междисциплинарных эмпирических исследований и, прежде всего, за объединение исследовательских усилий социологов и культурологов. Ведь во всем, о чем говорится в докладе, есть и культурологический аспект.

Вот, скажем, речь идет об отношении россиян к закону. Как толкует его традиционное сознание, в России до сих пор доминирующее? Носитель такого сознания склонен трактовать закон, как закон *для других*. Сам, мол, я при случае могу его обойти, но тот, кто имеет дело со мной, должен закон соблюдать. Иными словами, мы сталкиваемся с ситуацией, которая к праву отношения не имеет. Здесь закон — навязанная внешними силами норма. А мое отношение к ней зависит от того, выгодна она мне в конкретной ситуации или не выгодна. В современных странах Запада все по-другому. Закон, получивший нравственную санкцию, является там безусловной нормой для всего общества. Закон — вещь универсальная. В России же этого нет, и потому важно знать, как преломляется восприятие закона именно в российской ментальности.

Что стоит, например, за всеобщим и подтверждаемым всеми социологическими службами осуждением коррупции? Отнюдь не единодушное выступление наших людей против взяток как явления. Взятка традиционализована и нормальна: «Сухая ложка рот дерет», «Не подмажешь, не поедешь». Люди возмущаются масштабом коррупции и несправедливостью ее конкретных форм. Отсюда, кстати, понятнее становится, почему так много среди них тех, кто ставит справедливость выше закона. Но что они под ней понимают?

Я не люблю русскую традиционную справедливость по целому ряду оснований. Помимо прочего, она принципиально размыта и позволяет по-разному трактовать каждую конкретную ситуацию. В русской деревне практика передельной общины имела два принципа раздела земли: на равные паи по числу едоков и по числу работников в семье. Всякий раз, когда шли переделы, начинались стычки. Существование двух разных принципов наделения земель создавало пространство для манипуляции мнением сельского схода. Тот, кто имел дополнительный ресурс, мог поставить «миру» ведро водки, в результате чего располагал зависимыми голосами, позволявшими ему «по справедливости» добиваться решения, которое его устраивало. Присутствующие помнят, наверное, и о том, как в советских поликлиниках в очередях к врачу постоянно возникали стычки относительно принципа очередности — идти по талонам или согласно живой очереди. Всегда самые горластые и беспардонные прорывались, опираясь на одно из этих оснований.

Закон по своей природе логически целостен и однозначен. Он не оставляет лазеек и сужает пространство усмотрения. Это и определяет отношение к закону. «По справедливости» есть шанс урвать то, что хочется. А по закону — следует только то, что положено.

Игорь Клямкин:

Но доля тех, кто ставит справедливость выше закона, все же постепенно снижается...

Игорь Яковенко:

Да, но таких людей в российском обществе, как сообщила нам Наталья Евгеньевна, 42%. Это очень много. Это говорит о том, сколь сильна инерция традиционализма в России.

Она, инерция эта, отчетливо проявляется и в представлениях о собственности. В докладе показано, что люди слабо различают частную и личную собственность, понимая частную собственность как традиционное владение. В их сознании живут представления о так называемой трудовой собственности, т.е. нажитой своим трудом, которая трактуется как единственная морально оправданная. Перед нами микст из традиционно крестьянского, советского и кулацкого воззрений на собственность, который при этом достаточно подвижен. И как следует из приведенных в докладе данных, движение идет в направлении легитимации малого и среднего бизнеса на фоне безусловного приоритета патерналистски трактуемой госсобственности.

По сравнению с 1917 годом, когда крестьянские съезды подавляющим большинством голосов высказывались против частной собственности на землю, можно фиксировать некоторый прогресс. Однако с воззрениями современных европейцев воззрения россиян на собственность, как опять-таки следует из доклада, несопоставимы. И, наконец, те отношения собственности, которые сложились в постсоветской России, не являются морально оправданными в глазах большей



части общества. Очевидно, что в некоторой перспективе история снимет такое рассогласование реальности и ее оценки населением. Либо изменится сознание общества, либо структура собственности.

Для меня, как и для докладчика, очевидно, что модернизация составляет единственную стратегическую перспективу России. Однако я, в отличие от Натальи Евгеньевны, сомневаюсь в том, что существует альтернативный вариант модерна. Модерн вариативен на первых стадиях модернизационного развития. Можно идти путем Голландии, а можно фашистской Венгрии или СССР. Что же касается завершающих этапов модернизационного перехода, то они требуют автономной личности, гражданского общества, зрелой рыночной экономики, демократических институтов.

Я вовсе не исключаю, что в России будет реализована некая альтернатива западному проекту. Но если такое случится, то это будет очередная промежуточная стадия развития — временная и неустойчивая. История Европы знает любопытный пример подобного постэрационного перехода. Германские племена (готы, вандалы, бургунды) в IV веке приняли христианство в форме арианства. Арианские представления гораздо проще, нежели ортодоксальное богословие, а потому были более доступны варварам. Однако лет через 200 все германские племена перешли к ортодоксальному вероучению. В этом смысле арианство — стадия развития. Фашизм или коммунизм — тоже стадия. А что такое российский «альтернативный модерн», о котором пишет докладчик, я не понимаю. И почему этот самобытный тип модерна, прогнозируемый на основе исторически заданной системы норм, в тексте не прописан даже в его основных характеристиках?

Игорь Клямкин:

Сказано, что это модерн при сохранении ведущей роли государства в экономике (этакратическая модель) и не западном типе демократии. А каком именно, и в самом деле не ясно.

Игорь Яковенко:

Не составилось у меня и определенного представления об исторической стадии, на которой мы сегодня находимся. Наталья Евгеньевна говорит, что мы живем в ситуации, когда общинное сознание (сознание, восходящее к общинным моделям) в целом находится на стадии разложения. С этим я согласен. Но мне не понятно другое. Мне не понятно, российское сознание по преимуществу еще общинное или мы прошли какой-то перевал? Мы имеем дело с остатками общинного или с общинным, которое достаточно сильно?

Игорь Клямкин:

Коллега Паин считает, что нет у нас уже ничего общинного...

Игорь Яковенко:

Имеет на то полное право, как и я имею право так не считать.

И последнее. Из логики докладчика следует, что путь развития, который выберет страна, задается имманентными факторами и процессами. По-моему, это совсем не очевидно. Мы живем в высоко конкурентном и динамичном мире. Скорее всего, Россия выберет тот сектор мирового целого, который ей достанется.

Если же оценивать доклад Натальи Евгеньевны в целом, то я должен сказать, что он в высшей степени полезен для культуролога.

Игорь Клямкин:

Спасибо, Игорь Григорьевич. Мне показались интересными суждения о промежуточности и неустойчивости российского «альтернативного модерна» в случае, если он состоится. Однако суждено ему состояться или нет, — вопрос, остающийся открытым.

Следующий — Михаил Афанасьев.

МИХАИЛ АФАНАСЬЕВ:

«Модернизация в России блокируется не „менталитетом“ россиян, а безответственностью должностных лиц»

Доклад Натальи Евгеньевны Тихоновой, как и все ее тексты, интересен и новаторствен. Не претендуя на развернутый анализ и опуская ряд вопросов, кратко выскажу соображения по докладу в контексте общей темы нашего семинара, т.е. в контексте кризиса российской культуры. Но сначала несколько замечаний по диагностике ситуации.

Наталья Евгеньевна солидаризуется с характеристикой господствующей в России нормативно-ценностной системы как системы этакратической. Обоснование таково: «Государство в рамках этой системы норм — инструмент реализации интересов макрообщности, и именно ее интересами как целого и должно оно руководствоваться...». И «не случайно», мол, абсолютное большинство россиян считает, что «государство всегда должно отстаивать интересы всего народа перед интересами отдельной личности».

Замечу, однако, что представленное понимание государства — якобы «этакратическое» — соответствует кантовским категориям гражданского состояния, публичного права и патриотического правления (*imperium non paternale, sed patrioticum*). Прочитирую: «Патриотическим называется именно такой образ мыслей, когда каждый в государстве (не исключая и его главы) рассматривает общность как материнское лоно, а страну свою как почву, возделанную отцами, — почву, на которой и из которой он сам вырос и которую он как драгоценный залог должен оставить после себя для того лишь, чтобы охранять права общности посредством законов совместной воли, а вовсе не считает себя вправе использовать ее по своему капризу»<sup>23</sup>. Так что если бы воплотился в жизнь «этакратический» идеал россиян, согласно которому — цитирую теперь докладчика — «государство, как выразитель общих интересов, должно, принимая во внимание интересы различных субъектов, на базе общественного консенсуса проводить политику, направленную на благо народа как единой общности», то мы бы жили в национальном правовом государстве. И была б Россия *imperium non paternale, sed patrioticum*.

Впрочем, как сообщается далее в докладе, российский государственный идеал уже разбился вдребезги, и в действительности россияне при решении важных для них вопросов руководствуются сугубо частными интересами. Притом именно государственные чиновники менее всех готовы считаться с интересами государства, хотя и все прочие социальные группы не слишком от них отличаются. Однако лично у меня крах государственной идеи, даже если обозвать ее «этакратической», вызывает чувство не воспарения, но тяжести.

Кроме того, у меня возникают два вопроса. Первый — чисто логический: как может нормативно-ценностная система «этакратии» аннигилироваться и при этом господствовать? Социологические данные показывают, что в «паттернах»

<sup>23</sup> Кант И. Избранные сочинения: В 2 т. Калининград, 2005. Т. 1. С. 234–235.

социальной реальности от этой пресловутой «системы» уже не осталось и следа. Стало быть, «господствует» она исключительно в теоретическом наследии. Второй вопрос — более практический, хотя и теоретический, конечно, тоже. Может быть, главная проблема российской жизни — ее модернизации, да и просто продолжения — состоит все-таки не в Левиафане, давно издохшем и сгнившем, а в актуальной войне всех против всех?

Докладчик констатирует постепенное формирование и распространение в России «характерных для сознания модерна на микроуровне норм, ценностей и установок (нонконформизм, индивидуализм, внутренний локус-контроль, ориентация на конкурентную рыночную экономику и т.д.)». Но при этом высказывается и предположение о формировании в России некоего «альтернативного модерна». Ну что ж, пусть так. В конце концов модерн альтернативен по определению. Весь вопрос в содержании и качестве предполагаемой альтернативы. Так в чем же она, эта новая российская альтернатива состоит? Поищем ответ в докладе.

В нем говорится, что в России «многие ключевые и характерные нормы, ценности и установки принципиально отличаются от ассоциируемых обычно с западной культурой». Не буду останавливаться на том, что здесь игнорируется факт альтернативности самой западной культуры и противоречивости ее эволюции, равно как и на других своих претензиях к этой формулировке. Итак, «Россия — не Европа». В целом это очевидно. Но в чем все же принципиальная разница между ними в плане нормативно-ценностных установок? Ведь если «характерные для сознания модерна» ценности индивидуализма и конкуренции, как показано в докладе, распространяются в России неуклонно, и практически ничто им не может противостоять, то никакой принципиально иной, альтернативной интенции здесь нет.

Игорь Клямкин:

Наталья Евгеньевна утверждает, что такая альтернативная интенция обнаруживается в представлениях наших сограждан о желательном политическом устройстве.

Михаил Афанасьев:

То есть все дело в «недемократичности» россиян? Но ведь доклад и в данном отношении не устанавливает принципиальных различий между ними и западными людьми. «Даже у „традиционалистов-этакратов“, имеющих максимальный балл по данной шкале, — констатирует Наталья Евгеньевна, — толерантность к неравномерности распределения и иерархизированности власти чуть ниже, чем в Великобритании, Германии и США, и вдвое ниже, чем в Турции или Бразилии. Если же говорить о „российских модернистах“, то их показатели толерантности к неравномерности распределения власти в обществе находятся между показателями Израиля и Дании. Так что все россияне по этому показателю вполне вписываются в ареал западной культуры, и отличия их от других стран этой культуры связаны отнюдь не с их „недемократичностью“ на микроуровне».

Похоже, что тезис об «альтернативном модерне» автор доклада выводит исключительно из декларируемого российскими респондентами нежелания жить по указке Запада. Признавать Запад, в том числе Евросоюз, в качестве гегемона не желает абсолютное большинство россиян, включая и тех, кто ориентирован на модернизацию. Однако никакой установки на «альтернативность» отсюда, по-моему, не следует. «Российские модернисты», констатируется в докладе, «не ориентированы на то, что Россия должна идти западным путем». Но что это

такое — «западный путь»? И что имеют в виду «российские модернисты», ориентируясь на рыночную экономику и демократию, но отkreшиваясь, по определению автора доклада, от «западного пути»?

Мне кажется, что тут налицо смешение цивилизационного выбора и геополитической ориентации. Это распространенное смешение и проистекающее из него заблуждение были раскрыты мною в рамках проекта «Российские элиты развития: запрос на новый курс», осуществленного по заказу «Либеральной миссии». Если же такого смешения не допускать, то получится, что изрядная часть российского общества вполне осознанно отдает предпочтение европейским стандартам и институтам, но при этом не готова смириться с необычной для России ролью сателлита. И что же здесь «альтернативного»? Ведь еще П.Б. Струве говаривал: «Я — западник, а потому государственный и националист». Да и где успешные национальные реформаторы-модернизаторы рассуждали и действовали не в категориях ответа на западный вызов? В Германии? В Японии? В Бразилии?

Таким образом, в ориентациях на индивидуализм, конкуренцию и демократию непреодолимых различий между россиянами и европейцами нет. Что же до антизападных настроений, то они отражают вовсе не иной цивилизационный «код», а геополитическую тревогу и обычную ревность. Но если так, то есть ли тогда вообще что-то, что принципиально отличает российский социум?

Перед тем как еще раз поискать в докладе ответ, задам и другой вопрос. А есть ли, с точки зрения автора доклада, кризис культуры в России? Похоже, что и нет в ней никакого кризиса. Ценности потихоньку становятся модернистскими, а предположение об «альтернативном модерне» звучит совсем не тревожно, даже приятно. Но как в таком случае оценить констатацию докладчиком того, что нормативно-ценностные установки россиян характеризуются некоторыми специфическими нюансами, а именно «высокими по отношению к странам западной культуры показателями значимости личных интересов» и «очень высокими запросами в отношении четкости правил»?

Я полагаю, что первая установка отражает практическое отсутствие в России института общего интереса и полную поглощенность россиян интересами личного выживания и преуспевания — несмотря ни на что и ни на кого. А во второй установке проявляется шок россиян от безгосударственного состояния. От ситуации, когда государство используется должностными лицами в интересах личного выживания и преуспевания — опять-таки несмотря ни на что и ни на кого.

Именно захват государства частными интересами и иллюзорность публичного права определяют кризисное состояние российского социума. Это не столько даже экономический, сколько социальный и культурный, т.е. самый глубокий и опасный кризис. Ростки развития есть, но они глушатся и не могут противостоять *национальной дегенерации* в ситуации всеобщего приспособления к паразитарному существованию и сведению национальной жизни к борьбе за частный захват и передел исторически унаследованных Российской Федерацией природных, экономических и культурных ресурсов.

Никакой это не «альтернативный модерн», а просто отсутствие жизненно необходимой России модернизации. Она блокируется не «менталитетом» россиян, а безответственностью должностных лиц. Их отказ от деятельных реформ — ошибка. Одна из тех исторических ошибок, что хуже преступления.

Игорь Клямкин:

Михаил Николаевич затронул, по-моему, важные вопросы. Я имею в виду и то, что он сказал о природе русского западничества и антизападничества, и его

соображения о безответственности элит как главной причине переживаемого Россией кризиса. Обращаю ваше внимание и на интерпретацию Афанасьевым некоторых представленных в докладе данных. Я вслед за ним смотрю на ментальную карту и вижу, что группа «российских модернистов» располагается внутри западного культурного ареала. Как такое их местоположение сочетается с идеей «альтернативного модерна»?

Натаалья Тихонова:  
Я могу ответить?

Игорь Клямкин:

Разумеется, вы сможете это сделать. Но не будем все же разрушать принятый у нас порядок, согласно которому докладчик реагирует на замечания коллег в заключительном слове. Алексей Платонович, вы хотите выступить? Пожалуйста, прошу вас.

Алексей Давыдов:

«Если законоприменение попирает Право, то социолог, изучающий сдвиги в массовом сознании, не может ограничиваться исследованием отношения к закону»

Я с большим интересом прочитал доклад Натаальи Евгеньевны. Перечислю то, что мне в нем импонирует.

1. Мне кажется заслуживающей поддержки та нормативно-ценностная система координат («личность — общество — государство»), в которой автор ведет исследование. Характер взаимоотношений в этом треугольнике очень многое говорит об особенностях той или иной социально-политической системы, а восприятие этих отношений населением — об особенностях его ментальности.

2. Я согласен с оценкой сложившейся в России социально-политической системы как этакратической, т.е. такой, в которой сохраняется нерасчлененность власти и собственности. Именно здесь — корни коррупции, именно здесь — причина топтания на месте вместо развития, именно здесь — истоки высокого уровня недоверия населения ко всем институтам власти кроме института первого лица. Согласен и с выводом, что эта система, будучи все еще господствующей в стране, одновременно распадается, — приведенные в докладе данные дают для такого вывода достаточные основания. В отличие от Михаила Афанасьева, я не вижу здесь никакого противоречия. Налицо фиксируемые в докладе сдвиги в ментальности русского человека, размывающие традиционность, что не мешает русской культуре оставаться в основном традиционной.

3. Мне близко стремление докладчика искать причины сохранения этакратической системы не столько в политике властей, сколько в сознании русского человека. Именно это сознание воспроизводит традиционный авторитарный тип российской власти, подтверждение чему тоже можно обнаружить в приведенной докладчиком информации. Этакратически ориентированные власть и население, поддерживая друг друга через СМИ и другие институты, составляют тот ментальный блок в обществе, который блокирует реформы.

4. Правомерна попытка автора, изучая ментальность, измерить две вещи: степень желаний русского человека противодействовать модернизации и степень его желаний способствовать ей. Представляется убедительным вывод Натаальи Евгеньевны, что изменения в менталитете русского человека происходят в двух направлениях. Во-первых, активизируются архаичные ценности. Такие, например, как «воля» вместо «свободы» или стремление к консенсусу на основе первоценности

указаний сверху (согласие соблюдать закон лишь при его соблюдении властью). Во-вторых, имеет место тенденция либерализации ценностей. Но эта тенденция, как показывает докладчик, пока еще слаба и не способна сформировать альтернативу разлагающемуся, но все еще господствующему в стране этакратизму.

5. Тем не менее чрезвычайно важно, что Наталья Евгеньевна настроена на поиск позитивной альтернативы социокультурному распаду. И кое-что она в динамике массового сознания находит, хотя и не очень много.

А теперь о том, что вызвало у меня вопросы и сомнения.

1. Опирируя понятием «закон», докладчик фиксирует степень желания россиян следовать действующим юридическим нормам. Увеличение такого желания рассматривается как позитивный сдвиг от этакратии в сторону общества, где верховенствует закон. Наблюдение правильное, но, по-моему, недостаточное. Отношение к закону не может быть предельным уровнем исследования. Гитлер пришел к власти по закону. Суды в эпоху Сталина санкционировали массовые репрессии по закону. И сегодня в России можно, апеллируя к закону, нарушать гражданские права. Как осудили Ходорковского? Я не защитник Михаила Борисовича и не противник его. Но у меня вызывает массу вопросов то, как «данилкин суд» применяет закон.

Я хочу быть правильно понятым. Речь не о том, что человек имеет, согласно Конституции РФ, право, например, на труд, но реально этим правом воспользоваться не может. Я говорю о другом. О праве гражданина участвовать в честных выборах, иметь независимый суд, т.е. жить в такой стране, в которой закон не ущемлял бы Право...

Игорь Клямкин:

По-моему, вы говорите о двух разных явлениях. С одной стороны, бывают законы, ущемляющие естественные права человека в пользу государства. С другой стороны, есть феномен басманно-хамовнического правоприменения, феномен имитации законности. Что вы имеете в виду? Кстати, в самом начале доклада Натальи Евгеньевны есть оговорка, что правоприменение и отношение к нему населения она не исследует.

Алексей Давыдов:

Прежде всего я имею в виду то, как закон применяется. Полагаю, что без изучения этого феномена наше представление о ментальных особенностях российского общества останется очень приблизительным. Если законоприменение попирает Право, то российский социолог, изучающий сдвиги в массовом сознании, не может ограничиваться исследованием отношения к закону. Я согласен с Михаилом Афанасьевым в том, что именно «иллюзорность публичного права определяет кризисное состояние российского социума». И до тех пор, пока российская социология будет «не замечать» этого аспекта российской социальной динамики, она сама будет пребывать в состоянии глубокого кризиса.

В России, пишет Наталья Евгеньевна, «все же формируются предпосылки для того, чтобы на место „вольницы“, где каждый делает лишь то, с чем он согласен, пришли нормы и модели поведения современных обществ с их уважением к закону (но закон не соблюдается! — А.Д.), эффективно работающей судебной системой (но судебная система не эффективна! — А.Д.) и умением отстаивать свои групповые интересы в рамках предложенных институциональных норм (но предложенные институциональные нормы сплошь и рядом ущемляют права личности! — А.Д.)». Повторю еще раз: в России надо говорить не столько о законотворчестве, сколько о законоприменении, которое сплошь и рядом в РФ отрицает Право.



Законоприменение, правоприменение должно быть выделено в самостоятельное направление социологических исследований. Надо расчленив синкретизм «права/закона» на «право» и «закон». Тогда, возможно, социология сможет лучше объяснить, происходит ли в российском массовом сознании преодоление правового нигилизма или имеет место топтание на месте.

2. Автор использует в вопросах, задаваемых респондентам, и, соответственно, в своей интерпретации их ответов слово «справедливость». Но «справедливость», как и любая другая моральная категория, несет в себе два противоположных смысла. Один — родоплеменной. Согласно родоплеменному праву, действителен, например, ветхозаветный запрет, который звучит примерно так: «Не прелюбодействуй. Не соблазняй жены ближнего своего». Множество подобных запретов есть и в Новом Завете. Согласно же гражданскому праву, при определенных условиях соблазнять можно, и прелюбодеянием это действие называться не будет. Так и со справедливостью: одна справедливость действует в сфере родовой морали, а другая — в сфере морали гражданской, личностной. Этого методологического различия я в докладе Тихоновой не увидел.

Если люди «приняли» закон, «пропустив», апробировав его через принцип справедливости, то через какую справедливость они его «пропустили»? Родовую или гражданскую? Их об этом не спрашивают. Между тем ответ на этот вопрос ведет к различным выводам относительно состояния массового сознания и происходящих в нем изменений. Отсюда, кстати, и прозвучавшие в ходе дискуссии сомнения по поводу некоторых оценок докладчиком характера и направленности таких изменений.

3. Наталья Евгеньевна пользуется формулой «интересы всего народа» и противопоставляет их интересам отдельной личности, выстраивая на этой антитезе социологические выводы...

Игорь Клямкин:

Эта антитеза предлагается респондентам, а выводы делаются на основании их ответов.

Алексей Давыдов:

Мне же сама такая оппозиция кажется заведомо контрпродуктивной. Потому что «интересам всего народа» ничто противостоять не может. Эти интересы безальтернативны, и проявляются они лишь во время защиты отечества от внешней агрессии либо при природном бедствии общенационального масштаба. Если же Наталья Евгеньевна пользуется этой оппозицией, изучая интересы населения в условиях мирного времени, то ей не обойтись без обращения к вещам, которые в ее докладе отсутствуют. К таким, как отношение людей к религии, место в их сознании представлений о единой и неделимой территории, идеи всевластия первого лица (например, царя) и т.д. Но это не интересы, а консолидирующие ценности. И если о них говорить, то придется из сферы социологии перейти в область философии, религиоведения, культурологии. Я, кстати, тоже считаю, что при проведении эмпирических исследований сотрудничество социологов и культурологов могло бы быть очень полезным.

4. Автор пишет, что «российские модернисты не ориентированы на то, что Россия должна идти западным путем». В критике этого пункта я целиком солидаризируюсь с Афанасьевым. В самом деле, что это такое — «западный путь»? Что имеют в виду «российские модернисты», ориентируясь на право, рыночную экономику, демократию, но открещиваясь, по определению автора доклада, от «за-

падного пути»? Тут, согласен с Михаилом Николаевичем, налицо смешение цивилизационного выбора и геополитической ориентации. Нет смысла расшифровывать этот вывод. Афанасьев это уже сделал.

5. Последнее мое замечание касается отождествления в докладе индивидуализма с анархизмом. Это не правильно. Анархисты — это общинники-безгосударственники. В их ментальности доминирует не право, защищающее личность, а родовая мораль, ценности соборности и локализма.

Но в целом, повторю, доклад мне понравился своей фундированностью и попыткой искать альтернативу этакратической системе в условиях, когда эта система разваливается.

Игорь Клямкин:

Спасибо, Алексей Платонович. По-моему, речь в докладе идет не об альтернативе этой системе, а о ее использовании как инструмента модернизации. «Альтернативный модерн» — это модерн на основе этакратизма. А насчет того, что индивидуализм и анархизм не одно и то же, вы, безусловно, правы. Формально правы вы и в том, что противопоставлять интересы всего народа интересам личности не очень корректно. Но факт ведь и то, что именно такое противопоставление было свойственно советской идеологии, настаивающей на приоритете общественного над личным. Так что на эту методическую «удочку» какие-то ментальные особенности вылавливаются. Но картина общественных умонастроений может при этом оказаться искаженной, если не предлагать респондентам формулировку альтернативную.

Наталья Тихонова:

Хочу сделать два уточнения по поводу закона и права. При том, что сама я согласна с необходимостью их разводить, делать это, имея в виду не общение с экспертами, а массовые опросы, совершенно невозможно. Это практически неоперационализируемо для таких опросов, в которые попадают люди очень разного возраста и уровня образования.

Второе уточнение касается «вольницы», когда каждый делает лишь то, с чем он согласен, и на смену которой приходят «нормы и модели поведения современных обществ с их уважением к закону, эффективно работающей судебной системой и умением отстаивать свои групповые интересы в рамках предложенных институциональных норм». О чем идет речь? Вовсе не о том, что это якобы уже имеет место в России. Речь идет о том, что это характерно для современных обществ и что запрос на такую модель активно формируется сейчас и в России. При этом заметьте, что я не говорю в данном случае об определенной модели демократического устройства с многопартийностью и другими атрибутами, известными по западному опыту, так как на это массового запроса пока как раз нет.

Алексей Давыдов:

Почему все-таки нельзя развести закон и право в массовых опросах?

Наталья Тихонова:

Потому что население говорит о законе, а не о праве, и я вслед за населением говорю о законе. С правами в сознании россиян все нормально, они согласны с тем, что человек имеет право на точку зрения, которая не совпадает с позицией большинства, как и право эту точку зрения отстаивать. Но эти и другие права

не реализуемы, даже если формально гарантированы законом: закон не работает, и жаловаться некому. Вспомните хотя бы Куцевскую. Соответственно, существует ярко выраженный запрос на работающий закон. Но если даже допустить, что как регулятор он заработал, желания соблюдать закон на микроуровне может и не быть. Поэтому в центре внимания у меня и оказалось отношение к закону как реальному регулятору функционирования и развития социума. То есть я пыталась понять, идет ли формирование новых норм, которые позволят заработать этому регулятору. Оказалось, что этот процесс идет, хотя доминирует все же правовой нигилизм. Кстати, среди госслужащих процент желающих соблюдать закон еще ниже, чем среди населения.

Игорь Клямкин:

А это, как понимаю, означает, что в стратегию «альтернативного модерна» наши чиновники пока не вписываются. Спасибо, Наталья Евгеньевна. Теперь — Евгений Ясин.

Евгений Ясин:

«Мы, к сожалению, плохо представляем себе, какие пласты массового сознания производны от культурной инерции, а какие привнесены официальной пропагандой»

На мой взгляд, в докладе Натальи Евгеньевны представлена интересная информация о культурной динамике российского общества. Мы видим, что в каких-то отношениях эта динамика, с точки зрения перспектив модернизации, обнадеживающая, а в каких-то, мягко говоря, не очень. Если доля россиян, отрицательно относящихся к существованию в России предприятий, которые принадлежат иностранным фирмам, сократилась за пять лет в два раза, то это впечатляющий позитивный сдвиг. Если резко уменьшился — тоже почти вдвое — процент людей, готовых приветствовать ограничение во имя интересов государства свободы прессы, то это значит, что при путинском режиме происходит размывание тех массовых представлений, которые изначально обеспечивали его легитимность и формирование представлений, ему противостоящих. Есть и другие обнадеживающие сдвиги, но они не столь выразительны. В целом же о модернизации российской культуры говорить пока не приходится, и прогнозы докладчика на сей счет достаточно сдержанные.

Но я исхожу из того, о чем уже не раз говорил в ходе наших дискуссий. Я исхожу из того, что тип культуры нам придется менять. При той архаичной системе ценностей, которая в России остается доминирующей, нам в XXI в. делать нечего. Если, как я читаю в докладе, только 14% россиян выступают за утверждение в стране свободной конкурентной рыночной экономики, а 76% — за расширение доли государства в бизнесе и промышленности (при 14% в США и 35% в Германии), то это значит, что ценности и установки подавляющего большинства наших сограждан к модернизации не приспособлены. Это значит, что они сами нуждаются в модернизации.

Игорь Клямкин:

Наталья Евгеньевна видит в этих особенностях россиян не альтернативу модернизации, а предпосылку альтернативной модернизации...

Евгений Ясин:

Я же вижу в этом культурный блокиратор развития, который нам предстоит преодолеть.

Как начинается и как протекает этот процесс? В определенной исторической ситуации общество начинает ощущать, что «так дальше жить нельзя», в нем возникает запрос на перемены. Появляется активное меньшинство, которое начинает их осуществлять. Как это происходит, мы знаем уже не только по книжкам, но и по собственному опыту. Берутся какие-то готовые образцы, которые хорошо зарекомендовали себя у других народов. В нашем случае заимствовались институты и нормы западных стран. Но вскоре выясняется, что большинство людей приспособиться к ним не в состоянии. Большинство хочет улучшения жизни, сохраняя приверженность тем нормам и ценностям, к которым оно привыкло, той культуре, в которой оно сформировалось. На пути модернизации оказывается культурный «барьер большинства», преодолеть который непросто. И данные, которые приводит в своем докладе Наталья Евгеньевна, еще одно тому подтверждение.

И все же векторы культурной эволюции, зафиксированные в докладе, внушают некоторый оптимизм. Да, культурные инновации укореняются медленно, инерция традиции очень сильна, но движение налицо, и направлено оно в сторону модернизации. Те модернистские группы, которые выделяет в российском обществе Наталья Евгеньевна, по своим ценностям уже достаточно глубоко европеизированы, советские привычки над ними не довлеют. И меня вовсе не смущает, что к Западу они при этом относятся не очень благосклонно.

Дело же не в том, идентифицируют ли они себя и Россию с Западом или нет, а в том, что в их сознании постепенно закрепляются западные представления о взаимоотношениях человека, общества и государства. И если они считают их не чужими, а своими, то это же не плохо, а очень даже хорошо. Жаль только, что таких модернистов в России все еще не так много, как хотелось бы, что культурный «барьер большинства» все еще остается не преодоленным. Но я бы, говоря об этом большинстве, не сбрасывал со счета и то, о чем напомнил нам Эмиль Паин. А именно — о влиянии СМИ. Мы, к сожалению, плохо представляем себе, какие пласты массового сознания производны от культурной инерции, а какие привнесены официальной пропагандой. Вот, скажем, изменение образа Запада в этом сознании по сравнению с началом 1990-х годов, тоже упомянутое Эмилем Абрамовичем, — оно о чем свидетельствует? О стихийном колебании настроений или о влиянии СМИ?

Кстати, о самих этих циклических колебаниях, об отмеченных Паиным «блуждающих стереотипах». Как я понимаю, социологи фиксируют в массовом сознании и такие колебания («вперед-назад»), и устойчивые тенденции. Судя по всему, это касается отношения к разным вопросам: если, скажем, восприятие образа Запада колеблется, то это еще не значит, что какой-либо устойчивой векторности лишена эволюция и всех других массовых установок. Доклад Тихоновой убеждает нас в том, что такая векторность в российском обществе присутствует, причем модернистская направленность ее очевидна. Как бы то ни было, нам желательно иметь четкую картину того, в каких вопросах наблюдаются колебания, а в каких — устойчивые модернистские либо традиционалистские тенденции.

Здесь, правда, возникают специальные проблемы — в том числе и методического свойства, в которых я не считаю себя компетентным. Не берусь, например, судить о том, как в социологических опросах выявлять восприятие респондентами таких понятий, как «закон» и «право», о чем говорил Алексей Платонович Давыдов. Но мне, чтобы иметь представление о культурной динамике нашего общества и ее направленности (вперед оно движется или назад), надо

знать ту норму, тот стандарт, от которого ведется отсчет, и который выступает критерием, характеризующим вектор движения.

В социологических опросах, на результаты которых ссылается Наталья Евгеньевна, такие стандарты, позволяющие отличать модернистские установки от традиционалистских, были, на мой взгляд, заложены. Поэтому и представленный доклад позволяет судить о том, в какой степени российское общество и его культура претерпели модернизацию, а в какой — сохранили свою традиционность. И если последняя все еще доминирует, то постановка вопроса о смене характерного для «Русской системы» типа культуры остается актуальной. Все остальное, повторю, зависит именно от этого.

Игорь Клямкин:

Хочу все же напомнить, что исследования Натальи Евгеньевны критиковались здесь именно за то, что модернистские и традиционалистские стандарты в предлагаемых респондентам вопросах недостаточно строго разведены...

Евгений Ясин:

Поддерживая работу Натальи Евгеньевны, я отнюдь не ставлю под сомнение правомерность тех критических суждений, которые звучали в ходе дискуссии. Это касается и смысловой неоднозначности отдельных формулировок вопросов, предлагаемых респондентам, и безальтернативности этих формулировок, на что сетовал Игорь Моисеевич Клямкин. Он сам несколько лет выступал в роли практикующего социолога, и его методика несколько иная, чем у Натальи Евгеньевны. В частности, в исследовании, которое под его руководством проводила «Либеральная миссия», предлагалось выбирать между суждениями, соответствующими либеральной, традиционалистской и советской позициям в подходе к разным сферам государственной и общественной жизни. При этом опрашиваемые не ставились в известность о том, что означает та или иная позиция, является она либеральной, традиционалистской или советской.

Мне кажется, что были получены очень интересные результаты, которые в ряде случаев отличаются от тех, что представлены нам сегодняшним докладчиком. Но я бы не стал противопоставлять друг другу разные методические подходы. К постижению российской культурной реальности можно двигаться разными путями, сопоставляя полученные результаты и обсуждая причины их несовпадения. В том числе и на междисциплинарном уровне, что мы и делаем на сегодняшнем семинаре.

Игорь Клямкин:

Конечно, культурный «барьер большинства», о котором вы говорите, сказывается на проведении любых реформ, покушающихся на сложившийся жизненный уклад. Но я не думаю, что особенности постсоветской российской эволюции объясняются только этим. Многие люди отторгают конкурентную рыночную экономику и проявляют равнодушие к демократии именно потому, что под рыночной экономикой, демократией и западными ценностями понимают то, что им было предложено в 1990-е годы. Другого опыта у них нет.

Евгений Ясин:

Я с этим не спорю. Реформы не были завершены, а потом были свернуты.

Игорь Клямкин:

«ИНЕРТНОСТЬ НАСЕЛЕНИЯ, НАРЯДУ С ЭГОИЗМОМ МОНОПОЛЬНО ВЛАСТВУЮЩЕЙ ЭЛИТЫ, — ЭТО И ЕСТЬ, ПО-МОЕМУ, ТЕ ДВА ФАКТОРА, КОТОРЫЕ БЛОКИРУЮТ РОССИЙСКУЮ МОДЕРНИЗАЦИЮ»

Спасибо, Евгений Григорьевич. В конечном счете нам важно понять, что блокирует российскую социокультурную модернизацию и кто ей ментально противостоит — российская власть, российская элита или российское общество...

АЛЕКСЕЙ ДАВЫДОВ:

Или все они вместе.

Игорь Клямкин:

Или все они вместе. С тем, что наше общество переживает глубокий культурный кризис, никто из социологов не спорит. Но каково содержание этого кризиса и что в нем преобладает, — разложение или накопление элементов нового качества (и если да, то какого именно), мы пока представляем себе плохо. Благодаря докладу Натальи Евгеньевны мы получили возможность обсудить нынешнее кризисное состояние российской культуры намного более конкретно, чем на предыдущих семинарах. И, что особенно важно, возможность увидеть, как это состояние проявляется в массовом сознании.

Никто из выступавших не оспаривал констатацию докладчиком прогрессирующего разложения традиционной культуры в России. Сомнения же высказывались, в основном, по поводу характера и направленности модернистских тенденций в этой культуре. Наталья Евгеньевна настаивает на их самобытности, на их принципиальных отличиях по ряду параметров от западного типа модерна. Главное же отличие заключается, по ее мнению, в отторжении россиянами (в том числе и их модернистскими группами) западных стандартов демократии — прежде всего, многопартийности и возможности оппозиции претендовать на власть. Но это означает, что русский «альтернативный модерн» предполагает сохранение политической монополии. Можно, конечно, вслед за докладчиком назвать ее особой разновидностью демократии, но что такая демократия означает и что в ней демократического, из доклада не ясно.

Я не собираюсь сейчас обсуждать вопрос о том, насколько совместима в современной России политическая монополия, сращенная с собственностью, с каким-либо модерном вообще. Меня интересует лишь то, насколько запрос именно на такой вариант развития обнаруживается с помощью социологических техник в массовом сознании. А то, что в нем обнаруживается, зависит и от формулировок задаваемых респондентам вопросов. При альтернативной их постановке мы получим одни результаты, а в том случае, когда предлагается выразить согласие либо несогласие с предложенной формулировкой, — совсем другие. И тому есть немало эмпирических подтверждений.

Вот, скажем, влиятельная социологическая организация предлагает россиянам оценить правомерность высказывания: «Наша страна отличается особой самобытностью и духовной культурой, превосходящей все другие страны». И получает 80% одобрительных ответов. А потом публикуются статьи, в которых на основании таких данных делается вывод о «высочайшем уровне национальной спеси, самодовольства и мессианства». А также о том, что россияне как народ для демократии не созданы, а созданы только для тоталитаризма и авторитаризма. Но насколько соответствует все это культурной реальности?

Да, в головах людей существует стереотип, согласно которому русский народ «избранный», что он во всем самый-самый. Но в тех же головах есть и другой



стереотип, согласно которому никаких избранных народов, заведомо превосходящих все остальные, в мире не существует. И этот стереотип несопоставимо более сильный: введи его социологи в качестве альтернативного варианта ответа, и они получили бы в его пользу примерно те же 80% ответов. Я это не гипотетически утверждаю, мы это с Татьяной Ивановной Кутковец уже делали. И получили именно тот результат, о котором я сказал.

С тем, что Наталья Евгеньевна говорит о некорректности обобщающих умозаключений на основании ответов на отдельные вопросы без соотнесения их с ответами на другие вопросы, я полностью согласен. И мировоззренческие кластеры, выявленные ею в российском обществе, — это безусловно шаг вперед в понимании нашей культурной реальности и ее динамики. Но факт и то, что ответы и, соответственно, формируемые на их основании кластеры зависят от формулировок вопросов. Я уже упоминал в ходе дискуссии одну из них — «государство всегда должно отстаивать интересы всего народа перед интересами отдельной личности». На основании согласия с ней большинства россиян делается уже цитировавшийся в ходе дискуссии вывод о том, что в их глазах «государство как выразитель общих интересов должно, принимая во внимание интересы различных субъектов, на базе общественного консенсуса проводить политику, направленную на благо народа как единой общности». Но, во-первых, здесь уже говорили, что такой вывод не включает в себе ничего, что можно считать несовместимым с западной моделью демократии, россиянам якобы чуждой. А во-вторых, будь в формулировке вопроса альтернативная позиция, акцентирующая интересы личности, ответы могли бы получиться другие.

Или, скажем, респондентам предлагается высказать согласие либо несогласие с тезисом, согласно которому «невозможно согласовать интересы всех групп общества». Выясняется, что большинство с этим опять-таки согласно. Но следует ли отсюда неприятие западной модели демократии и присущих ей механизмов такого согласования? Следует ли отсюда, что признание такой невозможности тождественно ориентации на политическую монополию, стоящую над несогласуемыми интересами и блокирующую конфликты между ними?

Я говорю это не в порядке оспаривания основных выводов докладчика. Вполне возможно, что они реальности соответствуют. Но эмпирический материал, на базе которого они делаются, и инструментарий, с помощью которого этот материал получен, вызывают у меня определенные сомнения. И я счел нужным с Натальей Евгеньевной ими поделиться.

Не могу не сказать и о том, что данные, приведенные в докладе, свидетельствуют, по-моему, о гигантском разрыве в сознании россиян между нормами и ценностями. С одной стороны, государство воспринимается как потенциальный носитель общего интереса, причем в советском, а не западном понимании — такое представление о норме в массовом сознании сохраняется. С другой стороны, в докладе приводятся и данные о том, что понятие об общем интересе, будь то интерес страны или коллектива, в этом сознании полностью девальвировано: ценности и установки людей сконцентрированы на интересах личных и семейных. Но это означает, что сохраняющееся прежнее представление о норме — это, как заметил коллега Паин, всего лишь абстракция, никаким жизненным содержанием в глазах отдельного человека не наполненная. И вопрос в том, могут ли такие нормы, отчужденные от ценностей и установок, определять маршрут российской модернизации.

На мой взгляд, маршрут этот будет определяться не представлениями о нормах, а именно ценностями и установками (в понимании смысла всех трех терми-

нов я иду за Натальей Евгеньевной). На сегодня это почти не пересекающиеся пласты массового сознания, а в тех редких случаях, когда они пересекаются, никакого «альтернативного модерна» ни в одном из них не обнаруживается. На меня произвела сильное впечатление реакция респондентов на тезис, согласно которому «законы надо соблюдать, только если это делают и представители власти». Даже в модернистских группах с ним выразило согласие большинство их представителей. Что это значит? Это значит, что когда норма (представление о необходимости соблюдать закон) входит в контакт с ценностями и установками, она перестает быть нормой.

В данном случае население как бы заявляет, что его готовность к социокультурной модернизации зависит от наличия такой готовности у властной элиты. И что в этом отношении изменится, если доля модернистских кластеров в обществе будет увеличиваться, с чем связывает свои надежды докладчик? Можно, конечно, надеяться на то, что наши соотечественники перестанут ставить свое законопослушание в зависимость от законопослушности властей. Но ведь такая «модернизация» будет означать признание нормальным такого положения вещей, когда власть остается из-под действия закона выведенной. Пока же население демонстрирует готовность разлагаться вместе с элитой, что свидетельствует, по-моему, о движении не столько к «альтернативному модерну», сколько к анонии — вариант, который докладчиком, кстати, не исключается.

В недавнем радиointerview Наталья Евгеньевна сказала, что российская элита сегодня хуже населения. Но если так, то и главная проблема социокультурной модернизации — не в населении, а в элите, о чем говорилось и в ходе сегодняшней дискуссии. Есть много такого, против чего население возражать не будет независимо от того, как оно распределяется по мировоззренческим кластерам. Оно не будет возражать, если элита поставит себя под контроль закона. Оно не будет возражать, если выборы будут выборами, а не тем, во что их превратили. Оно, думаю, не будет возражать и против того, если в стране возникнет реальная многопартийность, а оппозиция начнет, получив такую возможность, претендовать на власть.

То, что запрос на это сегодня слабый, само по себе еще ни о чем, по-моему, не говорит. А данных о том, что многопартийность, возможность оппозиции претендовать на власть и другие атрибуты западной демократии массовым сознанием *отторгаются*, в докладе не приводится. Отторгается то, что связано со словом «Запад», но отсюда, как отмечали выступавшие, еще ровным счетом ничего не следует. К тому же и в данном отношении не так уж все однозначно. Скажем, в поддержку тезиса, согласно которому «индивидуализм, либерализм и западная демократия россиянам не подходят», так как «для России важны чувство общности, коллективизм и жестко управляемое государство», высказались 75–78% представителей традиционалистских кластеров при несопоставимо меньшей доле в кластерах модернистских (32 и 43%).

Другое дело, что готовность принять перемены, о которых я говорю, не означает готовности их требовать и добиваться. Российское общество по многовековой привычке ощущает себя в положении объекта, а не исторического субъекта. И его инертность, наряду с эгоизмом монопольно властвующей элиты, устранившей саму возможность появления элит альтернативных, — это и есть, по-моему, те два фактора, которые блокируют российскую модернизацию.

Наталья Евгеньевна, пришло ваше время завершить дискуссию.

Наталья Тихонова:

«Я считаю, что нынешний кризис культуры в России скорее относится к кризисам развития, но при этом дальнейшее развитие российской культуры пойдет не по западному пути»

Чтобы дискуссия проходила в строго научном ключе, нужно не упускать из поля зрения предмет обсуждения. Предметом моего доклада не был ни кризис традиционализма, ни альтернативный модерн, ни русский национальный характер. Предметом моего исследования была динамика нормативно-ценностных систем россиян в той ее части, которая связана с представлениями о взаимоотношениях личности, общества и государства. На этой основе я оценивала и некоторые кризисные явления в российской культуре. Оставаясь в тематических и содержательных границах моего доклада, постараюсь ответить на критические замечания коллег.

Не могу согласиться с главным выводом Михаила Афанасьева, а именно с выводом о том, что у России нет никакой культурной самобытности и что проблема только в наших элитах, хотя пафос его выступления близок любому российскому интеллигенту. Конечно, об элитах можно говорить долго и критически. Да, сейчас в России фактически произошла приватизация государственной власти. Да, элиты в массе своей паразитируют на природных богатствах страны, а эффективность их деятельности можно оценивать даже не как нулевую, а как отрицательную по своим последствиям. Но почему это стало возможным? Почему такое развитие событий было невозможно, например, в Чехии или Польше, также переходивших от социалистического прошлого к рыночной модели хозяйствования? Почему там это сопровождалось переходом к демократии, а в России нет, хотя в России большинство населения тоже сторонники демократии?

На мой взгляд, именно потому, что сама демократия в России понимается населением иначе. И об этом я говорю в своем докладе, построенном не только и не столько на данных, полученных по методике Хофстеда, на апелляции к которым в основном и строится критика Афанасьева. Так что, увы, я бы и рада была согласиться с Михаилом Николаевичем в том, что проблема лишь в наших элитах, но, боюсь, это сильное упрощение. Приди сегодня на место этих элит другие, ничего кардинально не изменится, как это показал и опыт гайдаровских реформ, когда и сам Гайдар, и его команда были не просто отторгнуты системой власти, но и не приняты народом.

Более того, такое «иное» понимание демократии — это не некий «выверт» истории, не случайность, а закономерное следствие доминирования в России этакратической модели развития. Кстати, говоря об этакратизме, я предполагала, что коллеги знакомы не только с работами Канта, но и с насчитывающей ряд десятилетий традицией изучения этакратических обществ у нас и за рубежом, где в качестве ключевой особенности этих обществ рассматривается сращенность власти и собственности, а отнюдь не представительство в них государством интересов народа. Соответственно, я предполагала, что мне нет необходимости расшифровывать подробно, что это такое, а достаточно показать, как известные из литературы признаки этакратического общества преломляются в нормативно-ценностных системах россиян.

Теперь о геополитическом выборе и цивилизационной ориентации, о чем тоже говорил Михаил Николаевич. Боюсь, что и то, и другое в России не в пользу Запада, и это не результат того, что я неверно интерпретирую данные, а объективная реальность. Разумеется, россияне против превращения России в чьего-то сателлита. Однако вряд ли можно рассматривать Германию, с которой Россия

вполне сопоставима по своему политическому и экономическому весу, как спутника кого бы то ни было. Так что, думается, это ложная дилемма. Дело не в том, спутник Россия или нет, а в том, что именно в западной культурной модели россияне разделяют, а что нет. Например, в том, что для них, в отличие от западных людей, включают в себя права человека. Или почему, переходя, вслед за моим оппонентом, от теории к фактам повседневной жизни, россияне, в отличие от западноевропейцев, и тем более граждан США, симпатизировали иракцам и Хусейну, а не войскам западной коалиции в известном военном конфликте. Я уж не говорю о Косово. Так что альтернативный модерн — это отнюдь не просто нежелание «жить по указке Запада». Это жизнь вообще во многом по другим принципам и нормам.

Но мой доклад, повторю, все же не об «альтернативном модерне». Несмотря на то, что именно этот сюжет вызвал сегодня наибольшие споры (возможно, из-за его политических следствий), лично для меня самой он как раз малоинтересен. Я не политик и не политолог, и меня мало волнует судьба правых партий, исходящих из необходимости для России западного пути развития, для которых признание неизбежности движения России по пути альтернативного модерна смерти подобно. Не интересна мне и судьба политиков типа Касьянова или Каспарова, которым присущи все минусы Гайдара без его плюсов. Гораздо важнее для меня то, есть ли в России кризис культуры, и если есть, то какого он типа. Что это — кризис, ведущий к деградации культуры (что не надо путать с деградацией, например, экономики страны), или же это начало нового этапа развития данной культуры? Я считаю, что нынешний кризис культуры в России скорее относится к кризисам развития, но при этом дальнейшее развитие российской культуры пойдет не по западному пути.

Об элитах как барьере на пути модернизации говорил и Игорь Клямкин, присовокупивший к ним и «инертное население». Конечно, без элиты мы ничего не добьемся, вне элиты ничего сделать невозможно. Проблема здесь в том, что у нас нет потомственных элит, нет их воспроизводства. И пока этого не будет, желание «нахапать» будет доминировать. Да, нельзя управлять огромной страной с такой психологией. Но перескочить этап самообразования элит мы не можем. Это исторический процесс, и необходимо ждать, когда это произойдет само.

Что же касается тезиса об «инертном населении», то я с ним согласиться не могу. Не инертное оно у нас, население. Вспомните конец 1980-х — начало 1990-х годов, когда по 300 тысяч на Манежку выходило, когда был всплеск социальной активности масс. А что получили люди в итоге? Их в очередной раз обманули. И они задают вопрос: «За кого мы должны идти сейчас манифестировать? За Касьянова? За Белых? За кого мы должны рисковать, что нас могут забрать в милицию?»

Может быть, сменится еще одно поколение, забудется этот опыт, и люди снова будут готовы выходить на площади. Но пока внутри элиты нет никаких групп, на которые население может сделать ставку. У нас политические партии даже не пытаются найти свой электорат, хоть бы кто-нибудь из них посмотрел, чего хочет население. Поэтому я не соглашусь с тем, что оно у нас «не то».

Теперь о том, что касается упомянутого в выступлении Игоря Моисеевича отсутствующего понятия об общем интересе. Если, мол, его нет, то на каком основании можно вести речь о наличии в культуре ориентации на такой интерес? Действительно, я говорила о такой ориентации как об особенности национальной культуры, с чем непосредственно связан вопрос о национальной идее. Эту

пресловутую национальную идею не случайно так долго искали, но так и не нашли. Но не нашли ее вовсе не потому, что в обществе на нее нет запроса. Если спрашивать население, должна ли быть национальная идея, то обнаружится, что запрос на нее, безусловно, существует. Другое дело, что сейчас в России нет ни одной идеи, которая могла бы стать национальной. За исключением разве что лозунга «Давайте жить по-человечески!». Причем это «по-человечески» включает в себя очень многое.

Но я хочу сказать и о том, что в определенном смысле отсутствие такой общей идеи — это большой прогресс. Потому что монолитность характерна только для внутренне недифференцированных традиционных обществ или периодов общественной мобилизации. Любое современное общество — это общество со сложной внутренней структурой. И вопрос о возможности согласования интересов всех групп общества, который привлек внимание Игоря Моисеевича, — это индикатор готовности признать плюрализацию интересов внутри общества. Или, что то же самое, индикатор продвинутой по пути модерны, сам по себе еще ничего не говорящий о качественном своеобразии этого модерна.

Если посмотреть таблицу в конце доклада, где представлены особенности разных кластеров, то видно, что из семи кластеров пять признают невозможным согласовать интересы членов общества, а два оставшихся характеризуются неопределенностью в ответах на этот вопрос. Значит, плюрализм интересов в обществе большинством россиян уже осознан. И это большой шаг вперед по отношению к традиционалистской монолитности и единообразию. Не признав плюрализм, сделать следующие шаги — в том числе и в сторону демократии — невозможно. Но демократии не обязательно западного типа.

Второй вопрос, формулировка которого не устроила Игоря Моисеевича, — это вопрос, предлагающий респондентам определить свое отношение к утверждению, что «государство всегда должно отстаивать интересы всего народа перед интересами отдельной личности». Клямкин полагает, что согласие с этой формулировкой вовсе не свидетельствует о приверженности традиционалистской норме...

Игорь Клямкин:

И что сама эта норма, будучи абстрактной, не наполнена в массовом сознании ценностным смыслом...

Наталья Тихонова:

Но меня в данном случае интересовала именно норма. И, чтобы понять ее культурный смысл, я проанализировала данный вопрос в двух срезах.

Во-первых, я проанализировала его на предмет того, с какими вопросами он «стягивается» при факторном анализе. Оказалось, что он «стягивается» с теми вопросами, которые я отнесла к особенностям правового сознания россиян. Согласие с формулировкой, о которой идет речь, как бы обосновывает легитимность права государства нарушать закон. Логика здесь такая: если человек признает, что государство должно отстаивать интересы общества перед интересами отдельной личности и доверяет ныне существующему государству, то он признает за ним и право давить на правосудие и ограничивать свободу прессы во имя общих интересов. Когда мы смотрим эмпирические данные, эти вопросы и ответы на них выступают в единой связке. Поэтому есть все основания утверждать, что согласие с позицией о приоритетности «интересов всего народа» перед интересами личности правомерно рассматривать как индикатор традиционализма этакратического типа.

Во-вторых, это подтверждается и отношением к данной позиции представителей различных кластеров. Если в двух традиционалистских кластерах с этим суждением однозначно согласны 71 и 62% входящих в них респондентов, то в кластере модернистов, ориентированном на права человека и инициативу, — лишь 46%. Корректно интерпретировать ответ на тот или иной вопрос, повторю еще раз, можно лишь в том случае, если мы знаем, как этот ответ соотносится с ответами на другие вопросы. Попытки же интерпретировать его отдельно от других ни к чему, кроме искажения исследуемой реальности, привести не могут.

Игорь Клямкин:

По-моему, цифры, которые вы только что назвали, не соответствуют тем, что приводятся в докладе. В нем, насколько помню, говорится, что по населению в целом за приоритетность «интересов всего народа» высказываются 76% респондентов...

Наталья Тихонова:

Цифра в докладе не учитывает затруднившихся ответить на этот вопрос. 76% — это от числа тех, кто на него ответил. А в данных по кластерам, которые я назвала сейчас, учитываются все.

Игорь Клямкин:

Как бы то ни было, получается так, что чуть ли не все нормы, характерные для этакратической модели, не застрахованы от разложения. В том числе и та, что утверждает приоритет «интересов всего народа» по отношению к интересам личности. По крайней мере в сознании «российских модернистов» она размывается. И это возвращает нас к основному вопросу нашего семинара. Куда все же ведет Россию кризис культуры — к альтернативному модерну или к аномии? Достаточно ли оснований считать его кризисом развития?

Наталья Тихонова:

Любой кризис означает начало следующего этапа — деградации и умирания или дальнейшего развития. Сейчас у нас стадия, когда превалирует разложение тех норм и ценностей, которые были характерны для предыдущего этапа. Это нормальный процесс. Разложение началось давно — еще во времена столыпинских реформ. Однако это не означает поступательного движения к аномии. Аномия по нормам есть, но она локализуется преимущественно в кластере «разочаровавшихся традиционалистов», представители которого не могут определить свою позицию почти по каждому вопросу. Половина респондентов в этом кластере — сельские жители, и мы видим, что разложение старых норм в селах не ведет к утверждению там норм новых.

Эмиль Паин:

Это касается всей страны или отдельных регионов?

Наталья Тихонова:

Это касается всех, но по-разному. Все, что связано с селом, — это отдельная тема, даже не хочу ее трогать.

Если же характеризовать вектор движения России в целом, то около 30% ее населения обладают модернистскими взглядами, но это не докатывается до их политических взглядов. При этом я не уверена, что нам нужно набрать



большинство модернистов по населению в целом для того, чтобы у нас сформировались эффективные институты. Нам нужна критическая масса, которая обеспечит легитимность и поддержку соответствующих норм. Как известно, поведенческие практики характеризуются перетеканием образцов сверху вниз. Отсюда — ключевая роль среднего класса как ретранслятора поведенческих практик дальше вниз. Средний класс, кстати, успешно с этим справляется. К 2025 году как раз наберется критическая масса модернистов, это где-то 40–50% городского населения.

АЛЕКСЕЙ ДАВЫДОВ:

И тогда в России утвердятся модерн, альтернативный западному?

НАТАЛЬЯ ТИХОНОВА:

Он будет альтернативный западным моделям, но не всем им в равной степени. Запад разный. Беда наших реформаторов заключается не в том, что они ориентировались на Запад, а в том, что выбрали не тот Запад, т.е. выбрали англосаксонскую модель, взяли за основу Штаты, добавив кое-что и от себя в плане усиления этой модели. Это не могло быть легитимно, так как не состыковывалось с тем типом социума, который у нас существует. Скандинавский опыт у нас тоже не пройдет, потому что там все строится на идее осознанной солидарности, чего в России нет. Для нас оптимальна, судя по социологическим данным, немецкая модель.

ЭМИЛЬ ПАИН:

Англосаксонская, т.е. протестантская, уж точно не для нас.

НАТАЛЬЯ ТИХОНОВА:

Немецкая модель направлена на корпоративность. А англосаксонская — на индивидов. Немецкая предполагает, что надо стимулировать социально одобряемое поведение; англосаксонская — что необходимы индивидуальные свободы. Наши люди тяготеют к немецкой модели. Когда в 2000 году началась эпоха Путина, то произошла легитимизация некоторых норм, которые связаны с ролью государства в обществе, потому что в эпоху Ельцина государство утратило кредит доверия со стороны населения. Но в 2006–2007 годах пошел откат. Сейчас мы вернулись к состоянию, которое у нас было на входе в 2000-е годы, потому что кратковременный всплеск надежд сошел на нет.

Рассматривая процессы динамики нормативно-ценностных систем в интервале 20 лет, мы видим, что нормы достаточно устойчивые, но постепенно меняются. И это альтернатива активному протесту. Понимаете, у нас механизм протеста немного другой, чем, например, в Польше. Для нашей культуры свойственны формы протеста, когда активные и несогласные люди всегда просто уходят из зоны действия неприемлемых для них норм. Так, например, формировалось казачество — сначала крепостные бежали на Юг, потом в Сибирь. Сейчас у нас уход на Запад. Если есть возможность уйти, уехать чисто физически, то социально активная часть населения уходит, и база для активного протеста минимизируется.

И, наконец, несколько слов по поводу проведения междисциплинарных исследований, о чем говорили коллеги. Я к этому отношусь позитивно. Потому что то, что социологи берут для разработки концепций своих исследований, заимствуется ими из философии, культурологии и других областей знания. Без ориен-

тации в этих областях социолог не может грамотно поставить задачи исследования. Такая совместная работа могла бы быть интересной.

Однако тут есть и свое «но». Лично мне проблема ментальности близка и понятна. Но когда я упоминаю слово «ментальность» в присутствии многих других социологов, они его не воспринимают, так как менталитет социологически не операционализируем. Это более системная и глубинная характеристика культуры, чем, например, нормы, и она труднее «отлавливается» социологическими техниками.

КУЛЬТУРНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ  
ИЛИ КУЛЬТУРНАЯ ДЕГРАДАЦИЯ?  
ОБСУЖДЕНИЕ ДОКЛАДА  
АЛЕКСЕЯ ДАВЫДОВА «КРИЗИС КУЛЬТУРЫ  
И КУЛЬТУРНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ»

Игорь Клямкин:

Мне еще до нашей сегодняшней встречи приходилось слышать от некоторых из вас, что доклад Алексея Давыдова «Кризис культуры и культурная революция» существенно отличается от тех, которые мы обсуждали раньше. И это действительно так. Во-первых, доклад в основном выстроен на материале литературы, кино, телевизионных программ. Во-вторых, Алексей Платонович пытается соединить в своем тексте роли культуролога и публициста. В-третьих, автор предлагает необычное понимание кризиса российской культуры. Насколько я понял, это, по его мнению, не кризис упадка и не кризис развития, равно как и не их взаимоналожение, как у Натальи Евгеньевны Тихоновой. Это кризис упадка и развития в одних и тех же его проявлениях, так как в самом упадке, в самом разложении прежних норм и ценностей докладчик усматривает симптомы обновления. Или, пользуясь его словами, усматривает первичные симптомы культурной революции.

Стихийную протестную активность массового человека Алексей Платонович интерпретирует как выражение потребности в свободе. Как отторжение просяпающейся личностью антиличностной традиционной культуры, блокирующей в России любые реформы. Докладчик отдает себе отчет в том, что в таком протесте, принимающем нередко криминальные формы, никакой культурной альтернативы «Русской системе» не содержится. Но это, по его мнению, проявление запроса на альтернативность — пусть и болезненное, пусть и уродливое. Под этим же углом зрения рассматривает автор и сексуальную революцию в России. Давайте обсудим, насколько такая интерпретация оправданна.

Другой момент, заслуживающий, по-моему, обсуждения, касается протестности российского либерального интеллигента. Алексей Платонович ставит под сомнение культурную альтернативность этой протестности. Он полагает, что сама критичность русской либеральной интеллигенции в отношении традиционных российских порядков должна стать предметом критики. Не потому, что она критичность, а потому, что не несет в себе реальной альтернативы этим порядкам. Культурное качество интеллектуала (и интеллекта), противостоящего «Русской системе», — это проблема, которая пока находилась вне нашего внимания. Давыдов ставит ее на материале романа Татьяны Толстой «Кысь», предлагая его собственное культурологическое прочтение.

Таковы темы, которые я выделяю в представленном докладе. Но можно сказать и так, что это разные грани одной темы свободы и характера сегодняшнего на нее запроса в массовом и элитарном сознании.

АЛЕКСЕЙ ДАВЫДОВ,  
ведущий научный сотрудник Института социологии РАН

### **КРИЗИС КУЛЬТУРЫ И КУЛЬТУРНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ**

Несколько предыдущих докладов, представленных и обсужденных на нашем семинаре, касались феномена «Русской системы» и присущего ей типа культуры. При всем различии взглядов и подходов, выявившихся в ходе дискуссий, почти все мы, насколько понял, склоняемся к выводу, что система эта себя изжила, что исторически она обречена на умирание. Но что идет и придет ей на смену?

В культуре ведь так не бывает, что что-то только умирает. Одновременно всегда рождается и ее новое качество, которое претендует на замену качества старого. Этот встречный процесс имеет место и в современной России. Мой доклад посвящен анализу некоторых его проявлений.

### **Зачем надо говорить о кризисе культуры и культурной революции?**

Сегодня часто приходится слышать, что модернизация России не может быть успешной, если нет экономической и политической конкуренции, свободных и честных выборов, независимых судов и СМИ. Другими словами, если нет демократическо-правового государства. Все это, разумеется, так, спорить с этим было бы нелепо. Но одновременно я спрашиваю себя: а разве в 1990-е годы движение в этом направлении не начиналось? Почему же произошел откат? Только ли потому, что что-то не то и не так делали наши реформаторы? Почему же в таком случае народ их не поправил, почему и он допустил откат?

Потому и только потому, что в сознании большинства населения России господствуют исторически сложившиеся культурные стереотипы, о которых я в своих предыдущих выступлениях на семинаре уже говорил. Чтобы таких откатов не было, в обществе должен быть сформирован новый уровень потребности в свободе. В свободе как таковой. Свободе личности. Нет в массах потребности в большей свободе, не будет и глубоких и необратимых системных реформ. И если уж и говорить о просчетах российских реформаторов, то это в первую очередь недооценка ими необходимости развивать в массовом сознании потребность в личной свободе. Вот тот камень, о который споткнулись наши экономические и прочие реформы.

А что предлагают наши либеральные политики и эксперты сегодня? Они опять предлагают реформы, игнорируя культуру. Не получится, господа. Потому что вы опять не учитываете менталитет русского человека. Человека, который болен равнодушием к себе и страхом как основанием этого равнодушия. А корень страха/равнодушия — в специфике русской культуры. Именно она блокирует развитие у русского человека потребности в свободе. В силу своей статичности, она — противник и модернизации, и личности как субъекта модернизации. Вот почему я уверен, что надо изучать процессы, которые разрушают статику культуры и способствуют становлению культуры новой, динамичной. Вот почему я хочу говорить не только о кризисе культуры, но и о культурной революции в России.

Кризис, как разрушение старой, соборно-авторитарной культуры, и культурная революция, как созидание культуры альтернативной, личностной, — этот одновременный процесс в России идет уже триста лет. С общинно-самодержавными, советскими и постсоветскими откатами назад, с бесчисленными жертвами. Но движение это, эта культурная революция неумолимо развивается. А цель такой революции — смена в России доминирующего культурного типа, о чем говорил еще Пителим Сорокин.

После 1991 года мы оказались на новом этапе этого процесса. Революция, о которой идет речь, является идеологической в силу ее идейного содержания. Она элитарная, так как зародилась и каждый день зарождается в элитарном сознании. И она массовая, так как охватывает все более широкие слои населения.

Суть этой революции — в либерализации ценностных ориентаций русского человека, в формировании культуры личности как нового основания развития России. Да, формальные изменения в ее политических институтах и экономической системе после 1991 года ментальность людей почти не затронули. Да, в основном русский человек все еще по традиции ищет «правильного» диктатора, во всем надеется на государство и наплевательски относится к своим правам. Тем не менее сдвиги в массовом сознании идут.

На основании чего можно судить об этих сдвигах? Наталья Евгеньевна Тихонова фиксирует их на основании данных социологических опросов. Я же попробую сделать то же самое, опираясь на анализ содержания ТВ и радиопрограмм, блогосферы, газет, журналов, кинофильмов, произведений художественной литературы.

Что я наблюдаю, читая, слушая и смотря все это? Я наблюдаю, как разворачивается то, что Мао Цзэ Дун в годы «большого скачка» в Китае обозначил посредством лозунга «Пусть расцветают сто цветов». Может быть, в нашей блогосфере реализуется уже и вторая часть этого высказывания, появившаяся в Китае позже: «Но только не те цветы, которые дурно пахнут». Может быть. Пока же я приветствую саму идею многоцветья — пусть все цветы свободно расцветают и пахнут, как хотят.

Что такое свобода? Это свобода добра и свобода зла. Одновременно. И если мы соглашаемся с тем, что развитие — это всегда переход на новый уровень свободы, то мы обязаны согласиться и с тем, что свобода на новом уровне — это всегда новая интерпретация и добра, и зла. Какая? Мы пока не знаем. Но чтобы по-новому интерпретировать приемлемую для нас меру добра/зла, нужно иметь материал для выбора. И чем больше, тем лучше. Потому что в «мути» из добра/зла главное — не та или иная интерпретация добра и зла. Главное — свобода интерпретации.

Давайте же погрузимся в нынешнюю общественную рефлексию по поводу добра/зла и попытаемся отделить запахи цветов от вони выгребной ямы. И сделаем это на примере явлений, которые я условно назвал «русский человек в попытке быть личностью», «сексуальная революция в России», «скандал и культурная революция в русской литературе». Вместе они составляют значительную часть той «мути», которая и является предметом моего доклада. Именно в этой «мути», вызывающей у многих целый спектр сильных чувств от недоумения до негодования, я и собираюсь искать крупницы новой культуры.

### **Русский человек в попытке быть личностью.**

#### **Ответ детей на нравственную импотенцию отцов**

В июле 2010 года состоялась премьера фильма молодого иркутского режиссера Ивана Вырыпаева «Кислород», главные герои которого — юный бандит и шлюха. В ночь с 13 на 14 января 2011 года в программе Александра Гордона фильм был показан по центральному телевидению. Как же он был воспринят?

Сам Иван Вырыпаев говорит, что его фильм — «для тех, кто хочет размышлять о вечном». Журналистка, присутствовавшая на показе, сказала, что фильм «Кислород» — это свобода. Некоторые пользователи Интернета увидели в нем «манифест молодежи XXI в.», которая отвергает все стереотипы. О том, во имя чего

она это делает, попытался объяснить после просмотра Алексей Филимонов, сыгравший роль главного героя. По его мнению, «Кислород» — фильм о настроении тех молодых людей, которые не хотят жить по правилам общепринятости и протестуют против духоты в обществе по-своему: например, берут в руки кусок арматуры и ломают ноги другому человеку только потому, что им это нравится.

Понятно, что симпатий такие герои не вызывают. Поэтому подавляющая часть интернет-откликов на фильм — тревожно-брезгливая. Пользователи Сети увидели в нем экзальтированных мальчиков в бурный период переходного возраста, которые очень любят «слушать Radiohead и теребить ручонками свой орган». Они цитируют героя: «...Курите траву, ешьте яблоки, пейте сок...»; «ты пьешь и куришь, ты спиваешься и деградируешь, ты живешь, как растение, и тебе это нравится...» Цитируют диалоги: «Ты че?» — «Да я ниче!» — «И че нам теперь делать?» И называют все это наркотическим бредом. Герои обвиняются в «плохом слухе». Они не слышат официоза, но отвергают и библейские заповеди. Известный телеведущий, присутствовавший на показе, назвал фильм богохульством, с чем тоже согласилось подавляющее большинство интернет-рецензентов.

Я этих людей понимаю. Не понимаю только, как они относятся к тому миру, который отвергают и против которого протестуют персонажи фильма. И потому мне интереснее те, кто увидел в нем нечто большее, чем наркотический бред. На просмотре, кстати, общий настрой публики к этому фильму-скандалу был позитивным. Обсуждение неоднократно прерывалось аплодисментами. Почему же есть те, кому фильм нравится? И почему нравятся публике такие, например, культовые фильмы, как «Брат», «Брат-2», «Бригада» и им аналогичные, герои которых тоже отвергают мораль и где люди тоже убивают и грабят других людей?

Потому, думаю, что у зрителя есть запрос на свободу, есть потребность в ощущении себя личностью. Но как этот запрос и эту потребность реализовать, он не знает. И в современных киногероях он находит ту же созвучную ему потребность и то же незнание.

В фильме Алексея Балабанова «Брат», вышедшем в 1997 году и собравшем множество премий, юный главный герой Данила Багров, устанавливая справедливость, выступает в роли судьи и палача. Поубивав множество людей, он бежит из общества куда-то поближе к природе. Что его не устраивает? Его не устраивает то социальное всеобщее, которое порождает несправедливость в человеческих отношениях.

«Вот скажи мне, американец, в чем сила? — вопрошает Данила в «Брате-2». — Разве в деньгах? Вот и брат говорит, что в деньгах. У тебя много денег, и чего?.. Я вот думаю, что сила в правде. У кого правда — тот и сильнее. Вот ты обманул кого-то, денег нажил, и чего, ты сильнее стал? Нет — не стал! Потому что правды за тобой нет! А тот, кого обманул, за ним правда. Значит, он сильнее. Да?!».

В «Бригаде» совершенно та же линия. Четыре друга детства, обычные московские парни хотят просто жить. Но мир плох, лежит во зле, ежедневно унижает их достоинство и, чтобы защититься от него, они становятся бандитами. К этому хищному миру автоматически причисляются и кавказцы. Отсюда расистское: «Не брат ты мне, гнида черножопая» Данилы Багрова. Отсюда — антикавказская направленность множества нынешних российских фильмов. Отсюда — расистский лозунг «Россия — для русских!» на Манежной площади в Москве 11 декабря 2010 года и в других городах России. Тот день как раз и знаменателен тем, что «киношных» персонажей мы увидели на наших улицах.

Искренни ли эти правдоискатели и националисты? Думаю, что да. Они — символ тех молодых людей, которых не устроила ни советская правда, ни ельцинско-



гайдаровская, ни медведевско-путинская. А найденная ими собственная правда, в следовании которой они пытаются реализовать свое неконформистское личностное начало, выталкивает их из общества.

Что же это за феномен такой, когда даже хорошие люди в борьбе за право быть личностью становятся погромщиками и убийцами? Считаю, что и «Брат», и «Бригада», и «Кислород» — это фильмы о том культурном типе молодых людей, тысячи которых вышли на Манежную площадь в декабре 2010 года, и десятках тысяч тех, которые в тот день не вышли, но могут выйти в следующий раз. Это фильмы о новом поколении российской молодежи. Не всей, но существенной ее части.

Интернет-рецензенты ссылаются на высказывание президента Дмитрия Медведева, что эти люди — хулиганы и их надо сажать в тюрьму. Есть и идеологические оценки этого протеста. Одни видят в нем проявление национального самосознания русских, другие — проявление фашизма, третьи — стихийное формирование народной политической силы. Поэт Всеволод Емелин в стихотворении о событиях на Манежке подчеркивает только антикавказский момент<sup>1</sup>. Я же хочу говорить о другом.

Вспомним факты. 6 декабря в уличной драке убит кавказцами юноша Егор Свиридов. Милиция арестовывает убийц, но затем отпускает. Почему? Этот вопрос несколько дней задают друзья Егора чиновникам МВД, арестовавшим и отпустившим преступников. Но чиновники их вопросом пренебрегают. Никто и не думает о том, что вопрос задают российские граждане. Обычное для нынешней России начальственное хамство, оскорбляющее достоинство людей. А после того как друзья Егора сообщают о положении дел интернет-сообществу, оказывается, что оскорблено достоинство многих тысяч людей. Информация о хамстве милицейских чиновников накладывается на ненависть населения к бюрократическому хамству как всеобщему и хроническому явлению нынешней России. К этому добавляется оскорбленное национальное чувство. В результате из частного возмутительного случая вырастает массовое возмущение как возмущение граждан, а не хулиганов.

Так развивались события до 11 декабря, когда люди вышли на площадь. Кто эти люди? В первую очередь, они опять-таки граждане. Да, их действия выливаются в погромы. Но выводит этих людей на площадь не желание громить (оно возникает позже, на площади, когда собравшиеся превратились в толпу), а их оскорбленное гражданское самосознание, протестующее против унижения. Их объединяет желание почувствовать обратную связь с такими же людьми, переживающими то же самое чувство унижения и то же желание быть сообществом, способным отстоять свои погранные права. Их объединяет стремление быть субъектами права.

Вот почему я не согласен с оценкой этих людей только как хулиганов и погромщиков. Да, их возмущенное гражданское сознание политически и культурно незрело. Но оно есть. И для меня важно, что они выступали против чиновничьего погнания их прав, что это был протест против правовой незащищенности. И вот почему для меня события на Манежной — это проявление культурной революции, разворачивающейся в сознании молодежи. Одна из составляющих этой революции — борьба человека за право быть личностью. И я приветствую и возмущение этих людей, и их попытку почувствовать себя личностями.

Вспоминаю один из телерепортажей с Манежной площади. Перед телевизионной камерой невысокий красивый подросток-старшеклассник. Интеллигентное

<sup>1</sup> <http://www.rosbalt.ru/2011/02/28/823896.html>

лицо. Аккуратен. Моден. Цветной шарф обнимает шею. Говорит, что протестует. Против чего? Он объясняет. Рационально выраженной мысли нет. Есть слова и междометия. Господствуют эмоции и уверенность в себе. Но пафос совершенно понятен. Мальчик говорит от имени «мы». Кто эти «мы»? Футбольные болельщики? Школьники? Случайные знакомые? Трудно понять. Они протестуют против какого-то гнета, какого-то социального всеобщего, которое давит и не дает им реализоваться как индивидуумам. «Больше так не будет!» — твердо заявляет он.

Можно, конечно, вслед за интернет-рецензентами «Кислорода» сказать, что это рефлексия экзальтированного мальчика, находящегося в бурном периоде переходного возраста, который «живет как растение» и говорит оборотами «Ты че?» — «Да ни че». Можно. Во всяком случае я не собираюсь спорить с теми, кто усматривает в такой «рефлексии» распад интеллектуального мира российской молодежи, кризис культуры и разложение основ. Но это лишь одна сторона дела. Есть и другая. Есть факт искреннего протеста. И поиска нового уровня свободы. Как бы он не был выражен. Пусть в детско-примитивной, эмоциональной или даже уголовной форме, пусть в форме наркотического бреда. Но он есть. И об этой искренности наших детей в неприятии сложившегося порядка вещей надо говорить, ее надо обсуждать.

Это, конечно, не новый культурный тип. Вовсе нет. Тип человека, который хочет почувствовать себя личностью, гражданином, субъектом права в тотальном и самодостаточном отрицании, способном перерастать в погромы и убийства, сложился не сегодня. К сожалению, российские обществоведы не анализируют специфику застрявшего в своих метаниях традиционного российского культурного типа. Это делали и делают только писатели. Поэтому обратимся к результатам их анализа.

В самом обобщенном виде — это оскорбленный человек, чье достоинство унижено диктатом исторически сложившейся культуры и опирающейся на этот диктат политической системой. Это «маленький человек», вышедший из своей семейной (часто патриархальной) «норки», пытающийся строить большое общество по своей модели, но не знающий, как строить. Этот застрявший в своем развитии персонаж, как я уже говорил на одном из предыдущих семинаров, получил у писателей название человека «ни то ни се» (Гоголь), «урода» (Гончаров), «человека недоделанного», «беса» (Достоевский), «вывихнутого» (Тургенев). И не будем утешать себя тем, что речь идет только о ком-то, кто жил до нас, а сегодня находится вне нас.

Это, господа, мы с вами — «промотавшиеся отцы», обманувшие своих сыновей своей культурой. Это наши портреты. И если все эти старо-новые типы мы увидели на Манежной, то не будем торопиться от них отмежевываться. Потому что такими, каковы они есть, их сделали мы. По своему образу и подобию. Логика их протеста парадоксальна. Они бегут от неправды того культурного всеобщего, которое веками угнетало и продолжает угнетать русских людей и с которым мы, в отличие от них, предпочитаем примиряться. Главная их альтернатива существующему в том, что они требуют, чтобы их права как личностей и государством, и обществом соблюдались. Но как реализовать свое требование, они не знают. Поэтому главное их состояние — именно в том, что они протестуют: и против угнетающего их старого, и против того нового, которое, как им кажется, им тоже известно. Это униженный и оскорбленный, но застрявший в своем протесте человек. И, повторяю, родился он не сегодня.

Молодой образованный человек в пушкинском «Кавказском пленнике» и «Цыганах», униженный городом, бежит в природу, в родовые отношения. В общении с ней, природой, он хочет защитить свое «я», пытается у нее, мудрой,

научиться новой правде. Но разочаровывается и в ней. Обнаружив неспособность жить в условиях природы и родовых отношений, совершая преступления, бежит обратно в ненавистный город. Отрицая все и вся и застревая в метаниях, он, по существу, отрицает жизнь и оказывается перед нравственной катастрофой.

В «Борисе Годунове» Самозванец, успешно начав охоту за трон ради безграничной власти («тень Грозного меня усыновила»), не способен оставаться «тенью Грозного», когда сердце потребовало любви. Продолжая бороться за престол, он уже не хочет его. Но возлюбленная мечтает стать московской царицей. И он, двадцатилетний юноша, вынужден идти к своей любви через глупость — кровавую борьбу за трон, которая его и губит. Попытка быть личностью, убивая людей, заканчивается для Самозванца катастрофой.

У Гончарова застрявший человек получает название «урода». Юного Марка Волохова, коммуниста, одного из персонажей романа «Обрыв» не устраивает та жизнь, на которую он обречен в условиях царской России, и он борется против нее ради некоего «громадного будущего», «громадной свободы». Какого будущего и какой свободы, он не знает.

У Тургенева «вывихнутые» честные молодые энтузиасты в романах «Дым» и «Новь», начитавшись западной революционной литературы, готовят революцию. Производя дым, они воспринимают его как новь. Они не знают, что такое та жизнь, к которой стремятся. Говорят друг другу высокопарные слова, смысла которых не понимают.

В романе «Отцы и дети» примером поразительной цивилизационной незрелости выступает Базаров. Он противопоставляет реальности, им отторгаемой, старые мифы: «Нравственные болезни происходят... от безобразного состояния общества... Исправьте общество, и болезней не будет». И создает мифы новые. Например, считает, что с помощью резанья лягушек, медицинской практики, социал-дарвинистских теорий он может и объяснить мир, и устроить достойную человека жизнь. С юношеским задором он заявляет, что Пушкин — «ерунда», а «Рафаэль гроша медного не стоит». Он — тоже протестующий тип, искренне борющийся против засилья в обществе исторически сложившихся стереотипов культуры («я ничьих мнений не разделяю, я имею свои»; «что касается времени — отчего я от него зависеть буду? Пускай, лучше оно зависит от меня»). Он собирается «ломать» жизнь, хотя кого ломать и зачем, опять-таки не знает.

Данила Багров, герои «Бригады» и «Кислорода», футбольные фанаты и красивый мальчик с Манежной несут в себе многие черты героев литературной классики. Да, они, в отличие от своих предшественников, не являются носителями дворянской или разночинской образованности. Это массовые народные типажи, что позволяет говорить об их новизне. Но природа их протеста — та же, что у героев классики. В них тоже говорит их ущемленное достоинство, они тоже пытаются быть личностями и тоже в основном неудачно. Их всех объединяет экзистенциальное отторжение родовой русской культуры и ее диктата. И их объединяет неспособность сформулировать личностную альтернативу этому диктату.

Данила в поиске некой народной Правды бежит из города куда-то в деревню. Герои «Бригады» в борьбе против мира, который лежит во зле, удивительно эсхатологичны и, верные Правде братства, убивают других и сами погибают почти все. Персонажи «Кислорода» хотят быть независимыми личностями, но в борьбе против ветхозаветной морали следуют законам тайги. Они — современные воплощения человека «ни то ни се», «уродов», юных дымопроизводителей, «вывихнутых», «недоделанных», «бесов»... И тем не менее я говорю этим юношам и девушкам: «Здравствуй, племя молодое, незнакомое!» Почему?

Я исхожу из того, что на наших глазах происходит подведение итогов некоего периода в истории России, в массовом сознании которой господствовала и еще продолжает господствовать исторически сложившаяся русская культура. Это подведение итогов осуществляется с позиции ценности личности, которую я понимаю как способность к выходу за рамки традиции и поиск адекватной меры выхода. Происходит массовое отрицание всего уходящего периода, его идеологий и институтов, формируется личностная альтернатива им.

Да, альтернативный массовый нравственный идеал все еще раздвоен: он содержит в себе как тотемную традицию, так и элементы идеала личной свободы. Но сегодня происходит смена акцентов. Если идеал личной свободы раньше (русские либералы, славянофилы, разночинцы-предбольшевики, большевики) интерпретировался лишь как средство освобождения от «неправильного» начальства, то сейчас этот идеал интерпретируется как самоценность, как ведущая ипостась. Русская специфика еще сохраняется: например, отождествляются либеральные представления с вечевыми, демократия с локализмом, свобода с волей. Но возникло то, чего не было раньше. Возникла способность к критике ветхозаветных культурных оснований, а значит, и к самокритике. Я понимаю, что такие утверждения надо доказывать, и ниже к этому вопросу намерен вернуться. Свое мнение я попытаюсь обосновать, апеллируя к тенденциям, которые проявляются в современной русской литературе. Тенденциям, которые в литературной классике не просматриваются.

А теперь, пожалуй, главное, связанное с содержанием фильма «Кислород».

В фильме для героя-бандита, для которого единственная ценность — секс, не существует морали. Если сказано «не убий», он убивает. Если сказано «не прелюбодействуй», он прелюбодействует. Если сказано «не богохульствуй», он богохульствует. И делает он это свое «наоборот» сознательно. Почему? Потому что ему так хочется. Для него существует только справедливость, основанная на естественном праве, которое он понимает как право быть свободным от любого права. Но живет он не в лесу, а в моральном обществе. И он, «аморальный», с «моральным» обществом в конфликте. Поэтому у него «плохой слух» и поэтому он бандит и погромщик. И это его естественное право действовать так, как он хочет, для него и есть кислород.

К чему стремится молодежь, которая отторгла библейские ограничения, но не создала новых? Она стремится быть независимой от всего. И сильной. И развлекаться. Поэтому ей не нужна ее имперская Россия. Ей хочется в новую страну, где воля и сплошное развлечение. Но... все-таки эти люди вышли на Манежную площадь как граждане. У этих людей «плохой слух», но «плохо слышат» они только официоз, который опирается на ветхозаветно-имперскую мораль, т.е. на традиционную культуру. А голос личности в себе они все-таки услышали. И они готовы услышать всех, кто находится с ними на одной нравственной волне.

Что же нам в таком случае сказать молодому человеку, который «не слышит» ветхозаветно-имперскую мораль, но хочет и может слушать и слышать? О чем и на какой основе вести с ним диалог?

Александр Ахиезер писал, что русский человек должен узнать главную тайну российской цивилизации — тайну расколотого общества. Общества, в котором авторитарно-соборное и личностное начала находятся в непримиримом конфликте. Но если так, то на каком культурном основании строить диалог в расколотом обществе? Можно строить его на основе имперской морали, но тогда надо забыть о способности человека формировать себя как личность. Можно — на основе смысла личности, но тогда надо забыть об империи. Можно, наконец,

на основе смысла личности, как новом основании империи: так хочет президент Медведев, так хотят многие наши либералы, так хотел и Александр Ахиезер. Но это-то как раз и нельзя. Скрестить ежа и ужа невозможно. Поэтому надо выбирать. И именно об этом — вся великая русская литература, сумевшая обнажить суть проблемы, но не сумевшая ее решить. Об этом же — и все без исключения фильмы о протесте нашей молодежи, который уже не «киношный», а вполне реально предъявленный нам на Манежной.

Вывод — в моем вопросе: кто воспроизводит духоту в обществе, против которой бунтует русский человек, пытаясь стать личностью? И он — в моем ответе: наша культура, ее способ воспроизводиться, именуемый «Русской системой». Ее диктат, ее исторически сложившиеся стереотипы, которые все еще доминируют в нашем сознании.

Но не унаследованная культура, как бы она ни была бессмысленна на современном этапе, порождает культурную революцию в тех формах, в каких мы ее наблюдаем. Ее производит нежелание и неумение общества, нас с вами, преодолеть культурную архаику в себе. Можем ли мы, протестующие взрослые граждане, в количестве нескольких тысяч человек выйти на Манежную площадь? Нет. Можем ли мы, ведомые гражданским чувством, быть уверены, что, выйдя в таком количестве на площадь, не поведем себя как вандалы? Нет.

А раз страх, бездеятельность и резонерство парализовали взрослых, то молодежь, ведомая гражданским чувством и желанием разрушать, берет дело культурной революции в свои руки. По-своему. Уродливо. Но другой альтернативы она произвести пока не может. Таков ответ детей на нравственную импотенцию отцов.

### **Наша сексуальная революция**

В России разворачивается сексуальная революция. Она началась не сегодня. И даже не после 1991 года. Она долго развивалась вялым пунктиром. Первые ее проявления можно заметить в «Гаврилиаде» Пушкина. Потом была литература Серебряного века с ее символической природой желания, телесностью текста, мышлением соблазна. Но в XXI веке вялый пунктир закончился, и сексуальная революция вышла за рамки литературы. Она охватила все общество. Ее масштаб имеет освободительное социальное значение, потому что главное в ней — не секс, а свобода.

В российском обществе происходит нравственное оправдание нового для России понятия — «свободного секса», независимого от «любви» и «брака». Почти изгнана советская формула «идеологически выдержан и морально устойчив», подразумевавшая не только преданность идеалам КПСС, но и верность принципам нормативности в сексуальных отношениях. Развод более не считается порочащим явлением.

Сегодня тема секса, эротики пронизывает в России огромную часть коммуникационного пространства. Она звучит на ТВ, в гламурных журналах, в Интернете, на эстраде, в художественной литературе, киноиндустрии. Через Интернет и СМИ предлагаются сексуальные услуги, рекламируются товары сексиндустрии. О сексе открыто говорят, к нему апеллируют, его показывают.

Несколько лет назад на ТВ была популярна программа Елены Ханги «Про это». Потом ее закрыли. Но «это» пробилось на экраны. Открыта новая программа с Анфисой Чеховой на ту же тему. Юмористическая программа «Аншлаг» во всю эксплуатирует свободу сексуальной тематики: по признанию артистов, то, что всегда вызывает одобрительный смех и аплодисменты публики, находится

ниже пояса. В последнее время по РЕН-ТВ демонстрируется групповой, оральный и анальный секс («групповуха», «минет», «обнаженка»). Молодежь хорошо знает расписание этих передач. Таковы факты.

Что это — моральное разложение общества? Кризис культуры? Гибель России? Попытка властей отвлечь сознание молодежи от политики? Чернуха?

Однозначного ответа нет. Бесспорно, что тема секса, независимого от смыслов любви и брака, стала одной из центральных в обществе и что это мощный идейный сдвиг в массовом сознании. И еще одно бесспорно: этот сдвиг, как мутный весенний поток во время таяния снега, несет в себе все — и грязь, и камни, и чистую воду. И как бы мы ни сторонились этой мути, нам от нее не уйти. Дети решительно приветствуют снятие запретов на подход к запретному плоду. Отцам это не нравится. Для отцов это кризис умирания русской культуры, для детей — способ ее выживания в новых условиях. Давайте же спокойно разберемся в новом культурном явлении.

Обнаженное тело, веками скрывавшееся от взоров людей, секс как физиологический акт, публичное предложение сексуальных услуг через социальную сеть, газеты и ТВ можно рассматривать по-разному. Можно — как нечто аморальное и развратное, как чернуху и преступление. А можно — как моральное, т.е. как оказание услуги того типа, в которой нуждается человек и который рад, что такая услуга стала доступной. Ничего плохого о человеке это не говорит. Известно, что одним из развлечений Пушкина и его друзей было посещение публичных домов. Не гнушался этим и юный Гоголь. В годы советской власти проституция в России была запрещена. Развитие сегодня социальных отношений по «аморальному» пути приведет нас к тому типу культуры, в котором проституция запрещена. Развитие же по «моральному» пути — к тому типу культуры, в которой проституция разрешена либо легально носит полулегальный характер. Большинство стран мира пошли по легально-полулегальному пути.

Итак, в России, несомненно, гибнет та конформистская мораль, которая сложилась в советский период и которую можно охарактеризовать словами «нельзя», «чего изволите?» и «одобрямс». И нарождается новая, более свободная, которая несет в себе все: и разрушение нравов, и зачатки новой культуры. Что это за новая культура? Еще не знаю. Но ясно одно: в спорах о «любви» и «сексе» происходит процесс расщепления синкретизма смысла любви.

Расщепление «любви» происходит в два этапа. На первом этапе из нее выделяется «брак», освобождая интимные отношения от диктата брачных отношений. На втором этапе из «любви» выделяется «секс», освобождая интим от сексуальной репрессивности морали.

Несколько слов о первом этапе. В древние и средние века «любовь» была средством. Через «любовь» род размножался. «Любовь» была тайно самостоятельна. Но официально, по морали и законам, пленена «браком». «Брак» укреплял род, поэтому именно он был мерой «любви» (принцип «стерпится — слюбится»). Но постепенно, веками, через трагедии людей совершается великая культурная революция — любовь освобождается из плена брачных отношений. Она становится мерой себя. В том числе и в России.

Начиная с Пушкина и Лермонтова, в стране возникает общественная рефлексия по поводу независимости смысла любви от всех социальных смыслов. Любовь, вышедшая за рамки морали, становится легкой добычей культуры (Л. Толстой, А. Островский, Н. Лесков), но в условиях России едва ли не единственным способом человека почувствовать себя личностью. В творчестве Тургенева возникает представление о том, что лидером в любовных отношениях является социально



активная женщина, а мужчина, как носитель мужественного начала, ни в общественных, ни в любовных отношениях в России еще не сложился. В творчестве Чехова способность любить становится способом человека формировать в себе личность, но чеховская любовь всегда вела к несчастью, ненависти, трагедии и катастрофе личности. А в творчестве Булгакова, Пастернака и Шолохова способность любить, свободная от морали, окончательно сформировалась как мера способности быть личностью.

Таким образом, анализ писателями смысла любви в ее борьбе за свою независимость стал уникальным способом самопознания русского человека. Любовь в великой русской литературе, освободившаяся от диктата морали, выполнила свою историческую миссию. Она зафиксировала одну из важнейших черт русской культуры — неудачу попытки русского человека стать личностью либо неспособность личности жить в России.

После 1991 года разворачивается новый этап расщепления синкретизма «любви». Из этого смысла выделяется «секс» и заявляет о своей «свободе». Ранее «секс» был *destination* любви. Автономизируясь от нее, «свободный секс» становится сегодня самостоятельной сферой жизни человека. Русская художественная литература XIX–XX веков решительно осудила подобные отношения как похоть, как уподобление человека животному. Вспомним Веру — главную героиню романа Обломова «Обрыв»: «Я не волчица, а женщина!» Сегодня общество идет иным путем. Оно не стесняется предъявлять спрос на открытый разговор о «свободном сексе», на его откровенную демонстрацию и пропаганду, все более открыто осуществляя «свободный секс» в социальных отношениях.

Что изменилось в общественной рефлексии по поводу сексуальной любви?

В современных российских любовных романах, которыми буквально переполнены магазинные полки, сексуальная любовь — отнюдь не возвышающая сила, как, например, в Песне Песней Библии, у Данте, Петрарки. Не путь восхождения к прекрасному, как, например, у Платона. Не экзистенциальный поиск высшей духовности, как у Пушкина и Лермонтова. Раскол в понимании смыслов секса и любви впервые в русской литературе произошел между Алексеем Вронским и Анной Карениной. Если Алексей мечтал обладать Анной физически, то для Анны секс не значил ничего, ее волновала любовь лишь как платоническая сущность. Сексуальная революция во всем мире и России пошла по пути Вронского, подчеркивая физиологический и социальный аспекты человеческого.

Физиологический аспект сексуальной революции проявляется в акцентировании свободы секса — кратковременного высшего этапа наслаждения, выступающего у человека, как правило, как финальная стадия экстатического состояния. Это освобождение от системы сексуальной репрессивности, которая использует семью, политику и культуру в целях подавления сексуальности и свободы человека. И тем самым формирует консервативный тип характера людей, ориентированный на слепое подчинение и поддержку диктатуры.

Идеология сексуальной революции, представленная, например, В. Райхом в «Сексуальной революции» и М. Фуко в «Истории сексуальности», постулирует, что свободный секс служит наиважнейшим потенциальным резервуаром истинного освобождения человека и развивает представление о свободе секса как о желательном общественном явлении. Свобода секса — одна из немногих свобод, которую индивиды, ощутив единожды, не меняют ни на какие «социальные блага», ущемляющие свободу личного поведенческого выбора в интересах государственной машины и нивелирующего социального контроля. По В. Райху, сексуальная революция, освобождая физиологическую потребность человека, явля-

ется предпосылкой и основой «подлинно человеческой революции», поскольку освобождает людей от подавленной сексуальности, раскрепощает их и тем самым создает условия для настоящей социальной революции.

Социальный аспект сексуальной революции акцентирует иное — меру близости людей. Сегодня секс — один из способов человека сблизиться с уникальным Другим, но одновременно не быть поработленным этой уникальностью. Это поиск коммуникации, но через такое сближение, которое несет в себе ярко выраженную меру независимости.

Нахождение оптимальной меры близости/отдаленности друг от друга, обретаемой через «свободный секс», в ряде случаев может сблизить партнеров сильнее, чем через семейную «духовность», перерасти в дружбу, любовь. Возникает такой тип социальности, который происходит, с одной стороны, из красоты физической близости (идеология Возрождения в Европе) и «пансексуализма» в человеческом (З. Фрейд), а с другой — из сознательной социальной несвязанности партнеров. Наслаждение близостью каждый раз происходит как радость овладения, завоевания, как новое и абсолютно добровольное действие. Через «свободный секс» человек каждый раз переживает процесс «зановорождения» (М. Мамардашвили) любви и формирования себя как независимой личности.

В классической русской литературе этот тип социальных отношений разворачивается между Мастером и Маргаритой в одноименном романе Булгакова и между Григорием и Аксиньей в романе Шолохова «Тихий Дон». В обоих романах сексуальная революция в условиях России ведет персонажей и к экзистенциальному, и к рациональному протесту против диктата исторически сложившейся культуры. А также к выводу, что субъект сексуальной революции жить в России не может.

Сексуальная революция — сложное явление. Она может вести к формированию гражданских отношений, если развивается на основе признания прав личности. Выступления людей за узаконивание аборт, разводов, повторных и гражданских браков, за развитие индустрии противозачаточных средств, за признание прав секс-меньшинств — все это средства развития гражданского общества, способы формирования нового единства через новое многообразие. Но в условиях современной России, когда демократия в стране никак не может встать на ноги, сексуальная любовь прячется в себе, чтобы избежать общественного осуждения. Она становится новой формой самоизоляции субъекта, который хочет защитить свою уникальность от унитарного общества, подавляющего уникальность личности. Клуб по интересам, гражданская организация, нетрадиционная сексуальная группа, замкнувшись в себе, могут формировать «кликерное сознание» и «общество клик». Общество, которое дробится на различные секты, порождая раскол на «своих» и «чужих», взаимное недоверие и ненависть.

«Свободный секс», если он открыт, несет в себе красоту коммуникации. Если он тайный, он не свободен, и к сексуальной революции не имеет никакого отношения.

Я далек от мысли оправдывать все, что происходит сегодня на театральных сценах, экранах ТВ и в Интернете в области интерпретации интимных отношений. Там действительно есть и издевательство над самым светлым, что есть в человеке, и пошлость, и невежество, и педофилия, и преступления. И всему этому надо бескомпромиссно противостоять и противодействовать. Но главное, о чем я хочу сказать, все-таки иное.

Я хочу сказать, что мысль секс-дизайнеров свободна. И пусть она будет свободна. Пусть она производит новый мир. И пусть этот мир будет местами «мутным». А каждый из нас всегда сможет выбрать из этой «мути» то, что ему надо брать в лодку, плывя в будущую культуру, а что не надо.

Уверен, определимся мы и в отношении группового секса. Я думаю, что это игра молодежи, чрезмерность, экстрим. Это не приживется. Хотя кто знает? Пережили же мы появление в нашей жизни презерватива, и мини-юбку, и бикини, и пляж nudистов, и галстук, и джаз, и фокстрот, и мужскую рубашку навыпуск. Конъюнктурная шумиха («сегодня он играет джаз, а завтра родину продаст») ушла, и все это давно стало нормой. А пошлость? Пошлость бессмертна. Но человек, формирующий себя как личность и свою эпоху как эпоху личности, способен все расставить на свои места.

Подведем итоги.

Что хорошего в том, что рухнули оковы чрезмерного контроля за сексуальным поведением населения, и «секс» в значительной степени вырвался на свободу? В появлении новой рефлексии, нужной человеку? Отнюдь нет. Главное в том, что родилась такая сфера социальности, которая заявляет о себе, как о свободной. Это не область свободы первостепенной важности. Не сфера, в которой человек требует свободных выборов, независимых судов и борьбы с коррупцией. И тем не менее это та сфера, в которой человек чувствует себя лично свободным.

А это значит, что, почувствовав себя свободным в этой сфере, он захочет чувствовать себя таковым и в других видах своей деятельности. Думаю, что гей-парады должны быть разрешены. Не потому, что они «гей» и не потому, что парады, а потому, что через них сфера свободы личности в сознании русского человека еще более расширит свои границы.

Не могу не обратиться и к тем людям, которые выступают за реформы в России, но требуют введения цензуры сексуальной темы в блогосфере и СМИ.

Вводить такую цензуру бессмысленно. Потому что невозможно остановить сексуальную революцию, развернувшуюся во всем мире и несколько задержавшуюся в России. Запрещенная, она уйдет в подполье.

Госбезопасность пытается запретить свободное творчество блогеров, потому что оно опасно для режима. Но и из этого ничего не выйдет. Власти запрещали в свое время публиковаться многим выдающимся поэтам и писателям, начиная с Фонвизина и Пушкина. И что? Им удалось остановить свободную мысль?

Интим в ТВ-программе «Дом-2», интернет-обнаженка балерины Анастасии Волочковой и групповой секс на РЕН-ТВ кажутся некоторым людям потерей стыда и совести, моральным разложением и распадом. И их можно понять. Но давайте попробуем взглянуть на свободу эротики и «свободный секс» как на элемент культурной революции, которая на своем ограниченном участке нравственности хоронит конформистское прошлое и формирует на наших глазах новое человеческое, к которому нам и нашим детям еще предстоит определить свое отношение.

### **Скандал и культурная революция в русской литературе**

Я читаю произведения современных российских писателей, чьи тексты «тонкие эстеты» считают аморальными, антипатриотичными, антигуманными, антиэстетичными, и спрашиваю себя: почему эти писатели так популярны? Почему массового читателя так привлекают извращения, мат, алкоголизм, насилие, кровь? Почему не возмущают его издевательства над недавними святынями — Богом, народом, родиной, русским человеком? Откуда это смакование ситуаций, когда «башню сорвало», «крыша поехала»? «Тонкий эстет», воспитанный на русской классике и советском патриотизме, возмущается, требует от Думы запретить скандальные произведения. И Дума запрещает, произвольно увеличивая их тиражи и провоцируя новые скандалы.

Читая скандальную литературу, я спрашиваю себя: неужели она не несет никакого конструктива? Но этого же не может быть по определению. Потому что любая критика ценностей, особенно если это критика глубокая, ведется с позиции альтернативных ценностей. Но если так, то каковы же тогда эти альтернативные ценности скандальной литературы? И способны ли они вписаться в процессы формирования в мире нового культурного многообразия?

Почему русский человек, со школы воспитанный на «Я помню чудное мгновенье», «Я тот, которому внимала // Ты в полуночной тишине», «Чуден Днепр при тихой погоде», «Красота спасет мир», — почему он с удовольствием читает сегодня о том, как во время пикника с выпускниками школы учитель отлучился в кусты, покакал, а ученик, случайно увидев это, подобрал куски кала и тщательно съел их? (В. Сорокин, «Сергей Андреевич»).

Или о том, как охотники, открыв сезон охоты, не стали убивать дичь, а поместив на вершину ели магнитофон и приманив человека на популярную песню, убили его, разделали труп и, съев печень, остальное запасливо уложили в рюкзаки и поздравили друг друга с началом охотничьего сезона? (В. Сорокин, «Открытие сезона»).

Или о том, как герой раскапывает на кладбище полусгнивший труп любимой и с наслаждением совершает с тем, что от него осталось — гниющие кости, ядовитая земля, куски разложившихся тканей, трупная жидкость, черви, — половой акт? (В. Сорокин, «Санькина любовь»).

Или о том, как голый герой стоит на четвереньках перед портретом президента России В. Путина и ведет с ним мысленную беседу, а в это время другой персонаж с помощью искусственного полового члена совершает анальный половой акт с этим героем? (В. Пелевин, «Числа»).

Или о том, как человек не от тоски и разочарования, а пытаясь слиться с потусторонностью, раздевается и бросается в заснеженную яму, чтобы в ней остаться, замерзнуть и погибнуть и в процессе замерзания-гибели успеть понять смысл жизни? (В. Пелевин, «Ухряб»).

И еще много чего подобного сегодня пишется и охотно читается. Пишется о том, что все в мире «навозопроизводство» и «навозошаротолкание». И для того, чтобы сын понял смысл жизни, папа объясняет ему, что и сами папа с мамой — дерьмо, и он, сын, тоже дерьмо, после чего дарит сыну куски своего навоза. Причем, чем глубже аналитическая мысль ребенка, тем большие куски свежепроизведенного навоза он ему дарит (В. Пелевин, «Жизнь насекомых»). Пишется и о том, как молодые люди жили вместе и собирались пожениться. На одной из вечеринок все перепились, жениха долго рвало. Вернувшись в комнату, он видит невесту и гостей голыми. Спрашивает, что она делала. Та уверенно отвечает: «Член сосала. Вот у этого сосала и у... Руслана». И тут же на глазах у жениха делает минет Эдику, заодно «треснув» ему ногой и «заехав» по лицу. Жених бьет невесту, а потом долго просит у нее, оскорбленной и плачущей, прощение за грубость (И. Стогов, «Мачо не плачут»).

И т. д., и т. п.

Современная русская литература переполнена таким эпатажем, поэтому у меня не заняло много времени собрать эти примеры. Массовый читатель оценивает их либо как маразм, либо как нечто гениальное. Надо отойти от этих ничего не говорящих оценок и понять культурологическую сущность скандальной литературы. Это антикультура? Конечно. Литературный авангард? Конечно. Постмодернизм? Конечно. Но что все же породило этот тип произведений, и почему массовый читатель охотно их покупает?

Слишком долго русский человек жил в условиях запретов, молчал и говорил подобострастные «одобрямс» и «чего изволите?». Слишком долго в обществе господствовало «нельзя». Вся многовековая русская культура была построена на этом «нельзя». И вот все черное, темное, разнузданное (либо кажущееся черным, темным и разнузданным), никогда не расчленившееся, веками не проговаривавшееся, стыдливо умалчивавшееся, тщательно утаивавшееся, — все это сегодня взяло слово. Слово дикое, мистическое, разгульное, пьяное, матерное, скандальное, жестокое, кровавое, разрушительное, но одновременно дающее надежду своей искренностью. Поднимается со дна муть вековая, и одновременно веет свежий ветер. «Тонкий эстет» в панике. Он не понимает, как среди волчьего воя можно расслышать звуки гармонии, а в трупной вони — уловить запахи цветов.

Скандал, который происходит сегодня в русской литературе, это утверждение права говорить обо всем правду, не из чего не делая тайны. Ни из того, что в сознании, ни из того, что в подсознании. Это дальнейшее расколдовывание мира, начавшееся с краха КПСС и распада СССР. И потому я говорю: пусть на книжном рынке будет и это. Читатель определит, что из этого ему нужно. Естественный отбор сделает свое дело. Другими словами, я обобщаю скандал в литературе так же, как скандал в кинематографе: «Пусть расцветают сто цветов!»

Но я все же хочу быть правильно понятым. В чем идейный пафос «мутной» литературы? В основном, в двух вещах: в бегстве назад в природу либо в бегстве назад в диктатуру. Что речь идет именно об этих двух типах бегства из культуры, ни один из которых вырваться из ее объятий не позволяет, можно было бы легко доказать анализом соответствующих текстов. Но такое идейное содержание позволяет говорить лишь о кризисе в русской литературе, а не о культурной революции в ней, несущей личностное начало как альтернативу. А моя цель — говорить именно о культурной революции и показать, что в ней проявляется нечто такое позитивное и такое новое, которого в XIX и в XX столетиях не было.

Не могу сказать, что современная русская литература целенаправленно решает новые гуманистические задачи. Она этого, в основном, не делает. Она производит немало «мути». Но я обещал в этой «мути» найти крупинцы новой культуры. Той, которая, продолжая классиков XIX–XX веков, не повторяет их, но вносит новый вклад в дело формирования личности в России. Эти крупинцы обнаруживаются в романе Владимира Маканина «Лаз», в романе Виктора Пелевина «Священная книга оборотня», в романе Виктора Ерофеева «Энциклопедия русской души». Но я хочу остановиться не на них, а на романе Татьяны Толстой «Кысь», вышедшем в 2001 году. На мой взгляд, это лучшее произведение русской художественной литературы XXI века, продолжающее пушкинско-лермонтовский поиск личности в России, но по-новому осмысливающее сам принцип личности.

Бенедикт, главный герой романа, простой бедный человек, волей художественного вымысла оказывается в каменном веке — в постсоветской России. У Бенедикта вырос небольшой хвост — символ принадлежности к эпохе каменного века и господства стадно-родовой архаики в русском менталитете. После катастрофического возврата к палеолитическому прошлому наступает период суеверий, тотального страха перед природой, космосом, Богом, начальством, репрессиями, перед божественным вождем Набольшим мурзой. Все страхи Бенедикта воплощаются в страхе перед образом Бога русских, перед Богом зла, от которого зависит, жить ему или погибнуть. Перед тем, кого никто не видел и которого зовут Кысь. Через свой первобытный страх Бенедикт, по существу, передает свою субъективность Кыси, которая в его сознании — подлинный и абсолютный субъект русской культуры.

Но в герое Татьяны Толстой есть и нечто не менее важное — не раскрывшаяся пока способность быть личностью. Сознание читающего запрещенные книги Бенедикта все больше раздваивается между верой во всемогущество невидимой и ужасной Кыси и осознанием того, что источник зла — никакая не Кысь, никому не видимая, а новый хозяин московского Кремля (Красного Терема), которому Бенедикт, неся в душе порыв к свободе, но став его опричником и замучив многих людей, помог сместить Набольшего мурзу и захватить власть. А тот, растоптав внутренний бенедиктов либерализм, учинил уничтожение книг, искусств, усилил контроль за обществом, развернул репрессии против людей, несущих либеральное начало. Этот правитель и есть истинная Кысь, который правит с согласия народа.

Кажется, что роман, описывающий протест личности против тоталитарной власти, катится по проторенной литературной дорожке XIX–XX веков. Но нет. Литературный герой в классике, чаще всего гибнущий, нес свою критику культурной традиции и протестную новизну, свое диссидентство и либеральную альтернативность как некий абсолютизм. Он был оторван от почвы и потому был легкой мишенью партийной религиозности и партийного народничества. Но после поражения реформаторов 1990-х годов стало ясно, что нужны новые шаги в осмыслении принципа личности. А именно, что требуется критика самой *русской либеральной традиции*.

Стало ясно, что надо распространить пушкинско-лермонтовскую критику абсолютизма — и небесного, и земного — на рефлексию альтернативной личности по поводу своей альтернативности. То есть делать то, что никогда не делалось ни в русской литературе, ни в политике, ни в науке, — искать меру альтернативности. Подобно тому, как лермонтовский «Герой нашего времени» стал ответом на вызов своего времени, так и «Кысь» явилась ответом на вызов времени нашего.

Личность Бенедикта, несмотря на всю свою либеральную независимость и протестность против диктата культуры и тоталитарного режима, оказывается нравственно ущербной, оказывается уродом. В романе разворачивается критика святая святых — рефлексии личности по поводу своего свободолюбия. Бенедикт понимает, что в нем живет страх жить и ищет его причину. Сюжет достигает пика, когда герой, преодолевая страх, кричит приведенному им к власти правителю: «Вы вообще... вы... вы... вы — Кысь, вот вы кто!!! Кысь! Кысь!». Это вариант лермонтовского, адресованного Богу: «Ты виновен!»<sup>2</sup> Но что отвечает обличаемый обличителю? Он отвечает: «Обозначка вышла... Кысь-то ты... Ты! Ты и есть... Самая ты кысь-то и есть».

Свершилось: либеральная личность, ищущая причину своего страха в Кыси и обвиняющая хозяина Кремля в том, что он вселяет в нее страх, сама оказывается причиной своего страха. Кысь, оказывается, в ней — кремлевский властитель знает, что говорит, знает, на чем держится его власть. Так Толстая сказала о том, что сегодня, по-моему, важнее и нужнее всего.

Сегодня нужна критика человека, критикующего смысл Бога, и критика Бога, критикующего смысл человека. Нужна критика субъективности, полагающей, что она через свой критицизм создает новую Россию. Нужна критика интеллигенции, претендующей на то, чтобы перехватить знамя субъекта культуры, выпадающее из рук власти и народа. Нужна критика отрицания, считающего, что оно несет людям новое представление о свободе, что оно через свою рефлексию создает в России новое качество развития русскости. Нужна критика способности

<sup>2</sup> Лермонтов М. Собр. соч.: В 4 т. М., 1969. Т. 3. С. 172, 248.



русской интеллигенции к рефлексии по поводу своей способности к рефлексии. Нужна критика и чистого, и практического разума на русской почве — то, чем русская мысль никогда не занималась. Надо не повторять чеховское повествование о тупике, о невозможности жить, а надо показать, что механизм культуротворчества в России порочен, и сказать, что русская интеллигенция, отвечающая за этот механизм, не выполняет своей миссии.

Объектом критики Толстой стал синтез русского Бога и русского человека в чем-то третьем. В чем? В культуре. Бог у Толстой, получивший имя «Кысь», стал русской культурой. И это точно со всех точек зрения.

В XIX веке из критики Бога как нетворческого субъекта русской культуры (Лермонтов) и народа как нетворческого субъекта русской культуры (Достоевский) *выпала критика человека творческого*. В великой русской литературе, несмотря на усилия Чехова, происходила амнистия творческой русской интеллигенции, ее способа творчества. А у Татьяны Толстой такой амнистии нет. Она — самый беспощадный современный русский писатель, от бескомпромиссности которой захватывает дух.

Русская культура, она же Кысь, живет не на небесах и не в Кремле, а в русском человеке. И не столько в традиционном человеке — это само собой, сколько в том, который считает, что несет в себе инновацию и развитие. Это она, русская культура, смотрит в спину русскому человеку ежечасно и ежеминутно глазами убийцы, это она неумолимо стоит у него за спиной, как вечный Бог. Это русская культура, вечно голодная, вечный людоед, питается человеческим разумом, выпивает его, когда человек хочет вырваться из ее притяжения, и делает его «свиньей», посмешищем в глазах мира.

Кысь — это символ страха русского человека перед необходимостью меняться, его бегства от жизни, трусости жить. Символ нравственной импотенции, деградации русскости. Русский человек думает, что он стал личностью, свободен — ан нет, не стал. Кто виноват? Кысь? Но какая она? С трубкой в зубах и рябым лицом? С символом президентской власти на шее? С татарской нагайкой в руке? Нет. Это мы сами веками поротой задницей чувствуем, что не стали, не способны стать личностями. И не можем мы, веками окысывая от страха, понять самих себя как «уродов». И нет нам пощады, потому что всем нам, каждому из нас «Кысь в спину смотрит».

Роман Толстой — о закате того типа культуры в той части мира, где правит Кысь. Такого уровня обобщения в русской литературе не было.

Есть в романе и попытка поставить вопрос об альтернативе этой культуре. Бенедикт, отвечая на обвинение кремлевского начальника («ты Кысь!»), кричит: «Нет, я человек! Человек я!.. Да! Хрен вам!..» Значит, смеет сместь? Значит, не будет русский человек «уродом»? Значит, будет все-таки новая Россия?

Во всяком случае Бенедикт переосмысливает свою жизнь новым, «ясным, вдруг налетевшим знанием»<sup>3</sup>. Знанием о том, что всеразрушающая Кысь и в нем, Бенедикте тоже: много читал, но ничего из прочитанного не понял, не научился мыслить, искал слово, но сам убил свою способность к слову. Не сумел измениться, хотя считал себя личностью, зависящей только от собственных решений. Разворачивается озарение русского человека, ищущего знания, духовности, достоинства, но понявшего пустоту своего протеста, своей образованности и вроде бы найденной меры независимости от культуры и общества, никчемность своего вроде бы нового слова.

<sup>3</sup> Толстая Т. Кысь. М., 2006. С. 307.

Однако и это «налетевшее знание» о себе еще не новое слово, а позорный «нутряной нык-мык», который не звучит, а «корячится»<sup>4</sup>. Оказывается, и переосмысливающий себя Бенедикт еще многого не понял, когда переосмысливал себя. «И еще чего-то не понял. Было важное что-то...», — говорит он себе<sup>5</sup>. Что же это? Искать книгу, «где сказано, как жить», оказывается, не надо. Авторитетов не надо. А надо изучать «азбуку жизни», законы реальной жизни, надо продолжать переосмысливать то, что кажется истиной. И хотя он делал это все время, но, как выясняется, делал не так, и надо опять делать то же, но по-другому.

Оказывается, мало отрубить себе хвост — порвать с прошлым. Мало свергнуть Набольшего мурзу и сменившего его нового диктатора, превратившего управление страной в семейный и мафиозный бизнес. Мало прекратить преследовать инакомыслящих, мало не дать казнить друга, мало читать запрещенные книги и защищать искусство. Надо попытаться понять, как добывать новое знание, чтобы измениться. А это уже не просто путь независимой и протестной личности XIX–XX столетий. Это путь личности *самокритичной*. И в основании этого пути — способность к отрицанию отрицания, к критике критики, к переосмыслению переосмысления.

Перевод субъекта культуры из злого кысь-потустороннего в земное-полугрешное-полустремящееся к новому знанию, в полубоящееся всего на свете и в конце концов рвущее свои культурные кысь-корни человеческое существо — это ответ Татьяны Толстой на лермонтовский вопрос о том, виновен ли русский Бог в бедах русского человека. В мышлении Толстой содержится реальная новизна. Писатель отрицает смысл народа как альтернативу. Смысл Бога как альтернативу. Смысл единой и неделимой земли, империи как альтернативу. Идею патриотизма и национальных интересов как альтернативу. Методологически ясный разрыв с исторически сложившейся на территории России палеокультурой — суть романа.

В анализе Толстой есть и еще одно достижение. Она отрицает абсолютизацию смысла независимой личности, оторванной от архаичной почвы, как альтернативу этой почве. Когда победившие в схватке с хозяином Кремля либералы, стремясь к свободе, поднимаются в воздух, удаляясь от земли и «обтряхивая с ног золу — ступня об ступню»<sup>6</sup>, Бенедикт, пытающийся осознать себя через идею личной свободы, остается на земле со своим народом. Остается в России, в каменном веке. Ему не нужна свобода от своего народа — пусть дикого, пусть фашиствующего. Он будет через новое знание, через изменение себя и самоизменение своего народа, через переход русских людей-палеатов из палеолитической культуры каменного века в современность строить в России новое общество. Строить в диалоге с теми, кто выходит сегодня на Манежную и другие площади. Диалоге на основе смысла личности.

В романе произошла смена субъекта. Состоялся переход субъектности от Бога (Кыси) и божественного вождя (кремлевского правителя) к личности (Бенедикту). В альтернативе Татьяны Толстой впервые в русской литературе появилась личность, суть которой в ее беспощадной самокритике с позиции ее способности быть личностью. Это конец блистательной изоляции личности от народа. Рождается принцип, провозглашающий независимость личности от всех социальных ролей и смыслов, но не отвергающий народ, а переосмысливающий расстояние до него.

4 Толстая Т. Указ. соч. С. 309.

5 Там же. С. 314.

6 Там же. С. 317.

В способности литературного героя XXI века к самокритике и самоизменению — залог того, что культурная революция, начавшаяся в русской литературе с Пушкина и Лермонтова, будет продолжаться.

### **Культурная революция в России должна продолжаться**

В своем докладе я пытался убедить вас, коллеги, в том, что культурная революция в России продолжается. Она, действительно, продолжается. Я верю в это. И в то, что она, формируя в русском человеке личность, несет в себе альтернативное качество культуры, я тоже верю. Но хватит ли ее реформаторского потенциала на то, чтобы на месте разваливающегося здания «Русской системы» создать новое здание русской культуры? На этот вопрос я ответа не знаю.

Я искал крупинцы новой культуры в той «мути», которая поднята двумя процессами — неостановимой гибелью «Русской системы», о чем все мы так или иначе говорили на семинаре, и бессмысленной попыткой власти ее модернизировать. Мне показалось, что я нашел их в проявлениях гражданского чувства у нашей молодежи, которая несет в себе одновременно мощный потенциал вандализма. В сексуальной революции, которая разворачивается в нашем обществе и которой еще предстоит принять цивилизованные формы. В тонком ручейке писательской мысли, которая хочет продолжать ту линию в художественной литературе, которую я назвал пушкинско-лермонтовской и иногда называю пушкинско-чеховской.

Мало? Катастрофически мало.

Культурная революция в России пока выступает в бою против Голиафа русской культуры в весе комара. Ей надо набрать мощь. Но не для того, чтобы победить «Русскую систему»: еще несколько десятков лет, и от системы этой останутся одни воспоминания. А для того, чтобы сформировать на месте уходящей соборно-авторитарной культуры новую — культуру личности. Боюсь, что для этого гражданского потенциала, собранного русским человеком на пути от Пушкина до современных писателей, не хватит.

Я вижу семена альтернативной культуры, но я не вижу тех катализаторов создания условий, в которых эти семена могли бы на могиле покойницы прорасти и создать прекрасный сад «ста цветов». По-видимому, прав Эмиль Паин, написавший в одной из статей, что только если лишить Россию ее безумно огромной территории, отсечь от нее земли, которые она присоединила к себе как колонии, в ней смогут начать заметно развиваться альтернативные цивилизационные процессы.

Заканчивая доклад, я должен вернуться к основному вопросу, который я пытался ставить в разных ракурсах, — к судьбе российской молодежи в условиях нынешней динамики русской культуры. У персонажей фильма «Кислород» нет Бога, нет авторитетов, нет морали, нет родины, нет чувства прекрасного, нет любви, нет дружбы. Они равнодушны и к Другому, и к себе, и к жизни вообще. Закрываются от мира и воспринимают себя мертвецами. В их душах интонация Раскольникова и лермонтовской «Думы». Шанс на выживание дает только наркотик. Почему? Потому что вокруг себя они видят лишь Ложь. Если до них символом жизни в России были Икона и Топор, то сегодня — только Топор... Для них главное — совесть. Их рефлексия, бунтующая против исторически сложившейся культуры, остро реагирует на это слово. Но что такое их «совесть», они не знают. По-видимому, не знаю и я. Хотя в ней, «мутной», мне чудятся крупинцы будущей русской культуры.

Фильм «Кислород» заканчивается фразой о современной российской молодежи: «Это поколение, на головы которого где-то в холодном космосе со стремительной скоростью летит огромный метеорит». Метеорит, господа, летит в наши головы.

Что же делать?

Культурная революция в России должна продолжаться.

Игорь Клямкин:  
Вопросы есть к докладчику?

Андрей Пелипенко:  
Как вам видится перспектива описанных вами процессов, к чему они могут привести? Каковы возможные варианты, и какой из них представляется вам наиболее вероятным?

Алексей Давыдов:  
Я выразил в докладе согласие с Эмилем Паиным относительно того, что если Россия сбросит территории, которые она присоединила к себе как колонии, то на оставшемся пространстве возможны какие-то цивилизационные альтернативы. Однако утверждать, что это фатальный выбор, я тем не менее не возьмусь. Можно удержать нынешнюю территорию, но тогда власть должна научиться по-другому, чем сейчас и всегда, разговаривать с людьми. Как бы то ни было, нам нужен субъект развития, субъект культурной революции, которого пока нет.

Такой субъект рождается в процессе расчленения системы власти-собственности, системы этакратического правления. По мере ее расчленения будет формироваться и субъект-собственник, субъект-предприниматель, и субъект-трудящийся. Так видится мне стратегическая перспектива. Я ответил на ваш вопрос?

Андрей Пелипенко:  
Скорее нет, чем да. Если субъекта развития нет, то тем более интересно, к чему ведут описанные вами процессы, и почему вы связываете с ними свои ожидания.

Алексей Давыдов:  
Культурным основанием развития и, соответственно, его субъектом является автономная личность. От чего она автономная? Она автономная от тех стереотипов культуры, которые все еще господствуют в нашем сознании и которые я называю соборно-авторитарными. Именно они являются основанием нашей экономической, социальной и политической динамики. Развитием эту динамику назвать нельзя. Это скорее топтание на месте. Чтобы было развитие, должна произойти смена культурных оснований. Должна появиться массовая потребность в свободе, потребность стать личностью, что равнозначно культурной революции. Ее симптомы я и пытался найти в жизни и в искусстве, этому и посвящен мой доклад.

Андрей Пелипенко:  
А как с этим соотносится идея сброса территорий? Она же находится в другой плоскости, со сменой стереотипов она не связана. По крайней мере напрямую.

Алексей Давыдов:  
Напрямую, по-видимому, нет, только косвенно. Но это не мой предмет. Вопрос лучше адресовать Игорю Яковенко, который этой темой занимается профессионально.

Игорь Яковенко:  
Связь безусловно существует. Сбрасывание территорий — это сбрасывание инокультурных анклавов. Культурная модернизация в русских регионах и, скажем, в кадыровской Чечне — совершенно разные вещи.

Андрей Пелипенко:

И все же в силу каких обстоятельств может произойти, хотя бы теоретически, смена архаичных культурных стереотипов, трансформация российских ментальных доминант?

Алексей Давыдов:

В своем докладе я пытался нащупать какие-то крупинцы, найти какие-то тонкие ручейки в мощных мутных потоках культуры. И, как мне кажется, я их нашел. Но я не вижу тех катализаторов в обществе, которые могли бы эти тонкие ручейки и крохотные крупинцы наших новых возможностей превратить в доминирующие факторы общественного сознания.

Андрей Пелипенко:

Ну и как бы вы тогда оценили вероятность такой смены доминант? Насколько она возможна, если отвлечься от каких-то эмоциональных внутренних желаний и переживаний?

Алексей Давыдов:

Крупные сдвиги в обществе обычно происходят в результате общенациональных катастроф. Какого типа катастрофа может произойти у нас на этот раз, можно только гадать. Это может быть крупная техногенная катастрофа или природная катастрофа вроде прошлогодних пожаров. Или резко упадут цены на нефть со всеми вытекающими отсюда (и известными нам по прошлому опыту) последствиями. Или начнется новая бессмысленная война типа чеченской с отнюдь не гарантированным победным исходом. Или коррупция задушит нас окончательно. Сдвиг в ценностях и, соответственно, в ментальности произойдет, по-видимому, в результате катастрофы.

Игорь Яковенко:

Это по законам природы.

Алексей Давыдов:

Это по законам развития культуры. Я не верю в то, что мы постепенно изменим наш стиль отношений между людьми, что в обществе возникнет новый уровень потребности в свободе и самореализации, новый уровень доверия народа к власти. Развития нельзя добиться, лишь модернизируя наше управление и не развивая самоуправление. А развивать самоуправление в условиях господства этакратии — значит повысить угрозу распада России. Демократизировать стиль общения в стране в условиях этакратии невозможно. Многопартийность невозможна. Честные выборы невозможны. Независимые суды невозможны. Но если так, то и единство России в конечном счете сохранить не удастся. Этакратия — плохая скрепа. Мы живем в эпоху предкатастрофы. В данном отношении никаких иллюзий я не питаю.

Игорь Клямкин:

Наши специалисты по «Русской системе» скажут, что все катастрофы этой системы ведут к ее воспроизведению. Откуда ваши надежды на катастрофу?

Алексей Давыдов:

У меня нет надежд и на катастрофу. Боже сохрани. Я просто не знаю, как все может сложиться. С одной стороны, идет, вне всякого сомнения, нарастание катастрофичности. С другой стороны, просматриваются крохотные ручейки аль-

тернативы, о которых я пишу в своем докладе. Хватит ли их реформаторского потенциала, чтобы постепенно вырасти в фактор, способный предотвратить катастрофу? Я в этом отнюдь не уверен.

Игорь Клямкин:

Нам еще предстоит обсудить, насколько альтернативны найденные вами альтернативы. Так как вопросов больше нет, мы можем начать дискуссию. Кто первый? Игорь Григорьевич, прошу вас.

Игорь Яковенко:

«ПРОБЛЕМА НЕ В ТОМ, ЧТОБЫ УСТАНОВИТЬ, ЕСТЬ ЛИ ТЕНДЕНЦИЯ, ПРОТИВОСТОЯЩАЯ ДВИЖЕНИЮ В ТУПИК, А В ТОМ, ЧТОБЫ ОТВЕТИТЬ НА ВОПРОС: ПАЦИЕНТ СКОРЕЕ ЖИВ, ЧЕМ МЕРТВ, ИЛИ СКОРЕЕ МЕРТВ, ЧЕМ ЖИВ?»

Игорь Моисеевич в своем вступительном слове точно охарактеризовал доклад и его проблематику. Сразу скажу, что обсуждать этот доклад непросто. То, что в российском обществе и российской культуре существуют тенденции, противостоящие тупиковым сценариям развития, не вызывает сомнений. Такие тенденции — реально или потенциально — присутствуют в любом обществе в любой момент его эволюции. Проблема же в том, что в каждой точке исторического развития вес позитивных и негативных (тупиковых, деструктивных) тенденций различается, и это различие задано сложной мозаикой разнородных факторов. В нашем случае возникает вопрос: имеют ли позитивные тенденции, фиксируемые Алексеем Платоновичем, шанс на реализацию?

Андрей Пелипенко:

А эти тенденции действительно позитивные?

Игорь Яковенко:

От их культурного качества я пока отвлекаюсь. Возвращаясь же к своему вопросу, скажу, что однозначно ответить на него мы не можем. Потому что у нас нет теории, позволяющей формулировать обоснованные предположения о будущем. Мы можем лишь рассуждать, опираясь в том числе на исторический опыт.

На первой странице доклада читаем: «В культуре ведь так не бывает, что что-то только умирает. Одновременно всегда рождается и ее новое качество, которое претендует на замену качества старого». Это верно, но это еще не значит, что претензия непременно окажется состоятельной. История человечества часто свидетельствует о другом.

Что нарождалось, скажем, в Речи Посполитой примерно в 1785 году, за десяток лет до полного распада государства? Были ли там конструктивные тенденции? Были, причем достаточно сильные. И они реализовались в знаменитой «Конституции 3 мая» 1791 года. Конституции, отменявшей *liberum veto* и обеспечивавшей выход из исторического тупика, в который зашло польско-литовское государство. Это была победа тенденции, выражавшейся так называемой патриотической партией. Люди, любившие свою страну и понимавшие европейскую реальность, не только предложили, но пробили на уровне законодательного процесса документ, обеспечивавший Польше историческую перспективу.

Игорь Клямкин:

То есть движение от выборной монархии и господства шляхты к европейскому абсолютизму?



Игорь Яковенко:

Да, «Конституция 3 мая» снимала безвыходную ситуацию, заданную тем, что любой депутат мог проголосовать *liberum veto*, блокируя любое решение сейма. Престол Речи Посполитой становился наследственным. Шляхта сохраняла господствующее положение, но право конфедераций, т.е. легальных военно-политических союзов для борьбы с королевской властью в случае нарушения ею шляхетских прав и вольностей, отменялось. Тем самым решались главные проблемы, стоявшие перед польско-литовским обществом. Это, кстати, была вторая писаная Конституция в мире и первая в истории Европы, если не считать «Конституцию Запорожской Сечи Пилипа Орлика» 1710 года.

А чем все кончилось? Кончилось все это поражением. Польские магнаты Потоцкий и Ржевуский пошли на прямое национальное предательство, обратившись за помощью к императрице Екатерине II. Они основали так называемую Тарговицкую конфедерацию против «Конституции 3 мая», а русские войска обеспечили этой конфедерации победу. Результатом же стал второй раздел Речи Посполитой, за которым в 1795 году последовал ее третий раздел, означавший ликвидацию государства.

Думаю, что история эта в высшей степени поучительна...

Игорь Клямкин:

Решающую роль здесь сыграл все же внешний фактор. В чем поучительность?

Игорь Яковенко:

Внешнее вмешательство стало ответом на запрос, шедший изнутри. Оно оказалось возможным потому, что в критический момент в польском обществе и в польской культуре не оказалось консолидирующего начала. Эта история показывает, что бывает такое состояние государства и социума, в котором доминирует необратимая тенденция деградации. И в таких случаях исследование любого позитива представляет чисто академический интерес. Проблема не в том, чтобы установить, есть ли тенденция, противостоящая движению в тупик, а в том, чтобы ответить на вопрос: пациент скорее жив, чем мертв, или скорее мертв, чем жив?

Разумеется, то, о чем пишет Алексей Платонович, в культуре присутствует. Ну и что с того? Влияет ли это на вектор развития культуры в целом?

Вот, скажем, докладчик интерпретирует процессы, происходящие в современной русской литературе. Он считает, что в них проявляется нечто позитивное. Допустим, что так. Но каково сегодня влияние на культуру самой литературы?

В XIX–XX веках Россия была литературоцентричным обществом. Еще в 60–70-х годах прошлого века так называемое образованное общество читало и захлеб обсуждало заметные новинки. Литература была значимым фактором культурной жизни. Но начиная с 80-х годов картина меняется. Сегодня и место литературы, и ее вес, и функции в культуре разительно изменились. Посмотрите на тиражи, посмотрите, какое место занимает чтение изящной словесности в балансе времени современного россиянина. Можно согласиться с Давыдовым в том, что писатели фиксируют значимые процессы переосмысления базовых оснований культуры. Однако вопреки инерции нашего восприятия это происходит на периферии культурного пространства.

Игорь Клямкин:

Но сексуальная революция, о которой тоже пишет докладчик, уж точно не на периферии...

Игорь Яковенко:

Разумеется, сексуальная революция представляет определенный интерес для культурологического осмысления. В нашей культуре последних ста лет можно заметить циклические колебания репрессивности и либерализации в этой сфере. Православие задавало жесткую систему моральных ограничений, регулирующих сексуальные и брачные отношения. Реальная практика, разумеется, выходила за рамки официальной нормативности, но церковь и государство требовали «соблюдения приличий».

Крушение царской России повлекло за собой разрушение прежней официальной морали. В 1920 году легализуются аборты и радикально упрощается процедура развода. Брак стал заключаться и расторгаться легко и просто. В 1925-м возникает общество «Долой стыд», провозглашавшее его, стыд, «буржуазным предрассудком». Молодежные коммуны практиковали свободные сексуальные отношения. Сожительство стало общей практикой.

Но эта первая наша «сексуальная революция» оказалась быстротечной и обратимой. Со временем была осознана прагматическая ценность жестких моральных норм для укреплявшейся советской империи. Было заявлено, что семья — основная ячейка общества. Усложняются разводы, ограничиваются, а затем и запрещаются аборты, расцветает советский извод вечного российского ханжества. Жена могла пожаловаться в партком на неверного мужа, что сулило ему неприятности. Однако к концу советской эпохи все это более или менее поблекло. Модернизация съела энергию патриархальной моральной репрессии.

А когда Союз обрушился, и в Россию, наконец, пришла секулярная эпоха, началась неизбежная легитимация сексуальной свободы. То, что сейчас происходит, ожидаемо и закономерно. Репрессивность, регулирующая отношения между мужчиной и женщиной, размыта. Алексей Платонович прав: сфера сексуального рождает сильные эмоции и несет в себе элемент свободы. Но он усматривает в этом движение от архаичной культуры к культуре личностной, что, по-моему, отнюдь не очевидно. Сексуальная свобода стала у нас реальностью задолго до падения коммунизма. А где же личностная культура, которая, по Давыдову, из такой свободы должна произрастать?

То, о чем пишет Алексей Платонович, эксплицирует вещи, прочно утвердившиеся в культурной практике 30–40 лет назад. Экспликация осуществляется в скандально-демонстративных формах, и это отличает нашу сексуальную революцию сегодня. Идет борьба за легализацию давно утвердившихся практик и социальных отношений. К примеру, изменяется статус гомосексуальных связей. Они были всегда, но гомосексуальная жизнь существовала как нарушение традиционных табу и законов. Сегодня «голубые» требуют равных прав. Им противостоят активные традиционалисты и чиновники, озабоченные стабилизацией общества. В данном отношении мы просто догоняем евроатлантический мир, где все эти баталии давно отшумели. Но при чем тут культура личности?

Похоже, мы с Алексеем Платоновичем по-разному понимаем связь этой культуры со свободой. Что тут первично, а что — вторично? В докладе говорится, скажем, о просчете реформаторов 1990-х годов, который состоял в недооценке ими «необходимости развивать в массовом сознании потребность в свободе». Для меня это непостижимо. Либо мы имеем дело с нечеткой формулировкой, либо говорим на разных языках.

По моему глубокому убеждению, свобода атрибутивна личности. Пока нет личности, потребности в свободе быть не может. Формирование же такой потребности в доличностном человеческом материале, к чему призывает докладчик,

ничего, кроме вожделений архаической «волюшки вольной», дать не может. Традиционный человек понимает свободу как вседозволенность. Поэтому главная задача — формировать личность, создавать условия для ее становления. Потребность в свободе вырастает как органичная необходимость из личностной среды.

Евгений Ясин:

Объясните мне все же, что вы, как культуролог, понимаете под личностью. Каковы ее атрибуты? Чем она отличается от не-личности?

Игорь Яковенко:

Личности атрибутивны жестко императивное нравственное сознание, нравственная саморефлексия, потребность в самореализации и, разумеется, потребность в свободе. Воспитывать же саму по себе потребность в свободе без формирования личностных качеств бессмысленно. Ни добродетельный раб, ни честный верноподданный не желают быть свободными. Они боятся свободы. Для них это либо пустой звук, либо опасная вещь. Свобода понимается ими как призыв к хаосу вседозволенности. Но и рабами, своим рабством тяготящимися, она воспринимается точно так же — с той лишь разницей, что они именно такой свободы и хотят. Надо формировать личностную автономность, самодостаточность, способность жить и действовать без надзора капитана-исправника, действуя при этом не в свое удовольствие, подгребая под себя, а в соответствии с максимами морали.

Евгений Ясин:

Это все в общем и целом: надо формировать то-то и то-то... А как формировать, если реальные общественные отношения этому препятствуют?

Игорь Яковенко:

На этот вопрос у политика будет свой конкретный ответ, у экономиста свой, у юриста или педагога тоже свой. Как культуролог, я могу рассуждать лишь «в общем и целом». Для формирования личности надо создавать среду, органичную для свободного человека и дискомфортную для тех, кто не стал личностью. Возьмем только один сюжет. Мы с вами живем в обществе с мощнейшей патерналистской традицией. Государство опекает подданных, родители опекают детей, традиционные старики считают возможным поучать любого молодого, вмешиваясь в чужие дела. Однако свободный человек формируется только после снятия опеки. При этом каждый и на собственном примере, и на примере других людей должен видеть: свобода неотделима от ответственности. Проиграл зарплату в казино — голодай до следующей получки. Надо формировать реальность так, чтобы обломовы тихо спивались, а штотылы плодились и размножались.

Пока потенциал субъектности не вырос, потребности в свободе быть не может. Вместо свободного человека мы получим строптивого раба, который пакостит своему хозяину и вымещает миру собственные комплексы. Свобода не тождественна ущемленному негативистскому протесту. Объясняя студентам, что такое свобода, я привожу простой пример. Когда я прихожу в гости, то не ворую серебряные столовые приборы и не щипаю хозяйку дома за попку не потому, что осознаю негативные последствия и репутационные издержки такого поведения, а потому что я — свободный человек. Для меня такое поведение не морально и дурновкусно. Оно мне не органично, оно бы критическим образом проблематизировало мою самоидентификацию. Свобода — это самодисциплина, но самодисциплина возникает вместе с личностью.

Игорь Клямкин:

В докладе целый раздел посвящен роману Татьяны Толстой «Кысь», которому Алексей Платонович придает большое значение. Можете что-то сказать по этому поводу?

Игорь Яковенко:

Опираясь на этот роман, докладчик пишет об интеллигенции как реальном факторе российской современности. Я не верю в это и отстаиваю тезис: интеллигенция как явление кончилась. Последнее поколение интеллигентов — шестидесятники XX-го века. На смену интеллигенту пришел буржуазный интеллигент, а это совершенно иная сущность. Интеллигент поклонялся русскому народу, к которому я очень сложно отношусь. Внутренний мир интеллигента наполняла масса иллюзий и заморочек. Интеллигент возникает на определенной стадии модернизации и исчезает с гибелью традиционного мира и размытием сословного общества. Отдельные носители этого типа сознания возникают, реликты остались, а явления нет.

Алексей Давыдов:

До «гибели традиционного мира» в России еще далеко. Поэтому воспроизводится и русская интеллигенция. Что-то в ней, конечно, изменилось, но в чем-то существенном она остается собой.

Наталья Тихонова:

Интеллигент — это определенный тип личности, а интеллигенция — это социальная группа со своими функциями в обществе. Интеллигенция как группа действительно уже практически исчезла, никакие значимые функции она уже не выполняет. А отдельные интеллигенты, конечно, сохранились.

Алексей Давыдов:

Пусть не интеллигент, пусть буржуазный интеллигент. Дело же не в этом. Дело в том, что он, как субъект культуры, продолжает воспроизводить ее традиционное качество.

Наталья Тихонова:

Культуру сейчас воспроизводят СМИ, а не интеллигенция.

Игорь Яковенко:

Она воспроизводится через механизмы СМИ властной элитой в интересах этой элиты. В стратегическом отношении такое воспроизводство тупиковое. Давыдов формулирует жесткий тезис: «Механизм культуротворчества в России порочен». Сильно сказано, но правильно. И воспроизводство культуры, и ее развитие связаны с культуротворчеством, а оно у нас и в самом деле ущербное.

Оно ущербное, потому что создает культурные формы, не адекватные реальности. Культура — это способ бытия человека, она должна вписывать его в мир. Русский же механизм культурного творчества создает продукт, пользуясь которым выживать в этом мире трудно, а вымирать легко. Поэтому много и хорошо пьется, поэтому массовая наркомания, поэтому нет желания жить...

Докладчик объясняет это тем, что русская культура не самокритична. Но отсюда как раз и следует, что в ней не развито личностное начало, без которого не может быть и личностной потребности в свободе. Как я понимаю, личность

обязательно самокритична; отсутствие самокритики — свидетельство отсутствия личности. Всякая традиционная, доличностная культура лишена самокритики.

АЛЕКСЕЙ ДАВЫДОВ:

У меня акцент другой. Я говорю о том, что культура русского интеллигента не предполагает самокритики по поводу его критичности...

ИГОРЬ ЯКОВЕНКО:

Все правильно. Русский интеллигент слишком традиционен и не стал личностью. Если он интеллигент, он не личность, а если он личность, то он перестал быть интеллигентом.

ИГОРЬ КЛЯМКИН:

Я так понимаю, что общий пафос обсуждаемого доклада вам не близок. Ни в целом, ни в частностях...

ИГОРЬ ЯКОВЕНКО:

Почему же? Есть тезисы, с которыми я согласен. Например, что идея личности как новое основание империи является химерой. Никакой империи сейчас построить нельзя. И личность не может быть ее основанием.

Далее, Алексей Платонович формулирует очень важное положение о конфликте между личностным началом и русской традицией. Отсюда — неудачные попытки русского человека стать личностью. Эта драматическая коллизия между нарождающимся личностным началом и традицией стала метасюжетом русской литературы. Либо я остаюсь лояльным русской культуре, но тогда отказываюсь от личности, либо я заявляю себя личностью, но тогда осознанно и рефлексированно противопоставляю себя доминирующей культуре. Тут я полностью согласен с автором. Другое дело, что он отыскивает культурные альтернативы там, где мне их увидеть не дано.

Да, процессы порождения альтернатив происходят постоянно, но они не снимают того главного вопроса, с которого я начал свое выступление. Могут ли они сработать или станут эпизодами схождения с исторической арены? Однозначного ответа на этот вопрос, как я уже говорил, быть не может. Но я знаю, что ничто не меняется от хорошей жизни; качественные перемены происходят в ситуациях экстремальных.

Если бы у России не было гигантской территории, если бы с нее было снято ресурсное проклятие, то она была бы вынуждена меняться. Но пока у нее есть возможность существовать в ее нынешнем межумочном положении, вряд ли что-то произойдет. Однако долго так продолжаться не может. Я тоже полагаю, что Россию ожидают большие преобразования. Причем, как говаривал товарищ Брежнев по другому поводу, эпоха перемен придет «в исторически короткие сроки». Тогда и откроется окно новых и, быть может, неожиданных возможностей.

ИГОРЬ КЛЯМКИН:

Спасибо, Игорь Григорьевич. Новые возможности в прошлом веке открывались перед Россией неоднократно. И все они были использованы таким образом, что история возвращалась в привычную колею. Новые возможности оказывались возможностями воспроизводства в новых условиях старой культуры. Поэтому Алексей Платонович и ставит вопрос о культурной революции, поэтому и ищет

в нашей реальности ее симптомы. Ведь если новые возможности не накапливаются сегодня, то откуда они возьмутся завтра?

Наталья Евгеньевна продолжит разговор.

Наталья Тихонова:

«Свобода — это право и возможность институциональной борьбы за свои интересы, а не просто бунт против несвободы, который сам по себе ни к какой свободе не ведет»

Я начну не с центральной темы доклада, а с того, что невольно стало центральной проблемой в нашем обсуждении. С того, что касается личности, свободы и развития. Да простят меня культурологи, но я подойду к этому вопросу как социолог, которому положено рассматривать личность как продукт определенных социальных отношений. Так вот, если бы в нашем обществе сегодня было 75–80% критически мыслящих личностей, то это действительно была бы катастрофа — и для страны, и для самих людей. Потому что общество, в котором наличествует всего 10% структурных позиций, на которых может быть востребован мыслящий человек, не совместимо с массовым формированием критически мыслящих личностей.

Дело вовсе не том, что у нас нет генетического или культурного запаса для формирования таких личностей. Дело в том, что сама ткань социума, в котором мы живем, не предполагает, что большинство составляющих его людей, став критически мыслящими личностями, сможет оставаться его полноценными членами, сохраняя качества личности. Поэтому я не уверена и в том, что нужно формировать новый уровень потребности в свободе, к чему призывает докладчик. Допустим, такой новый уровень в массах сформировался. И что дальше? Каким образом эта потребность в свободе может быть реализована?

Не о том, по-моему, надо думать, чтобы как-то изменять народ. Думать в первую очередь, надо об изменении тех условий, в которых этот народ живет. При нынешних же условиях чем больше мы воспитаем в нем того, о чем здесь говорим, тем тяжелее ему же, народу, и придется.

Разумеется, эти условия имеют и культурное измерение. Полностью согласна с тем, что сложившаяся у нас модель культуры в современных условиях неэффективна. Она сформировалась для обслуживания определенного социума и системы властных отношений, на которых он строится, причем власть — это и есть стержень нашего социума. И неэффективность нашей модели культуры — это, прежде всего, неэффективность нашей системы властных отношений. Она регулярно терпит крах и с той же регулярностью восстанавливается именно потому, что сохраняется неизменным тип власти, для индустриального этапа развития совершенно не пригодный. Тип власти, обреченный на то, чтобы постоянно обваливаться. Сначала у нас рухнул царизм, потом сталинизм, потом режим «позднего Брежнева». Не удержались у власти в 1990-е годы и либералы, а теперь, судя по всему, наступает черед путинского правления.

«Верхи» не могут управлять страной в рамках той модели, к которой они привыкли. А «низы» чем дальше, тем больше начинают выражать недовольство. Никогда еще в постсоветские времена не было столь высоких показателей недовольности жизнью и агрессивности на фоне роста показателей благополучия, как сейчас, — даже в середине 1990-х годов. Психологическое состояние населения очень тяжелое, декабрьское выступление на Манежной площади далеко не случайно. И ключевой вопрос, на мой взгляд, заключается в том, насколько болезненно будет разрешаться у нас складывающаяся революционная ситуация. Чего мы можем ждать, если протест против несвободы будет успешно реализован?



Если это случится, то это ведь будет отнюдь не впервые даже при нашей жизни. На нашей памяти всплеск массовой социальной активности в 80-е годы прошлого века. Да и в начале 1990-х, когда основная часть населения находилась в тяжелейшем положении, когда многие люди не получали зарплату, когда шли массовые увольнения и не оплачивались отпуска, население проявляло просто фантастическую активность. Наши сограждане стали заниматься челночеством, которым никогда раньше не занимались, был массовый всплеск малого предпринимательства, треть населения в возрасте до 35 лет заявляла, что хочет иметь собственный бизнес... То есть готовность к свободной самоорганизации в нашем народе достаточно велика, она была и есть, и по поводу ее недостаточности я бы особо не беспокоилась.

Но свобода — это прежде всего свобода выбора. Если ее нет, то это уже не свобода. Так вот, наш опыт свидетельствует о том, что протест против несвободы, даже будучи успешно реализованным, сам по себе не создает условий, свободу выбора обеспечивающих. Большинство населения такой свободы у нас как не имело, так и не имеет, причем я имею в виду не политическую, а прежде всего социально-экономическую жизнь. Сложившаяся в ней система правил вызывает протест. Люди начали осознавать, что по таким правилам дальше становится жить невозможно. А это, в свою очередь, означает назревание революционных изменений в культуре. Но кто может стать носителем нового качества культуры, его субъектом?

Носитель нового качества культуры — это не тот тип, который описывает Алексей Платонович по произведениям кино и литературы. Это не «разбойнички», которые никакой новизны в себе как раз не несут. Стенька Разин, Емельян Пугачев идеализировались даже в советский период, хотя в целом героизации этого типажа тогда не было. И в нынешних «разбойничках» я вижу скорее возрождение архаики, чем новое лицо российской культуры.

Игорь Яковенко:

Совершенно с вами солидарен.

Наталья Тихонова:

Но и новая культура зарождается тоже. Зарождается вокруг нас и на наших глазах. И я, честно говоря, не могу понять, почему мы не хотим ее замечать. В 2009 году мы со Светланой Мареевой выпустили книжку о среднем классе в современной России. В ней показано, как в стране формируется очаг новой, альтернативной культуры, в котором локализованы те позиции, которые позволяют этой новой культуре развиваться.

Очень интересный аспект ее возникновения и становления — поселенческий. Пока доминировала точечная застройка, люди оставались разрозненными, каждый покупал свою квартиру и жил сам по себе. А теперь у нас начался процесс, который сопровождал формирование нормального среднего класса в Соединенных Штатах — его пространственная локализация.

Вот, скажем, в ближайшем Подмосковье начали строить огромные микрорайоны. Это Павшинская пойма на 100 тысяч человек, Трехгорка на 80 с лишним тысяч человек, Щитниково тысяч на 30–50 и т.д. Кто там покупает квартиры? Их покупают молодые люди, та самая «беловоротничковая» молодежь. И они сразу сталкиваются с тем, что им необходимо защищать свои интересы. В результате формируются инициативные группы, происходит распределение обязанностей, начинается продвижение своих интересов во властных структурах. Информа-

ционно-организационной основой всего этого выступают собственные сайты — такие, например, как <http://www.krasnogorie.net/>, <http://www.newtrehgorka.ru>. На них жители обмениваются информацией, опытом борьбы с застройщиком, нарушающим свои обещания, знакомятся с соседями, формируют группы по интересам.

Это то, чего у нас в стране не было нигде и никогда. Эта новая для России культура — культура сознательной самоорганизации для реализации своих интересов, т.е. культура общества типа «гезельшафт». Сейчас она формируется очагово, но дальше она начнет тиражироваться. Есть такое понятие — «стекание жизненных практик». Средний класс в обществе — это некий эталон, куда все хотят попасть. Наверх хотят не все, а в средний класс — все. Поэтому и начинается освоение этих практик. Практик, которые прямо связаны со свободой, о которой пишет докладчик. И это именно свобода выбора, свобода, понимаемая как право и возможность институализированной борьбы за свои интересы, а не просто бунт против несвободы на улицах и площадях, который сам по себе ни к какой свободе не ведет.

Наши власти — наверное, не от большого ума — сейчас ликвидировали практически все возможности институционального протеста. Но если институциональный протест задавить можно, то задавить потребность в протесте, которая объективно формируется под влиянием объективных условий, еще никому и нигде не удавалось. В итоге протестные настроения нарастают, и они, конечно, в первую очередь ударят не по власти, на что рассчитывает, похоже, наш докладчик, а по тем, кто рядом, и примут националистический характер. Порождены же они, как я уже говорила, неудовлетворенностью системой правил игры в обществе, сложившейся системой социальных отношений. Это недовольство даже не тем, что есть бедные и богатые, а именно правилами игры, по которым мы живем. Это нарастающее чувство безысходности, беспомощности, невозможности повлиять на ситуацию во многом связано с закрытием в последние годы «социальных лифтов» и ростом коррупции.

Игорь Клямкин:

Какова динамика этих настроений? Количественные данные не помните?

Наталья Тихонова:

По сравнению с более или менее благополучной ситуацией перед кризисом 2008 года, доля людей, ощущающих несправедливость происходящего и испытывающих стыд за страну, увеличилась в относительном выражении на четверть, а процент агрессивно настроенных возрос вдвое. Такой всплеск протестных настроений неизбежно выведет людей на улицу. Не завтра, так через полгода, через год. Предотвратить такое развитие событий невозможно только за счет увеличения пенсий и зарплат бюджетникам. И что будет делать власть? Стрелять в толпу? Но наши «элиты» вряд ли заинтересованы повторить судьбу Каддафи, у которого все зарубежные счета арестовали — тем более, что у многих их представителей капиталы на Западе. Они уже только из-за этого не могут начать стрелять в протестующих. И что же они будут делать?

Я не исключаю, что развитие событий вообще может принять совершенно неожиданные для нас формы. Мы просто недооцениваем многих явлений реальности. Вы же знаете, что у нас 350 000 организованных футбольных фанатов. Я не беру в расчет тех мальчишек с шарфами, которых мы видим на стадионах. Я говорю о той части футбольных фанатов, которые относятся к силовым структурам

фанклубов. У них железная дисциплина, навыки обращения с оружием. Как бы то ни было, протест разного рода «разбойничков» против несвободы я бы не романтизировала. К свободе такого рода протест ни их, ни всех нас не приведет.

Еще я хотела бы сказать о сексуальной революции. Во-первых, она и в самом деле не сейчас у нас началась. Когда я еще в 1970 году поступила на философский факультет, то у нас там был диспут: «Девственность — это достоинство или недостаток»? Из 100 участников трое сказали, что это достоинство, человек 20 сказали, что это неважно, а остальные сказали, что это недостаток, потому что создает много проблем. Так что не надо думать, что публичное обсуждение тем, связанных с сексом, а тем более свобода поведения в этой сфере начались только после того, как кто-то там на телемосте со Штатами 20 с лишним лет назад сказал, что у нас в стране секса нет.

Во-вторых, я не согласна с тем, что то, о чем идет речь в докладе, — это сексуальная революция. Разве это такая же сексуальная революция, какой она была на Западе? Там она началась еще бог знает когда, но по центральным телеканалам регулярных передач с «группенсексом», как у нас на РЕН-TV, там не показывают. Это не сексуальная революция. Это формирование искусственных потребностей и целенаправленное разложение морали. Думаю, что сейчас эта тема эксплуатируется во многом специально — для оболванивания населения и получения дополнительных материальных выгод. Тем более что почва для такого рода передач в стране еще не созрела.

Игорь Яковенко:

А под «зрелой» почвой вы что понимаете?

Наталья Тихонова:

Это когда человек уже привык к свободному выбору и ответственности в разных сферах жизни и понимает, что не все, что можно взять, нужно брать. А когда он не привык к сознательному выбору и ответственности за него, и ему именно там, где сильнее всего работают инстинкты, вдруг такую возможность дают, то он оказывается к этому психологически не готов. Мне кажется, что с тем, что выдается за сексуальную революцию, надо быть осторожней и не считать, что это форма нарастания свободы. Это скорее форма дальнейшего закабаления женщин.

Ведь что сейчас у нас получается? У нас усиливается доминирующая роль мужчин в домохозяйстве как основных кормильцев, и потому начинает возрождаться внутрисемейная архаика. Идет рост насилия в семье, которое всегда увеличивается по мере ухудшения общей обстановки в социуме. А еще сексуальные отношения все больше начинают рассматриваться как способ вертикальной социальной мобильности, что особенно опасно в условиях, когда другие каналы для вертикальной мобильности исчезают. То есть начинает эксплуатироваться тело, если невозможно действовать через рынок труда.

Игорь Яковенко:

Разве так было не всегда?

Наталья Тихонова:

Было и раньше, но никогда не имело характера нормы. Такое поведение считалось все-таки осуждаемым. А сейчас мы фиксируем изменение норм. Десять лет назад при ответе на вопрос: «Приходилось ли вам использовать сексуальные отношения в корыстных целях?» люди, в основном, говорили, что нет,

не приходилось и что они это осуждают. Теперь же доля тех, кто признает, что делал это, резко растет, а процент осуждающих такое поведение быстро падает. Меняется именно норма. Размывается представление общества о том, что это нехорошо, что этого нельзя делать, что это разлагает личность. Так что к нашей «сексуальной революции» у меня отношение столь же сдержанное, как и к нашим протестующим против несвободы «разбойничкам».

Игорь Клямкин:

Спасибо, Наталья Евгеньевна. Мне показалось важным то, что вы говорили о возникновении очагов альтернативной культуры. Но не менее важно понять, насколько широко она может распространиться внутри «Русской системы», для которой свободная институциональная самоорганизация населения чужеродна. И еще важно понять, как сочетается с этим новым явлением нарастающий в обществе протест против сложившихся правил игры, о чем вы тоже говорили, как соотносятся культурные векторы того и другого.

Следующий — Андрей Пелипенко.

Андрей Пелипенко:

«На мой взгляд, основной вектор исторического движения России задается сегодня не позитивными, а деструктивными тенденциями»

Сначала — несколько слов по поводу дискуссии о личности. Дело в том, что преобладания личностей нет ни в одном обществе. Их нигде не бывает больше 10% — это предел. Но разные культурные системы выстроены под разные типы историко-антропологического субъекта.

Так, западная культура выстроена под личность — в том смысле, что эти 10% навязали остальной части общества такие правила игры, такую систему ценностей и воспитания человека, при которых не-личность начинает принимать эти правила и под них подстраиваться. При этом не-личность начинает осознавать себя как личность и соответствующим образом себя вести. Иными словами, западный обыватель, не будучи личностью, ведет себя по правилам, установленным для личности. В этом — один из парадоксов и одно из важнейших противоречий западной культуры.

А в других культурах дело обстоит иначе. И причина тому — не в количестве личностей как таковых. В любом социуме, по-видимому, рождается одинаковое количество людей с личностным потенциалом. А вот что происходит дальше — это и есть самое интересное: то ли личность маргинализируется и подавляется, то ли, наоборот, выступает системообразующим началом в обществе.

Исходя из того, что Россия относится к первому случаю, докладчик ищет в ней позитивные тенденции, которые могли бы свидетельствовать о появлении личностной культурной альтернативы «Русской системе». При этом он, будучи чутким и объективным исследователем, не может не ощущать приближения взрыва, социальной катастрофы. Не может не понимать, что переход в иное качество не будет, скорее всего, таким «бархатным», как на предыдущем историческом витке. Повторения в России 1991 года ждать не приходится. И не только потому, что постсоветская власть извлекла из «перестройки» необходимые уроки. «Бархатный» вариант вряд ли совместим и с сегодняшним уровнем агрессии, наэлектризованности, да и со всем нашим историческим опытом.

Тем не менее докладчик ищет положительные тенденции. Можно ли их отыскать? Разумеется, можно. Но каково, спрошу вслед за Игорем Яковенко, соотношение тенденций положительных и деструктивных? На мой взгляд, вторые

явно доминируют, задавая основной вектор исторического движения. У больного неизлечимой болезнью могут быть и какие-то радостные для него события. Само по себе это, конечно, хорошо, но в контексте общей картины выглядит не слишком бодряще.

К тому же и сами тенденции, которые в глазах Алексея Платоновича выглядят обнадеживающими, мне, как и Яковенко, таковыми не кажутся. Докладчик обнаруживает эти тенденции в стихийном массовом протестном движении, в сексуальной революции и в мироощущении некоторых современных литературных персонажей. Мне же представляется, что во всех этих трех случаях положительная тенденция может рассматриваться лишь как один из абстрактных вариантов развития, реализация которого весьма проблематична. Не более того.

О чем свидетельствует нынешнее протестное движение в той форме, в которой оно проявилось на Манежной площади? О том ли, о чем пишет Алексей Платонович? Ведь такое движение не рождает ни личностного самосознания, ни идеи свободы в ее личностном понимании. Это — опять-таки соглашусь с тем, что здесь уже говорилось, — порыв не к свободе, а к волюшке вольной, который неоднократно являл себя в нашей истории и сопровождался последствиями, утверждению личностной культуры отнюдь не способствовавшими.

А о чем свидетельствует наша сексуальная революция? Когда мы сопоставляем ее с ее западным аналогом 1960-х годов, следует помнить, что последний характеризовался ярко выраженным антибуржуазным пафосом. Кроме того, сексуальная революция на Западе подогревалась ощущением угрозы ядерной войны, отчего и возникла установка: любовь сейчас, все сейчас, ибо завтра все это может взорваться и исчезнуть. В России же мы видим сегодня нечто иное. Мы видим, что сексуальная культура оказывается элементом культуры потребления. Точнее, тем ее элементом, который навязывается потребителю, дабы заткнуть ему рот. Кушай то, что у тебя отнимали десятилетиями, и не высывайся!

Задача здесь — снизить социальную активность, канализировать ее в бытовые формы, заменить неудовлетворенность жизнью потребительским фетишизмом. Все, что способствует становлению личностного самосознания, развитию культуры чувств, сознательно выхолащивается, осмеивается, профанируется, опускается и принижается. Поощряемая сексуальная культура — это культура торжествующего варвара, кичащегося своей «крутизной».

Что касается литературы, то меня, честно говоря, несколько удивили завышенные оценки романа Татьяны Толстой. Что в нем нового? В тему «человек и власть» роман ничего оригинального не привносит, а суждение о том, что источник репрессий находится внутри самого человека, в его страхе перед властью, давно уже стало тривиальным. Тут и Фазиль Искандер вспоминается, да и он не был первым. Быть может, я ошибаюсь, но в литературе постсоветского периода я никаких глубоких идей или прозрений не вижу.

АЛЕКСЕЙ ДАВЫДОВ:

И каких-либо позитивных тенденций в современной России вы, как понимаю, не видите тоже...

АНДРЕЙ ПЕЛИПЕНКО:

Деструктивные тенденции несопоставимо сильнее.

АЛЕКСЕЙ ДАВЫДОВ:

И что же это означает?

Андрей Пелипенко:  
Что обвал неизбежен.

Алексей Давыдов:  
А что после обвала?

Андрей Пелипенко:  
Вопрос вопросов в том, является ли нынешняя оболочка «Русской системы» ее последней формой или, когда нынешний режим падет, из его глубин вылезет еще одна матрешка, только меньшего территориального размера? В позднесоветские времена западная интеллигенция была убеждена, что с падением коммунистов жизнь автоматически вырвет на цивилизованную колею. Однако коммунизм оказался не сущностью, а всего лишь оболочкой «Русской системы». Коммунизм ушел, а ее свинцовые мерзости остались. И к ним добавилось еще и общее раскультирование и одичание. Оттого и столь важен вопрос: является ли путинизм последней матрешкой?

Мне кажется, что эта матрешка все же последняя. В ужасной конфигурации «Русская система» — по крайней мере в ее основных характеристиках — воспроизведена не будет. Правда, обосновать это я сейчас не могу. И потому объективности ради готов признать, что теоретически вероятен и тот, и другой сценарий. От чего это будет зависеть? В значительной степени от того, как и при каких обстоятельствах пройдет обвал, который, думаю, долго ждать себя не ставит. И, соответственно, скачок-переход в новое состояние...

Игорь Клямкин:  
И какие тут могут быть варианты?

Андрей Пелипенко:  
Не знаю. Все будет зависеть от целого ряда параметров, которые создадут сложную многомерную конфигурацию. Эти параметры увидеть из нынешней исторической точки не представляется возможным. Слишком многое скрыто в тумане неопределенности краткосрочных конъюнктур. Но в какой-то очень малой степени ход событий, возможно, зависит и от нас.

Наталья Тихонова:  
От нас, думаю, ничего не зависит. Усомнюсь и в том, что нынешняя матрешка последняя. Для того чтобы изменилась система, нужно, чтобы сложились альтернативные элиты. Последней матрешкой может считаться только та, которая дает возможность таким элитам сформироваться. Элитам, способным быть носителями других социальных институтов, других систем властных отношений. У нас же все, кто приходил к власти последние два десятилетия, включая либералов 1990-х годов, руководствовались все тем же старым принципом: «Мы за вас решаем, а вы будьте нам за это благодарны».

Наши элиты видят в народе население, а не свободно действующих субъектов и не создают условий для формирования альтернативных элит и гражданского общества. Они стремились и стремятся «хапнуть» и перераспределить в свою пользу все, что можно, хотя это психология бедных, а не ответственных элит. Пока для элит главное — это деньги, у нас матрешка последней не станет. Нам нужны потомственные элиты, у которых формируется соответствующая психология, а не сменяющие друг друга правящие группы «из грязи в князи» выбившихся людей.



Игорь Яковенко:  
В общем это логично.

Алексей Давыдов:  
Да, если иметь в виду какой-то более или менее мирный, спокойный, пусть даже скачкообразный переход из одного состояния в другое. Но не все общественные трансформации такие...

Наталья Тихонова:  
Переход власти всегда скачкообразный. Переход власти со сменой типа общества — не режима, а именно общества — это в любом случае революция. Она может быть кровавой или бескровной, но это всегда революция.

Игорь Клямкин:  
Когда сталкиваются такие исключаяющие друг друга прогнозы, каждый из которых выглядит достаточно правдоподобным, начинаешь испытывать интеллектуальную и психологическую беспомощность перед неопределенностью будущего. Андрей Анатольевич исходит из того, что свои культурные ресурсы «Русская система» исчерпала, а потому нынешняя ее разновидность не может не быть последней. Вроде бы, убедительно. А Наталья Евгеньевна исходит из того, что без нового культурного качества элиты, в «Русской системе» недостижимого, система эта будет по-прежнему воспроизводиться в новых формах. И опять-таки звучит убедительно. Евгений Григорьевич, не хотите ли включиться в этот спор?

Евгений Ясин:  
«Культурная революция у нас только потому и возможна, что наряду с доминирующей архаичной культурой в стране уже существуют ростки культуры альтернативной»  
Я не любитель рассуждать о будущем, отвлекаясь от того, что делают люди в настоящем. От того, какие цели они перед собой ставят, как понимают и как решают выпавшие на их долю исторические задачи.

Мне кажется уместным термин «культурная революция», используемый Алексеем Платоновичем. Термин этот точно передает содержание главной задачи, стоящей перед Россией. Если, разумеется, понимать его не в смысле насильственной ломки традиций и ценностей, как то было в Петровскую или сталинскую эпоху. Ведь в те эпохи культурных революций в строгом смысле слова не происходило. Насильственные изменения приспосабливали российский социум к требованиям Нового времени, позволяли отвечать на его военно-технологические вызовы, но освоением ценностей европейского Нового времени не сопровождалось.

Несколько лет назад я с интересом прочитал размышления Татьяны Ивановны Заславской об основных чертах русского национального характера и о том, чем они вызваны. Так вот, среди семи или восьми особенностей этого характера только две, по ее мнению, обусловлены географическими факторами — такими, как величина территории и климат. Все же остальные особенности так или иначе связаны со сложившимися еще во времена ордынской колонизации и во многом сохраняющимися до сих пор отношениями господства и подчинения. С отношениями, при которых государственный гнет вел и ведет к своим неизбежным следствиям — покорности, отсутствию установки на достижительность, минимизации потребностей. Об этих и других следствиях мы подробно говорили, обсуждая культурную специфику «Русской системы», и повторяться, думаю, нет необ-

ходимости. Так вот, без культурной революции нам, думаю, из унаследованного состояния не выбраться.

Мне, будучи экономистом, трудно размышлять об этой революции так, как размышляют о ней присутствующие здесь культурологи и социологи. Я не берусь судить, например, о том, как соотносится она с происходящей у нас революцией сексуальной. Да, она расширяет пространство индивидуальной свободы. Но если на Западе она случилась благодаря появлению контрацептивов и возникновению соответствующей культуры, то у нас многие девочки считают себя свободными от всего, включая и эту культуру. А потом они бросают своих новорожденных детей. Короче говоря, сексуальная революция у нас налицо, а революцией культурной она при этом может и не становиться. Однако я, как экономист, предпочитаю все же говорить о другом. Я предпочитаю говорить о культурной революции, предполагающей утверждение ценностей экономической эффективности и достижительности.

Такая культурная революция не может быть принудительной. Установку на достижительность нельзя навязать, ее можно только стимулировать. Стимулировать же ее может только экономическая свобода. А она, в свою очередь, возникает в результате либеральных экономических реформ. И потребность в ней, о которой пишет докладчик, может развиваться и стать культурной доминантой только благодаря таким реформам. Об этом свидетельствует опыт многих других стран, да и наш собственный опыт тоже.

Что бы ни говорили о реформах 1990-х годов, в те годы у нас возобладали рыночные отношения, сменившие прежние планово-распределительные. Сказалось ли это на культуре? Да, сказалось. В ней произошли сдвиги, причем необратимые. Привыкнув к ним, мы перестали их фиксировать. Но от этого они не перестают быть реальными.

Моя жена как-то поехала на Химкинский рынок, ей нужно было купить мясо. Ее взгляд упал там на торгующего этим товаром, с виду неплохим, пожилого мужчину. Когда она подошла, он раскланялся, был необыкновенно вежлив. Жена купила у него мясо, он дал ей свою визитку и пригласил, если товар понравится, приходить еще. Товар понравился, и мы теперь покупаем его у этого человека. Кто он? Он — фермер, производящий мясо. И на его примере видно, что пространство экономической свободы, созданное реформами 1990-х годов, продолжает существовать несмотря ни на что.

Или вот, скажем, Рузское частное предприятие, производящее молоко и молочные продукты. Все они — великолепного качества. Интересно и то, что предприятие это появилось не в 90-е годы, а три-четыре года назад. Значит, импульс свободы не затухает. Значит, потребность в ней проникла в культуру, в систему ценностей, а через культуру охватывает все новых и новых людей...

АЛЕКСЕЙ ДАВЫДОВ:

И все это не помешало воспроизвестись тому, что мы называем «Русской системой». Она может допускать дозированные свободы, если они не подрывают ее устои, но — не больше того. В целом же она остается системой несвободы, опирающейся на доминирующую культуру, в которой потребность в свободе не укоренена. Разве не так?

ЕВГЕНИЙ ЯСИН:

Я хочу лишь сказать, что наше общество в культурном отношении не однородное, а многослойное. В нем доминирует полуразрушенная традиционная

культура, и потому без культурной революции ему не обойтись. Но такая революция только потому и возможна, что реально уже существуют ростки культуры альтернативной.

Об этом говорила на наших семинарах, ссылаясь на данные социологических опросов, Наталья Евгеньевна Тихонова. Об этом постоянно говорит Михаил Афанасьев. Об этом говорит в своем докладе и Алексей Платонович. Но он обнаруживает ростки альтернативной культуры в сексуальной революции, в стихийном низовом протесте против властного произвола, в художественных поисках кинорежиссеров и писателей, а я нахожу их в сознании и поведении экономических субъектов. Они есть, они себя реализуют, и само их существование позволяет мне надеяться, что культурная революция в России возможна. Я полагаю, что универсальные ценности экономической эффективности и достижительности утвердятся и у нас, как утвердились они не только на Западе, но и в Японии, Южной Корее, как утверждают в Латинской Америке.

Но я согласен с тем, что при сохранении «Русской системы» сколько-нибудь значительное продвижение по этому пути невозможно. Потому что она, будучи по природе своей не правовой и коррупционной, такое продвижение блокирует. Реформы 1990-х годов эту систему, к сожалению, почти не затронули. Ее предстоит преобразовать в соответствии с принципами либеральной демократии. Пусть не всеми сразу, пусть поначалу в минимальном их наборе, а именно принципами политической конкуренции, разделения властей, свободы слова, независимости суда. Этого вполне достаточно, чтобы культурная революция набрала новые обороты. Только политические реформы способны сделать сдвиги в культуре, вызванные реформами экономическими, культурной революцией в строгом смысле слова.

Понимаю, что у вас уже готов вопрос о том, кто это все захочет и будет делать. Я не знаю. Но я знаю, что при сохранении нынешнего положения вещей Россия обречена на маргинализацию. Я знаю также, что в обществе нарастает недовольство путинским режимом, и Наталья Евгеньевна это сегодня лишний раз подтвердила. И не только стихийное недовольство, но и сознательное целенаправленное противостояние, осуществляемое прежде всего через Интернет.

Не будь Интернета, не было бы и такого феномена, как Алексей Навальный, который за короткое время приобрел широкую известность благодаря своим расследованиям коррупции в различных эшелонах власти. Разве это не симптом назревающей культурной революции? Раз такая деятельность появляется и вызывает широкую общественную поддержку, то не все так уж безнадежно, как многим кажется. И катастрофа, о которой здесь столько всего наговорили, отнюдь не предрешена.

Да, старая культура переживает кризис упадка, что проявляется в гниении «Русской системы». Но рядом с этой культурой с 1990-х годов стала и продолжает появляться культура новая, обладающая потенциалом развития. И именно из нее черпаю я свой исторический оптимизм.

Наталья Тихонова:

Мне, как и вам, тоже не близко тотальное пессимистическое видение ситуации. Однако меня очень волнует отсутствие в России альтернативных элит.

Евгений Ясин:

Такие элиты не могут сформироваться и заявить о себе в отсутствие политической конкуренции и свободных СМИ. Главная проблема именно в этом.

Игорь Клямкин:

Пример Украины свидетельствует о том, что прямой связи тут нет. Свободные выборы и СМИ не помешали там утвердиться у власти людям архаичной культуры и делать то, что они делают.

Евгений Ясин:

Такие зигзаги возможны, но испытания свободной политической конкуренцией эта украинская элита, думаю, не выдержит. Думаю, что само ее поведение и результаты ее политики будут вызывать качественные культурные сдвиги в обществе и, соответственно, сопровождаться формированием качественно иных элит.

Игорь Клямкин:

«Мы застряли в некоем межкультурном состоянии, колеблясь между стратегически бесплодными компромиссами с чужим проектом и столь же бесплодным обличительством, лишенным собственного конкретного целеполагания»

Спасибо, Евгений Григорьевич. У меня тоже есть некоторые соображения относительно рассматриваемых в обсуждаемом докладе проблем, и я позволю себе эти соображения представить.

На предыдущем семинаре Наталья Евгеньевна Тихонова для характеристики нынешней культурной ситуации в России использовала введенное Исайей Берлином разграничение «свободы от» и «свободы для». Я тоже хочу воспользоваться этим разграничением, но в той его интерпретации, которая предложена Борисом Гройсом, различающим свободу от чужого проекта и свободу как возможность реализации проекта собственного. И если под таким углом зрения посмотреть на явления, описанные в докладе Давыдова, то все они могут быть определены как стихийное освобождение от чужой, т.е. официальной проектности, уже успевшей воплотиться в постсоветскую жизненную реальность, при отсутствии проектности альтернативной. Поэтому симптомов культурной революции я, в отличие от Алексея Платоновича, в этих явлениях не вижу, а вижу, в основном, лишь культурную деградацию. Не стану спорить с тем, что в ней угадывается и запрос на новую «правду» в духе Даниила Багрова. Но не будем все же забывать и о том, что в русской культуре «правда» никогда не была синонимом права, а всегда ассоциировалась с образом «праведного» диктатора.

Негативная свобода от чужого проекта несвободы всегда и неизбежно выступает негативом того же проекта. Протестный произвол современных кинематографов и их жизненных прототипов — обратная сторона произвола государственного, у них одно и то же культурное качество. И молодежный бунт на Манежной площади, сопровождавшийся актами насилия, я тоже не спешил бы интерпретировать как начало культурной революции.

Да, молодые люди требовали соблюдения государством им же провозглашенных правил. Но такое требование остается в границах реализованного официального проекта, предполагающего наличие правового фасада, который призван прикрыть антиправовую природу государственной системы. В каком-то конкретном случае она может от своей природы отступить, как произошло после событий на Манежке, но двинуться в направлении альтернативного самой себе системного проекта ей не дано. Самое же главное заключается в том, что такого проекта нет и в российском обществе.

Его нет не только в социальных «низах». Его нет и в среде оппозиционных политиков и интеллектуалов — как либерального, так и почвеннического толка.

И роман Татьяны Толстой «Кысь», привлекая внимание нашего докладчика, по-моему, именно об этом. Мы видим в нем двух интеллектуалов — западнического и славянофильского заката, обменивающихся бессодержательными словесными штампами, которым нечего сказать полуинтеллигенту из народа Бенедикту, нечего ответить на мучающий его вопрос о том, «как жить». И они в конце концов по воле писателя куда-то улетают, а он остается со своим проклятым вопросом на выжженной русской земле. Да, он «остается со своим народом», что Алексей Платонович ставит ему в заслугу. Но что он может этому народу сказать?

Докладчик констатирует ущербность и даже пустоту критичности, свойственной современной либеральной интеллигенции. Либеральный интеллектуал довольствуется своей свободой от чужого проекта и ее демонстрацией в узком кругу либо на публике, сетуя на отсутствие свободы для осуществления проекта собственного. Но такого собственного проекта у него нет. И в этом — тоже проявление того кризиса культуры, который мы обсуждаем. Кризиса такой глубины, какой Россия, пожалуй, еще не знала.

Дело в том, что в нашей культуре умер тот заменитель альтернативного проекта, который раньше отсутствие этого проекта компенсировал. Я имею в виду смерть Должного, о чем говорил в своем докладе Андрей Пелипенко. Абстрактного утопического Должного, позволявшего обходиться без должного конкретного, без должного с маленькой буквы. Последний раз Должное, выступившее под именами Свободы, Демократии и Рынка, воодушевило людей в годы перестройки, но воодушевление сменилось разочарованием и раздражением, когда все эти замечательные идеалы воплотились в то, во что воплотились. Однако место Должного, в культуре освободившееся, остается ничем не заполненным. Замены ему в ней не рождается, спроса на конкретное должное не возникает, что проявляется в тотальной атомизации населения и, пользуясь термином нашего докладчика, в «кликности» социума. Это и есть кризис, причем кризис именно упадка российского типа культуры, освободившейся от идеи абстрактного Должного при сохраняющейся невосприимчивости к идее должного конкретного. И прежде всего в том, что касается государственного устройства.

Игорь Яковенко:

Продуктивная, по-моему, постановка проблемы.

Евгений Ясин:

Да, что-то в этом есть...

Игорь Клямкин:

Нашей культуре, включая ее либеральный сегмент, свойственна институциональная беззаботность. В свое время известный монархист Лев Тихомиров писал о том, что слабость русского самодержавия обусловлена тем, что при его возникновении и последующей эволюции никто не думал о том, как оно должно быть устроено. Сменившие царей большевики шли к власти, думая только о ней и ее использовании ради достижения своих социально-экономических целей, а не об институциональном обеспечении воодушевлявшего их идеала советской формы государственности. В результате вместо обещавшегося «подлинного народовластия» утвердилось новая версия самодержавия с присущей ему властью персон, а не институтов. Потом тот же путь проделали позднесоветские «демократы» — им важно было привести к власти «своего» Ельцина, а не создать институты, позволяющие демократии быть демократией. Результат нам сегодня то-

же хорошо известен. Абстрактное Должное всегда и неизбежно конкретизируется в персонифицированной властной монополии.

И что же мы видим сегодня на либеральном интеллектуальном фланге, когда очередной проект такой монополии стал жизненной реальностью? Мы видим два способа освобождения от этого проекта и один способ компромисса с ним. Что они собой представляют? Они представляют собой три разные реакции на смерть Должного при отсутствии собственного либерального проекта, альтернативного реализованному проекту постсоветской политической монополии.

Интеллектуалы, ориентированные на компромисс с ней (так называемые системные либералы), объясняют свой выбор тем, что необходимой им для осуществления собственного проекта степени свободы они лишены. Но они при этом не считают себя вправе бездействовать. Девиз «системных либералов»: лучше делать хоть что-то, чем не делать ничего, лучше «малые дела», чем никаких, лучше содействие постепенным изменениям в границах возможного, чем наивные детские мечтания о невозможном. Они выглядят в собственных глазах «реалистами», противостоящими бесплодному идеализму или, говоря иначе, тому самому абстрактному Должному, которое уже никого не вдохновляет. Однако и должное конкретное в его альтернативном системном измерении у них отсутствует.

Отсутствует оно и у тех властных персон, к которым «системные либералы» пытаются прислониться. Такое должное не может появиться у «прогрессивных» обитателей Кремля, открыто декларирующих свою приверженность идее сохранения политической монополии...

Наталья Тихонова:

Разработка проектов в Кремле идет постоянно, но все они призваны ответить на вопрос, как бы что-то улучшить, не делаясь властью.

Игорь Клямкин:

То есть, сохраняя монополию. И на этой своей территории власть не только готова к «диалогу», но и заинтересована в нем, так как он позволяет монополии создавать себе либеральный и демократический фасад, ничего в системе принципиально не меняя. И если «системные либералы» на это соглашаются, то это значит, что никакой «культурной революции» в их мышлении и поведении обнаружить нельзя, а можно обнаружить лишь приспособление к культурной инерции, после смерти Должного продолжающей затухать, но вызревание культурной альтернативы все еще способной блокировать.

Эта блокирующая сила парадоксальным образом дает о себе знать и в сознании тех либеральных интеллектуалов, которые от властной монополии критически дистанцируются и компромиссов с ней избегают. И в оценке их типа сознания я готов согласиться с Давыдовым: этому сознанию не хватает критичности относительно качества собственной критичности. Но я не нахожу ничего такого и в романе Татьяны Толстой. Не вижу я в эволюции ее героев никаких симптомов «культурной революции», как не вижу их и в жизни. Упомянутые мной два способа освобождения от чужого проекта, присущие нашим несистемным либералам, альтернативы этому проекту, по-моему, в себе пока не несут.

Первый из этих способов, характерный в основном для интеллектуалов академического склада, предполагает установку на объективное изучение реальности «как она есть» и ее тенденций при отказе от любой идеологизации и политизации, от любых утопических целеполаганий насчет того, «как должно быть». В данном случае мы видим, как отмежевание от идеи абстрактного Должного,



культурой изжитого, и от чужой проектности сопровождается принципиальным отторжением проектных целеполаганий как таковых. Но это означает неосознанное пребывание в пространстве нашей традиционной культуры, конкретной проектности всегда чужавшейся. Культурную эволюцию тут, конечно, рассмотреть можно (в советском общественном сознании граница между «как есть» и «как должно быть» была размыта), но — не культурную революцию, если понимать под ней интеллектуальный прорыв к новой проектности. То же самое можно сказать о входящем у нас в моду сценарном подходе, при котором проектированию должного противопоставляется не самодостаточное изучение того, «как есть», а описание разных вариантов того, «как *может* быть».

Второй способ освобождения от чужого проекта выглядит гораздо радикальнее. Это способ тотального обличения, распространяющегося не только на данный проект, но и на приспособляющееся к нему население. Равно как и на всю интеллектуальную среду, включая либеральную, обвиняемую в явной или тайной приверженности «системному либерализму». И такое обвинение можно было бы обсуждать, если бы за ним просматривались хотя бы контуры проекта, альтернативного не только нынешнему раздвоенному «тандемному» официозу, но и либеральной — в том числе оппозиционной — беспроектности. Однако ничего подобного не обнаруживается и здесь.

В такого рода радикальном обличительстве я вижу продукт разложения культурной архаики, испытывающей фантомные боли после утраты тотального Должного и находящей компенсационную замену ему в тотальной Пустоте и тотальном Ничто. Это отрицание сущего не во имя чего-то иного, пусть и абстрактного, а во имя самого отрицания. Это бунт традиционного сознания, лишившегося идеального измерения, против постсоветской деградации. Субъективно он может идентифицировать себя с разными идеологическими традициями — почвенническими, социалистическими, либеральными, но в любом случае в нем нет ничего, кроме ностальгии по потерянному Должному, в которой идеологические различия смазываются, становятся содержательно неразличимыми. Показательно, что среди либералов в последнее время появились люди, сочетающие беспощадное обличение «Русской системы» во всех ее исторических вариациях с отторжением западных либеральных ценностей, для России и ее культуры якобы чужеродных. А что же вместо них?

Вместо них — «имманентные самой России формы либерализма и демократии». Что представляют собой эти особые формы (свободы, права, толерантности, разделения властей и т.п.) и чем они отличаются от западных, разумеется, не общается. От фантомных болей, вызванных утратой абстрактного *универсального* Должного, устремленного в будущее, архаичное сознание пытается избавиться посредством *локализации* этого Должного в самобытном прошлом и размывания идеологических границ до такой степени, что либерала уже не отличишь от почвенника, националиста или кремлевского пропагандиста. И не только в прошлом, но и в настоящем, являющем собой воплощение чужого для несистемных либералов путинского проекта. Ведь именно путинизм и является «имманентной самой России формой либерализма и демократии», отличной от западной, — подобно тому, как сталинизм был «имманентной самой России» формой марксистского социализма. Так умершее Должное, обратившись в Ничто, оказывается служанкой обличаемого сущего.

Евгений Ясин:

У вас получается, что либерализма, как интеллектуального течения, соответствующего своему названию, в России сегодня нет вообще. Кто же мы тогда? Я имею в виду коллег, здесь собравшихся, и не только их...

Игорь Клямкин:

Мы застряли в некоем межкультурном состоянии, колеблясь между стратегически бесплодными компромиссами с чужим проектом и столь же бесплодным обличительством, лишенным собственного конкретного целеполагания. Вы, вслед за нашим докладчиком, говорили о необходимости «культурной революции». Так вот, я адресую этот призыв прежде всего нам самим и самому себе.

Мы не без гордости декларируем приверженность старой максиме: «Делай, что должно, и будь, что будет». А вопрос о том, что же именно считать должным для страны, а не только для нашего комфортного отмежевания от происходящего в ней, при этом из сознания вытесняется. Интересно, что и «системные либералы», не менее комфортно чувствующие себя, к системе прислонившись, тоже нередко апеллируют к упомянутой максиме. Она представляет собой культурный феномен, нивелирующий поведенческие, а порой и идеологические различия. Быть может, это своеобразная защитная реакция культуры на собственный кризис.

Евгений Ясин:

Почему вы считаете, что нет конкретного целеполагания? Разве не исходят из либеральной интеллектуальной среды требования экономической и политической конкуренции, честных выборов, независимости суда, свободы СМИ, противодействия коррупции? И о правовом государстве говорится. И о строительстве институтов...

Игорь Клямкин:

Это дробление абстрактного Должного, а не проекты должного конкретного. Чтобы заменить власть персон властью демократически-правовых институтов, надо отчетливо представлять себе, как эти институты должны быть устроены. На сей счет существуют цивилизационные стандарты, обычно именуемые европейскими, но в России они до сих пор обществу так и не предъявлены. Как конкретно должна быть устроена судебная система, как конкретно должен быть устроен государственный аппарат, как конкретно должно обеспечиваться противодействие коррупции — на эти и многие другие вопросы ответов нет. В том числе и потому, что мало кто задается самими вопросами. Ведь даже о нынешней российской Конституции, подводящей под политическую монополию юридический фундамент, давно уже почти никто не вспоминает, включая и самых пламенных обличителей «Русской системы». Но возможны ли на таком фундаменте какие-то системные сдвиги?

Похоже, что не только свой неудачный, но и чужой удачный опыт для нас ничего не значит. Когда начинаешь говорить, например, о том, как выстраивалась система демократически-правовых институтов в посткоммунистической Восточной Европе, то обычно слышишь в ответ, что «их опыт не для нас, так как они другие». Но если пример восточноевропейских стран (тоже, кстати, очень разных) нам не указ, то это и свидетельствует о нашем сохраняющемся пребывании в состоянии институциональной беззаботности. Или, что то же самое, о сохраняющемся пребывании в культурном пространстве «Русской системы».

Опыт институционального творчества в странах Восточной Европы не локален, а универсален. Он универсален в том смысле, что представляет собой последовательное, растянувшееся на пять-семь лет, а то и больше, движение к европейским цивилизационным стандартам как к определенной цели. И если они не для нас, то для нас, следовательно, более подходящим является очередной «особый путь» к не менее особой собственной цели. От этого вывода либеральная

публика, пытается, разумеется, увильнуть, но такое увиливание наводит на совсем уж грустные мысли. Подобный сознательный или бессознательный самообман неизбежно влечет за собой обман других.

Наталья Тихонова:

Но есть же все-таки и особенности России. Конкретность проекта должна, наверное, как-то проявляться и в учете специфики конкретной страны?

Игорь Клямкин:

Разумеется, такая проблема существует, и тут без собственных творческих усилий не обойтись. Но она заключается именно в адаптации универсальных стандартов к особенностям страны, а не в их имитации посредством переодевания российской архаичной специфики в универсальную европейскую форму, как у нас сплошь и рядом делается. У нас до сих пор первичны были не стандарты, а именно специфика, следование которой ведет не к адаптации этих стандартов, а к их деформации. Скажем, та же российская Конституция создавалась вроде бы по французской модели, но данная модель была откорректирована таким образом, что стала юридическим оформлением обновленной версии русского самодержавия. Или, что опять-таки то же самое, очередным вариантом «Русской системы».

Игорь Яковенко:

Все, о чем вы говорите, — сугубо экспертные задачи, которые призваны решать специалисты в той или иной области. Какое отношение это имеет к интеллектуалам, имеющим дело с общими культурными смыслами?

Игорь Клямкин:

Если эксперты внутренне не ориентированы на институциональные системные изменения и проектирование институциональных альтернатив, то это проблема культуры в самом широком значении слова. А значит, и проблема интеллектуалов. И даже их в первую очередь, раз уж они отвечают за «общие культурные смыслы». Пока же они, риску утверждать, ничего не сделали для трансформации в культуре идеи абстрактного Должного в должное конкретное, не осмыслили такую трансформацию как культурную революцию, а себя — как ее субъектов. Давайте признаем, что носителями культурных смыслов, альтернативных чужому проекту, мы не являемся, что язык, для этого необходимый, мы не выработали, а потому и на альтернативную интеллектуальную субъектность претендовать не можем. Такое признание и станет, быть может, началом ее обретения.

Игорь Яковенко:

На прошлых семинарах вы неоднократно говорили, что Россия нуждается в проекте, аналогичном проекту европейского Просвещения. Но ведь тот проект тоже был абстрактным и утопическим. «Царство разума», «свобода, равенство, братство»...

Игорь Клямкин:

Этот этап абстрактности и утопизма мы прошли во времена перестройки и демонтажа коммунистического режима. На выходе получилось примерно то же, что в аналогичных случаях когда-то получалось и у других народов, — разумеется, с поправками на место и время. Преобразования во имя абстрактного Должного всегда ведут к реставрации в том или ином виде прежних порядков. А на пороге следующего этапа страна остановилась и застряла.

Чтобы перейти к этому новому этапу, нужно осознание обществом того, в каком государстве оно нуждается, и как это государство должно быть устроено. Нужна культурная революция, для которой, в свою очередь, нужен соответствующий интеллектуальный субъект, способный прорваться за смысловые границы абстрактного Должного и его инерции. Инерции, которая проявляется в сохраняющейся ориентации на поиск прогрессивной персоны на должность первого лица государства, а не на проектирование институтов, каждый из которых и все они в совокупности выступали бы конкретной альтернативой «Русской системе».

Думаю, что мы должны быть благодарны докладчику за то, что он ввел этот термин — я имею в виду «культурную революцию» — в тематический контекст нашего семинара. А что сам он думает по поводу всего здесь сказанного, мы сейчас узнаем. Пожалуйста, Алексей Платонович.

АЛЕКСЕЙ ДАВЫДОВ:

«Мы должны увидеть в русской культуре не только „Русскую систему“, но и способность человека быть собственником своего „я“, субъектом права, носителем нового знания, ощущать в себе потребность новой свободы, нового достоинства»

Участники семинара упрекали меня в том, что я выдаю за реальность то, чего нет. В вандалах, нацболах, фашистах вижу личность. В процессе деградации вижу культурную революцию. Романтизирую «разбойничков».

Господа, я вынужден повторить основной тезис моего доклада: во всяком протесте — тем более в молодежном — есть две стороны. Есть личностный момент, есть возмущение униженной и оскорбленной личности — вы не хотите его видеть. И есть соборный, манихейско-гностический момент, который воспроизводит спрос на авторитарность, бунт, насилие, фашизм, большевизм — вы хотите видеть только его. О природе такой раздвоенности в докладе сказано достаточно ясно, нет смысла повторяться. Кого доклад не убедил, отсылаю к моей книге «Душа Гоголя: Опыт социокультурного анализа», вышедшей в 2008 году.

Еще раз обращаю ваше внимание на то, что в декабре 2010 года на Манежную площадь вышли наши дети. Если мы от них откажемся и будем видеть в них только «разбойничков», только «вандалов и погромщиков», то это значит, что мы распишемся в собственном бессилии. Это значит, что наша с вами либеральная наука ничего не стоит. Это значит, что нам с вами место на задворках социального развития — там, куда отправил нас народ, не пожелавший видеть либералов в Думе.

Погромы молодежи, господа, это нормальная реакция униженных и оскорбленных на их жизненные обстоятельства в условиях, когда властная вертикаль перекрыла людям все выходы для проявления недовольства. Молодежь громит не потому, что не знает, что такое личность, право, индивидуальные социальные отношения, самоуправление и достоинство гражданина. Она громит потому, что российская этакратия не дает молодежи самореализоваться, не дает проявиться в молодых людях гражданскому моменту. И еще потому, что мы с вами плохо работаем.

Мы должны увидеть в русской культуре не только «Русскую систему», не к ночи будь помянута, но и способность человека быть собственником своего «я», субъектом права, носителем нового знания, ощущать в себе потребность новой свободы, нового достоинства. Нам надо не только критиковать «Русскую систему» как болезнь, но и увидеть, что эта болезнь в какой-то степени поразила и нас. В чем она? В изоляции от тех, кто громит и о ком мы говорим, что они деградируют, т.е. от народа.

Да, народ, выставяя высшие рейтинги дуумвирату, поддерживает «Русскую систему», хотя и страдает от нее. Да, он отнюдь не богоносец. Он — носитель палеолитических стереотипов. Часто, а в последнее время все чаще, несет в себе дух фашизма. Но мы тем не менее не должны уходить от народа в некую, пусть и в прекрасно-либеральную, стерильность. Мы отказываемся работать с фашиствующим народом, закрывая глаза на то, что он несет в себе и противоположное начало — способность быть личностью, творческий момент в своей деятельности. В этом наша ущербность.

Меня иногда упрекают в том, что я страдаю «болезнью Александра Блока» (Г. Тульчинский). Но, в отличие от Блока, я не романтизирую погромы. И не выдаю желаемое за действительное. Я пытаюсь увидеть в молодом погромщике, в возмущенной России ту точку, тот момент, тот способ рефлексии, то самочувствие, к которому я могу обратиться и получить адекватную обратную связь на общей для нас волне. Если во мне есть уважение к тем, которые вышли на Манежку, к нашим детям, если во мне сидит потребность разговора с ними, то я знаю, что найду и способ контакта с ними. Потому что знаю и то, что в них тоже сидит потребность разговора, что они, как и я, ищут родную душу, чтобы перед ней раскрыться, и не находят.

Я готов для диалога. Не с властью. Не с агрессивно-послушным большинством. С оппонентами власти. Я ищу основание разговора с молодыми людьми, способными выйти на площадь — Манежную ли, Сенатскую ли... Поиск общего основания для диалога — не проект, а лишь принцип. Но если мы не освоим принцип поиска основания для диалога с раздвоенным субъектом, то не создадим и адекватных политических проектов.

Обратимся к литературе. Кто такой Бенедикт — герой Татьяны Толстой? Это типично народный персонаж. Что он все время делает? Переосмысливает. Он начинает понимать, что читал неправильно. Что помогал не тем политическим силам. Что напрасно убивал. Что свободу понимал не так, как надо. Он ищет себя нового. Он напоминает российского интеллигента из народа первых лет советской власти по характеру своего поиска. Но содержательно он, конечно, совершенно иной.

Бенедикт ищет истину. Какую? Совершенно определенно — либеральную. В этом уникальная суть романа. Но либеральное западничество его не устраивает. Либеральное славянофильское почвенничество не устраивает тоже. А какое либеральное его устраивает? Он не знает. Но он определенно хочет быть независимым от господствующих в обществе соборно-авторитарных, манихейско-гностических ценностей, хочет быть личностью. Он ищет. И этот поиск позволяет мне называть его народным интеллигентом.

Но его отличие от народа огромно. Бенедикт знает, что диктаторский режим — это то, с чем народ готов мириться, но он этот компромисс решительно отвергает. Он знает и то, что он может противостоять диктатуре только с позиции ценности личности. Да, его мышление не проектно. Проект еще предстоит создать. Но мы уже знаем из романа, что проект Бенедикта будет либеральный и что он будет не оторван от народа, а понятен ему и тесно с ним связан.

Полагаю, что такой образ многого стоит. В нем — идея связи личности с народом. Вы скажете, что идея эта не новая. Но для России она все еще новая, потому что до сих пор не освоена, потому что до сих пор мы обжигаемся на народничестве и народопоклонстве.

Что мешает русскому человеку стать личностью, свободной от архаичных стереотипов культуры, и одновременно быть с народом, в котором эти стереотипы

господствуют? Страх. Боязнь поставить проблему раскола (проблему внутренней свободы в несвободной культуре, по Пушкину) во всей ее беспощадной глубине. Андрей Пелипенко говорит, что и это не ново. Но для России — ново. Потому что основная причина неудачи попыток русского человека стать личностью в том, что он хочет быть свободным от культуры и одновременно боится оторваться от нее. Он боится быть личностью. Боится жить.

Да, в России пока нет политического либерального альтернативного проекта. До такого проекта нам еще плыть и плыть. Но идеологический альтернативный проект есть. Этот проект я назвал «культурной революцией». Он в том, чтобы читателям, зрителям, аналитикам, нам с вами научиться расчленять смыслы. Он в том, чтобы научиться отделять в своем анализе гражданский момент в протестном движении молодежи, в мышлении писателей, киносценаристов и режиссеров от вандализма. А еще от надежды на Запад, от надежды на государство, от славянофильских восторгов по поводу «русской идеи», от ожиданий, что в один прекрасный день произойдет раскол в тандеме, от того, что мы в конце концов найдем «правильного» диктатора.

До того, как создавать политические проекты, надо пройти долгий и мучительный путь. Надо сначала научиться видеть сложное, многозначное явление там, где оно кажется простым и однозначным. Если в выступлении молодежи на Манежной площади видеть только культурную деградацию и не видеть возможность культурной революции, если в фильмах и литературных произведениях видеть только фашизм и пошлость и не видеть новых возможностей для нашей практической работы, то грош нам цена. В таком случае мы никогда не перестанем быть в глазах нашего народа символом зла, никогда слово «либерал» не перестанет быть ругательным и никогда либеральные партии не попадут в Думу.

Почему большевистские агитаторы шли к своим врагам — солдатам белой армии? Почему они, рискуя жизнью, работали с ними, и в результате солдаты обеих армий часто братались? Потому что они прагматически обращались к тому идеологическому моменту в менталитете противника, который им был политически нужен, — они умели расчленять смыслы и через это расчленение находить пути к новым синтезам.

Игорь Клямкин:

В условиях Гражданской войны братание могло быть лишь в том случае, если белые становились красными.

Алексей Давыдов:

Была еще успешная работа большевиков, в результате которой братались солдаты русской и немецкой армий во время Первой мировой войны. В своей работе они переставали акцентировать то, что эти солдаты — немцы, враги, интервенты, потому что политически это было им не нужно. Они акцентировали лишь те идейные смыслы, которые сближали солдат двух армий. И на этой способности пропагандистов расчленять синкретические смыслы и создавать новые идеологические синтезы большевикам удавалось решать грандиозные политические задачи.

Почему христианским миссионерам удается успешно работать с населением там, где господствует ислам и буддизм? Потому что они не акцентируют различия в диалоге с представителями иных конфессий, а прагматически обращаются к общечеловеческому моменту в их душах — тому моменту, который им нужен



в их собственных целях. Они умеют расчленять смыслы и, выбрасывая из своих теорий привычные церковно-партийные оценки и схемы, которые им мешают работать, оставляют те, которые помогают. Какие? Только те, которые касаются вопросов жизни и смерти. По такой же схеме работают церковные миссионеры любых конфессий, когда идут в тюрьмы и вербуют среди преступников новых членов своих церквей.

Почему В. Райх, М. Фуко, З. Фрейд говорят о сексуальной свободе как необходимейшем факторе развития свободы человека? Потому что эти авторы умеют расчленять смыслы и не боятся растревожить морального обывателя своими аморальными выводами. Они апеллируют не к устоявшимся мифам, а к тому, что есть, — к реально существующей потребности современного человека быть более свободным и в сексуальных, и в социальных отношениях. В их теориях погибает человек-ханжа, человек-святоша, партийно-церковный демагог с либеральной маской на лице. И через это освобождение рождается новый ресурс развития человеческого в человеке.

Итак, прагматическое расчленение синкретических смыслов, отделение котлет от мух — старый и эффективный способ реализации политических задач и формирования политических проектов. Почему же мы не хотим использовать этот способ?

Игорь Клямкин:

Алексей Платонович, остановитесь на минутку. Чем дольше слушаю вас, тем меньше понимаю. Мы ведь не пропагандисты, не агитаторы, не политтехнологи. Такого способа создания политических проектов, как «прагматическое расчленение синкретических смыслов», я не знаю. Могу согласиться с тем, что одной критики «Русской системы» недостаточно, нужно что-то еще. Но этим «еще» может быть только проект системы альтернативной. Такого проекта сегодня не существует, предложить нам согражданам нечего. И сколько бы мы ни «расчленяли синкретические смыслы», отсутствующий проект это не заменит. Можно выдвигать задачу его интеллектуальной разработки, а можно, как вы предлагаете, исходить из того, что нам до него еще «плыть и плыть», что к нему ведет «долгий и мучительный путь». Боюсь, что при таком отношении мы никуда не приплывем и не придем, потому что будем плыть и идти, не имея цели.

Очень хорошо, что вы считаете себя готовым к диалогу с погромщиками и с людьми вроде героев фильма «Кислород». Я лично в себе такой готовности не обнаруживаю, и был бы вам благодарен, если бы вы рассказали о возможном содержании такого диалога.

Алексей Давыдов:

А почему мы хотим видеть в погромщиках, убийцах, наркоманах, любителях секса только культурную деградацию? Почему мы, такие белые, пушистые, интеллигентные и стерильные, печемся лишь о том, как бы не запачкаться? Но когда мы вдруг с ужасом обнаруживаем, что в нас самих сидит не только личность, но и родовой палиат, и что мы никуда из варварства не ушли, то в нас взрывается инверсия — поворачиваем руль на 180 градусов и начинаем говорить с собою, с варварами, на языке варваров. А почему бы нам не попытаться расчлени́ть смысл варвара и не увидеть в погромщиках не только палиатов, но и граждан, субъектов права? У них не получается быть личностями в силу их исторического воспитания. Им как личностям не дает самореализоваться этакратическая

система, которая и над ними, и в них. Поэтому они опускаются до погромов. Вот и все. Просто, как мычанье.

Игорь Клямкин:

С этим, полагаю, здесь никто спорить не станет.

Алексей Давыдов:

Но если так, то давайте не только осуждать этих людей, но и попробуем найти в их ментальности тот момент, который отзовется на призыв к либеральному диалогу в понятной для них форме.

И еще о романе Татьяны Толстой «Кысь». Она, видите ли, не выдвинула политического проекта. И хорошо сделала, что не выдвинула. Она, слава богу, не Чернышевский и не Горький. Художественная литература работает по-другому. Она борется. Но не персонажами с партийными проектами в голове. Она борется за души людей. Ответ же на вопрос «что делать?» формулирует для себя читатель, а не писатель. Из идейного содержания «Кыси» читатель может выстроить для себя актуальный политический проект, но для этого он должен сначала научиться читать художественную литературу. И Пушкина, и Лермонтова, и Гоголя, и Чехова, и Толстую. Пока, осмелюсь заявить, он этого не умеет.

Да, реакция на «Русскую систему» Даниила Багрова, героев «Кислорода», «Бригады», Бенедикта из «Кыси», молодежи с Манежки не адекватна. А мы дали им адекватную программу? Ведь эти культурные типы несут в себе протестный момент. И должны нас услышать. Но они нашу грамотно прописанную и такую очевидную программу не слышат. Почему? Может быть она не адекватна? В чем ее неадекватность? В чем ее оторванность от народа? Мы задавали себе этот вопрос?

Игорь Клямкин:

Такой программы, если понимать под ней конкретный проект институционального устройства государства, альтернативного «Русской системе», не было и нет. А потому и выяснить степень адекватности либо неадекватности этой программы мы не сможем.

Ну а в том, что ее отсутствие можно компенсировать углубленным изучением русской классической литературы, я, извините, не уверен. В том числе и потому, что литература эта, как и вся русская культура, питалась идеей абстрактного Должного, потенциал которой сегодня исчерпан. Скандал же в современной литературе, о котором вы написали, — это своего рода хмельной праздник освобождения от ее диктата. А идеи конкретного должного в культуре не возникло, и в данном отношении культурная революция у нас еще даже не начиналась. Об этом, кстати, свидетельствует и то, что вы, говоря о ней, отсылаете нас к опыту большевистских агитаторов и религиозных миссионеров.

Что же касается претензий коллег к Татьяне Толстой по поводу отсутствия в ее романе героев типа Рахметова или Павла Власова, то вы эти претензии, по-моему, придумали. Просто никто из присутствующих не нашел в этом романе того, что обнаружили в нем вы. А именно — симптомов культурной революции.

Алексей Давыдов:

Я все же предлагаю не забывать, что с точки зрения персонажей культовых фильмов, перечисленных в докладе, и реальных людей с Манежки либералы —

это однозначно символ зла. А с точки зрения участников нашего семинара, проходящего на площадке «Либеральной миссии», эти персонажи — однозначно носители культурной деградации. Что же означает выстроенная нами стена? Это так, господа, если кто не знает, работает в русской культуре манихейско-гности-ческий комплекс.

Игорь Клямкин:

Похоже, что и в нашей среде диалог не всегда получается...

Алексей Давыдов:

Похоже, что так. Но, чтобы он получался, надо пробовать его вести. Что, как понимаю, мы и делаем. Благодарю коллег за участие в обсуждении моего доклада.

Игорь Клямкин:

Спасибо и вам. Ваш доклад стимулировал интересную дискуссию.



ЧАСТЬ ВТОРАЯ

КРИЗИС  
КУЛЬТУРЫ  
И  
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ  
НАСЛЕДИЕ

**«РУССКАЯ ИДЕЯ»  
В ЕВРОПЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ  
ОБСУЖДЕНИЕ ДОКЛАДА ВАДИМА МЕЖУЕВА  
«„РУССКАЯ ИДЕЯ“  
И УНИВЕРСАЛЬНАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ»**

Игорь Клямкин:

В предыдущих докладах российская культура рассматривалась в основном в смысловом поле «власть — массовый человек». Доклад Вадима Михайловича Межуева «„Русская идея“ и универсальная цивилизация» переводит разговор в другую плоскость — в плоскость идей, выдвигавшихся в разное время отечественными мыслителями, в плоскость российских интеллектуальных традиций. В данном случае речь идет о русской религиозной философии и содержащемся в ней культурно-цивилизационном проекте «русской идеи», который докладчик считает нужным и важным актуализировать.

Напомню, что о «русской идее» Межуев заговорил еще на первом нашем семинаре. Тогда мы обсуждать его соображения о ней не имели возможности, и я предложил ему подготовить на эту тему доклад, что Вадим Михайлович и сделал. Думаю, предстоящий разговор обещает быть полезным уже потому, что в наших суждениях о культуре в ее более привычном для большинства участников семинара толковании мы так или иначе руководствуемся определенными интеллектуальными традициями. А раз так, то протестировать их — дело вовсе не лишнее. Сразу хочу сказать, что доклад Межуева не будет в данном отношении единственным: на следующем нашем собрании Алексей Кара-Мурза предоставит нам возможность поразмышлять о другой традиции, равно как и о том, как разные традиции в нашем культурном пространстве сосуществуют и взаимодействуют.

При этом не хотелось бы забывать и о том, что общая тематическая рамка семинара — кризис культуры. Желательно, чтобы этот угол зрения присутствовал во всех наших дискуссиях, независимо от конкретного содержания того или иного доклада. Вот и в данном случае я надеюсь, что мы обсудим не только содержание «русской идеи» в ее интерпретации докладчиком, но и ее познавательный и проектный потенциал. Обсудим, говоря иначе, находится ли она сегодня в состоянии кризиса или ей удалось этого состояния избежать.

Предварительно хочу обратить ваше внимание и на то, что «русская идея» интерпретируется докладчиком не в почвенническом, а в его собственном оригинальном ключе...

Вадим Межуев:

Это уж точно, что не в почвенническом.

Игорь Клямкин:

Думаю, что все присутствующие это тоже понимают, и будут спорить, если захотят, не со своим представлением о «русской идее», а с вашим ее толкованием. Вот, пожалуй, и все мои соображения, которыми я хотел предварить обсуждение доклада Вадима Межуева, представленного сегодня на ваш интеллектуальный суд.



Вадим Межуев,

главный научный сотрудник Института философии РАН

### **«РУССКАЯ ИДЕЯ» И УНИВЕРСАЛЬНАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ**

Вопрос о «русской идее», прежде всего — академический вопрос. Ему принадлежит важное место в истории русской философской и общественно-политической мысли. Полемика вокруг того, что понимать под «русской идеей», шла на протяжении большей части XIX и XX веков, приводя к разным результатам. После снятия у нас запрета на изучение русской философии в ее полном объеме возник и интерес к этой теме. Первоначально он выразился в переиздании ранее опубликованных текстов, после чего появился ряд монографий на ту же тему, написанных современными авторами. Сегодня необходимость обращения к ней в историко-философском плане ни у кого не вызывает сомнений.

Иное дело, когда тот же вопрос ставится применительно к нынешней России. В таком виде он вызывает к себе разное отношение, вплоть до резко негативного. Так, академик Д.С. Лихачев сказал как-то: «Общенациональная идея в качестве панацеи от всех бед — это не просто глупость, это крайне опасная глупость». В том же духе высказываются и некоторые другие деятели культуры, принадлежащие, как правило, к либерально-демократическому лагерю. «Русская идея» для них — синоним чуть ли не русского национализма, сталкивающего Россию с другими странами, прежде всего — со странами Запада. Но вот другое мнение: «Без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация». Оно принадлежит Достоевскому, и было поддержано вслед за ним многими выдающимися русскими мыслителями и писателями, коих никак не заподозришь в узко понятом национализме. Кто здесь прав?

«Русскую идею» часто, действительно, трактуют как национальную. Но в каком смысле идея является национальной? Ее, видимо, не следует путать с национальным интересом, играющим важную роль в политической практике любого государства, особенно в области межгосударственных отношений. Каждое из них обладает своим национальным интересом, защита которого — преобладающий тип политики в современном мире. Россия здесь не исключение. Никто не станет отрицать наличия у нее национальных интересов — даже самые ярые противники национализма. Что же вызывает у них смущение при слове «идея»?

Различие между идеей и интересом трудно установить в границах существования одной нации, но оно становится очевидным с учетом принадлежности данной нации к более широкой общности — цивилизации. При всем несхождении своих интересов, нации, принадлежащие к одной цивилизации, выражают принадлежность к ней в общей для них идее. Идея, следовательно, это осознание разными нациями своей цивилизационной идентичности, которую следует отличать от их национальных интересов.

Можно спорить о том, в чем состоит эта идея, но она, несомненно, присутствует в сознании любой нации, коль скоро та вместе с другими нациями входит в общую для них цивилизацию. Невозможно сказать, в чем состоит национальная идея французов, англичан, шведов или голландцев, но ведь они считают себя еще и европейцами. Уже Константин Леонтьев удивлялся тому, что чем больше европейские народы обретают национальную независимость, тем больше они становятся похожими друг на друга. Свою «похожесть» они и осознают как идею, которую можно назвать европейской. Европа в этом смысле — не механический конгломерат разных стран и народов со своими особыми национальными интересами, но определенная социокультурная общность, суть которой и выражается в ее идее.

О духовном родстве народов Европы писали многие выдающиеся мыслители Запада. По словам, например, Э. Гуссерля, «как бы ни были враждебно настроены по отношению друг к другу европейские нации, у них все равно есть внутреннее родство духа, пропитывающее их всех и преодолевающее национальные различия. Такое своеобразное братство вселяет в нас сознание, что в кругу европейских народов мы находимся «у себя дома»<sup>1</sup>. Подобное «родство духа» Гуссерль и называл идеей. При всем различии входящих в нее народов, Европа всегда мыслила себя как единое целое, суть которого европейские интеллектуалы и пытались выразить в ее идее, расходясь между собой, конечно, в ее интерпретации.

Идея, следовательно, — это система ценностей, имеющая более универсальное значение, чем национальный интерес. Интерес — это то, что каждый хочет для себя, идея — что считает важным и нужным не только для себя, но и для других, в принципе — для всех. Каждый народ, как и каждый человек, имеет свой интерес, но далеко не каждый имеет идею, которую может сообщить другим. Но есть народы, которые ее имеют. Таким народом для Европы стали древние римляне. Рожденная в Древнем Риме «римская идея», получившая правовое оформление в Римской республике (о смысле этой идеи поговорим чуть позже), нашла свое продолжение в европейской идее, представленной тремя классическими идеологиями Нового времени — консерватизмом, либерализмом и социализмом.

Поиск такой идеи характерен и для России. И является он здесь тем же, чем был в Европе, — поиском своей цивилизационной идентичности. После победы над Наполеоном, когда Россия оказалась втянутой в гущу европейской политики, мыслящая часть российского общества задумалась над тем, как Россия связана с Европой и что ее отличает от нее. Тогда-то впервые и заговорили о «русской идее». Спор о ней в России стал своеобразным ответом на европейскую идею, вылившийся либо в прямую поддержку одного из ее вариантов, либо в оппонирование им всем вместе.

Это был спор об отношении России к Европе, за которым нетрудно увидеть мучительно решаемый русской мыслью вопрос о том, чем является сама Россия, какое место она занимает в ансамбле европейских народов. М.А. Лифшиц в словах В.Г. Белинского «какую идею надлежит выражать России, — определить это тем труднее и даже невозможнее, что европейская история России начинается только с Петра Великого и что Россия есть страна будущего», увидел доказательство уверенности русского критика в великом будущем России. «Убеждение это разделяли люди разных оттенков мысли, они и по-разному его высказывали»<sup>2</sup>. Вопрос о будущем решался ими не посредством научных расчетов и прогнозов, а почти что на интуитивном уровне восприятия идеи России, которую до конца знает только Творец, или, по словам Тютчева, на уровне не «понимания», а «веры».

О «русской идее» писали преимущественно философы, причем задолго до того, как Россия стала предметом экономического и социологического анализа. Существенно, однако, то, что само обращение к этой теме было обусловлено желанием русских мыслителей не обособить Россию от Европы, а, наоборот, найти между ними нечто общее, что уже само по себе свидетельствовало об определенной европеизации русской мысли. Почему-то Европа, а не какая-то другая часть света интересовала их больше всего.

Интерес этот не объяснишь несхожестью России с Европой: другие части света схожи с ней уж, во всяком случае, не больше. В мире есть много стран, которые,

1 Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Культурология.

XX век: Антология. М., 1995. С. 302.

2 Лифшиц М.А. Очерки русской культуры. М., 1995. С. 24–25.

даже вступая на путь модернизации, не проявляют особого беспокойства по поводу того, как они выглядят на фоне Европы, похожи или не похожи на нее. Для России же этот вопрос почему-то основной: она всегда судила о себе, глядя в сторону Европы, сравнивая себя с ней. Но, чтобы сравнивать, надо действительно в каком-то смысле уже быть Европой, осознавать свое родство с ней. Вопрос о степени этого родства, о том, кто она Европе — мать, дочь, сестра или более отдаленный родственник, — и решался русской мыслью в ходе ее прямого диалога с европейской идеей.

И сейчас с этим вопросом не все ясно. Многие в России и Европе отрицают факт такого родства. Для них необходимость диалога между Россией и Европой, если исключить из него ведущиеся «на высшем уровне» дипломатические переговоры, которые всегда имели место в истории, не столь очевидна, как для тех, кто думает иначе. Если, по мнению одних, Европе и России нечего сказать друг другу, так как каждая движется в истории своим особым путем, то другие исходят из прямо обратного предположения: Россия без Европы — еще не вся Россия, как и Европа без России — не вся Европа.

Сам факт начавшегося в XIX веке диалога между ними свидетельствовал о наличии сторон, которые при всем своем различии обладают чертами сходства и подобия. Содержание этого диалога неоднократно описано и проанализировано в дореволюционной и современной — зарубежной и отечественной — литературе, которую здесь нет возможности полностью обозреть и прокомментировать. Попытаемся лишь уяснить в общем виде, что Россия в лице своих мыслителей хотела сказать Европе, пыталась донести до ее сознания. Без этого нельзя постичь и смысла «русской идеи».

### **Россия в диалоге с Европой**

Что Россия многими своими чертами отличается от других европейских стран и народов, понятно и без диалога. Можно до бесконечности перечислять эти отличия — они очевидны при любом эмпирическом сравнении России с Европой и никогда не составляли секрета ни для самих русских, ни для иностранцев, приезжавших в Россию или наблюдавших за ней со стороны. Первым по времени и главным своим отличием от Западной Европы Россия всегда считала православие, которое она восприняла от Византии. Уже одним этим она обособляла себя от романо-германской (католической и протестантской) христианской культуры. И в своей богословско-догматической, и в церковно-обрядовой части православие сразу же придало Московской Руси характер внешне и внутренне самодостаточного духовного мира, не нуждавшегося в особом общении с миром Западной (Римско-католической) церкви.

Подобное общение не только не поощрялось, но в какой-то мере даже осуждалось, причем осуждение сопровождалось обвинениями в отступлении от подлинно христианской веры. Что все христианские вероисповедания суть ответвления от единого религиозного корня, исходят из общей, пусть и по-разному трактуемой, религиозной истины, не то чтобы не осознавалось, но не принималось в расчет, не служило доводом в пользу их сближения, примирения и согласия. Даже малейшие попытки отойти от традиционного православного канона в исполнении религиозных обрядов вызывали яростное сопротивление со стороны священнослужителей и мирян, как о том свидетельствует, например, вся история русского старообрядчества. Во всяком случае, Русская православная церковь была не самым подходящим местом для диалога с Европой, хотя религиозная тематика в этом диалоге станет впоследствии ведущей.

Более открытой к Европе оказалась царская власть. Петр I был действительно первым, кто увидел в Европе источник новых идей в области промышленности, военного дела, государственного управления, образования и науки. С Петра начинается история модернизации России, которую в какой-то мере можно назвать и историей ее европеизации. Многое в этой истории объясняется интересами Российского государства, которые лежали все же в несколько иной плоскости, чем интересы церкви. В своей политике государство не могло руководствоваться чувством религиозной нетерпимости ко всему, что исходит из Европы, которая к тому времени уже прошла стадию своей политической и культурной секуляризации.

Созданная Петром империя со столицей в Санкт-Петербурге явилась шагом вперед по пути европеизации если не всей страны, то по крайней мере ее высшего слоя — российской власти и ее ближайшего окружения в лице дворянства. В качестве империи российское государство превратилось в частичное, хотя, конечно, во многом поверхностное подобие просвещенного абсолютизма европейских монархий. При Екатерине II любовный роман русской власти с идеями французского Просвещения достиг высшей точки, чтобы затем — к концу ее царствования — навсегда прерваться под впечатлением от страшных картин пугачевского бунта и Великой французской революции. Но зерно европейского вольномыслия и свободолюбия было уже брошено в российскую почву и дало быстрые всходы, породив в среде образованных дворян так называемых западников (от Радищева до Чаадаева и Герцена). Они и взяли на себя миссию обличения и критики российских порядков с позиции просветительских идей.

Но и это еще не диалог в точном смысле слова. Для него не хватает оппонирующей стороны, поскольку Россия для западников при всей их любви к ней — не более, чем отставшая от Европы страна, не способная ни к чему другому, как только учиться у нее. В лице западников она была как бы лишена собственного голоса, доказывая своим существованием только то, чем не надо быть. Главное, в чем западники отказывали России, — это в ее праве считаться современной страной. Эталонами современности служили для них Англия или Франция (как сейчас США). Но ведь и сама Европа не была единодушна в оценке своей современности.

В качестве главных оппонентов просветителей, на чьих идеях возросла эта современность, получившая название «эпохи модерна», в Европе выступили романтики. Их русским подобием и стали ранние славянофилы (Хомяков, братья Киреевские и др.), с появлением которых европейский диалог об отношении к модерну становится и российским. Если первый ограничивался романо-германским миром, исповедующим католицизм и протестантизм, то с началом второго он включил в себя и восточнославянский мир, приверженный православию.

Это не два диалога, а один, поскольку касался одной и той же темы — понимания и оценки современности, пришедшей с Новым временем. С подключением России к нему он лишь расширился до масштабов всего христианского мира. Во всяком случае диалог западников и славянофилов в его изначальном виде — органическая часть общеевропейского диалога.

Хотелось бы подчеркнуть прежде всего именно эту сторону дела. Россия смогла вступить в диалог с Европой потому, что у русских образованных людей появилось сознание не только отличия России от Европы, но и ее общей с Европой исторической судьбы. Подобное сознание было присуще не только западникам, склонным противопоставлять Россию Европе лишь в плане ее исторической отсталости от нее, но и ранним славянофилам, отрицавшим, подобно романтикам, не вообще Европу, а только ту, которая была дорога просветителям. Просветительскому

«проекту модерна» славянофилы противопоставили свой проект устройства земной жизни, который можно назвать «русским проектом модерна» или «другим модерном»: выраженный в нем общественный идеал и получил впоследствии название «русской идеи».

В таком виде он предназначался не только для России, но и для всей Европы, заключал в себе вселенское, общечеловеческое начало. В своей универсальности, пусть и ограниченной рамками христианского мира, он ничем не уступал просветительскому проекту. Спор между славянофилами и западниками и был спором о природе той универсальности, которая может служить основой будущей мировой (не только русской) цивилизации. И в этом споре славянофилы были не меньшими «европейцами», чем западники, но только на свой особый лад<sup>3</sup>.

Но о какой универсальности в учении славянофилов могла все же идти речь, если главным для них, по общему мнению, было отстаивание национального своеобразия и культурной самобытности России? Тем не менее ранние славянофилы (в отличие от поздних, настроенных более националистически) не столь национально ограничены, как принято думать. Делая упор на своеобразии России, они, повторяю, не отрицали ее общности с Европой, хотя понимали ее не как западники. Для западников таким общим являлся «разум», для славянофилов — «дух», трактуемый как «Святой Дух». Западники искали общее, универсальное в науке и праве, славянофилы — в религии. Россия, по мнению славянофилов, если в чем и сходится с Европой, то прежде всего в истоках своей религиозной веры, в духе христианства, питающем собой в равной мере и европейскую, и русскую культуры. Общность России с Европой западники относили к будущему, полагая его в разуме, славянофилы — к прошлому, усматривая ее в сошедшем на землю вместе с пришествием Христа Святом духе.

Разум или дух? Какое из этих начал более универсально? Вот в чем была суть спора, который в Европе шел между просветителями и романтиками, а в России — между западниками и славянофилами. Хотя именно западники претендовали на звание «русских европейцев», славянофилы были европейцами не менее их, но только мыслящими в ином — не просветительском (рациональном), а религиозно-христианском (мистическом) — ключе. И идеал их был столь же универсальным, как и у их оппонентов. В статье «Вечное и преходящее в учении русских славянофилов», на которую я еще не раз буду ссылаться, Георгий Флоровский, подчеркивая именно эту — универсальную — сторону славянофильского учения, писал: «По существу, их идеал лежал вне исторических пределов, относясь к вечной правде человеческой природы, говоря о Боге и его благодати. По существу, он был общечеловеческим, превышая все расовые и национальные отличия, переходя все хронологические грани»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Как пишет французский философ русского происхождения Александр Койре, у ранних славянофилов «речь шла уже не о противопоставлении русского варварства и европейской цивилизации, но об установлении отношений между цивилизацией русской и цивилизацией Запада. Но разве они не были до мозга костей пропитаны европейской цивилизацией, разве они не чувствовали себя в Европе как дома? Разве они не были европейцами? Своей миссией, своей исторической задачей они считали не перенесение западной цивилизации в Россию, но обоснование и выражение новой цивилизации, призванной занять почетное место рядом с западными нациями, обогатив новыми ценностями общую сокровищницу человечества, — новой цивилизации, которая, будучи наследницей европейской цивилизации, должна нести дальше врученный ей факел. Проблема российской цивилизации с самого начала ставилась ими как проблема мировой цивилизации» (Койре А. Философия и национальная проблема в России начала XIX в. М., 2003. С. 47–48). Автор напоминает, что основанный Кириевским журнал так и назывался — «Европеец».

<sup>4</sup> Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 42.

Так что в своем первоначальном виде «русская идея» не заключала в себе никакого национализма, не призывала к обособлению России от Европы, к ее изоляционизму. Ничего такого не обнаруживается и в русской религиозной философии, эту идею развивавшую впоследствии. Наоборот, величие России связывалось с преодолением ею своего национального эгоизма во имя сплочения и спасения всех христианских народов. В этом смысл знаменитого определения «идеи нации», данного Владимиром Соловьевым, согласно которому она есть не то, что «сама думает о себе во времени, но что Бог думает о ней в вечности»<sup>5</sup>. Россия в его представлении уже сложилась как мощное национально-государственное образование и в таком качестве не нуждается ни в какой идее. «Русская идея» — отражение не существующей реальности, а стоящей перед Россией религиозной и нравственной задачи, смысл которой в том, чтобы жить в соответствии не только со своим национальным интересом, но и теми моральными нормами и принципами, которые общи всему христианскому миру, составляя суть христианства. Она есть осознание Россией своей ответственности перед Богом, своей необходимости быть не только национальным, но и христианским государством.

В том же духе высказывался и Николай Бердяев. В книге «Русская идея» он писал: «Меня будет интересовать не столько вопрос о том, чем эмпирически была Россия, сколько вопрос о том, что замыслил Творец о России, умопостигаемый образ русского народа, его идея»<sup>6</sup>. В эмпирической истории России много отталкивающего, вызывающего возмущение, но ведь есть еще и духовная Россия, у которой и надо спрашивать, чем она хочет быть на самом деле. Конечно, судить о стране на основании не ее реальной истории, а ее идеи может показаться странной затеей. Но философа интересует не научное объяснение того, что в стране было и есть (это дело историков и социологов), а какой она видит себя в своих духовных исканиях. А оправдаются эти искания или нет, покажет время.

В мою задачу не входит изложение всей истории «русской идеи». Важно лишь понять, чем она была в плане цивилизационного выбора России. В отличие от европейской идеи, укорененной в разуме, «русская идея» имела своим истоком православную веру. Религиозное происхождение этой идеи, ведущей отсчет от ранних славянофилов, не отрицалось ни одним из русских философов, писавших на данную тему.

За противоположность России и Европы славянофилы, по мнению Флоровского, видели не этническую, расовую или национальную несовместимость, а антитезу «принуждающей власти и творческой свободы». И — еще глубже — антитезу «разума и любви». «Не славянофилам принадлежит изобретение этой исторической пары, — пишет Флоровский, — она лежала в основе историософического построения, например, Гизо. Но только русским мыслителям удалось провести эту полярную схему через всю историю западного мира, через все области его культурной эволюции, и они первые сделали из нее предельные выводы и практические заключения»<sup>7</sup>. Суть же данной антитезы состоит в разном решении проблемы, внутренне расколовшей европейский мир, ставшей в нем источником глубочайшего конфликта.

Мир этот, как известно, распадается на романский и германский. Романское начало выше всего ставит авторитет светской и церковной власти, германское — свободное самоосуществление человеческого духа. Первое ратует за рационально-правовую организацию всей общественной жизни, второе — за неограниченную

5 Русская идея. М., 1992. С. 187.

6 О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 43.

7 Флоровский Г. Указ. соч. С. 37.



индивидуальную свободу. В этих началах легко угадывается разница предпочтений просветителей и романтиков. Она заставляет западного человека постоянно метаться между законом и личной свободой, переходить от принуждающей власти государства к анархии (революции) и обратно. «От этого ряда противоречий в сфере разума исхода нет»<sup>8</sup>. Пытаясь совместить порядок и свободу на чисто рациональных основаниях, посредством одного лишь разума, придать этим началам характер отвлеченных начал — абстрактных логических постулатов, Европа так и не смогла примирить их в своей жизни. В таком раскладе всегда приходится жертвовать либо порядком, либо свободой.

Славянофилы предложили свое решение этой проблемы, основанное на духовном опыте христианства и превосходящее, как они думали, первое, просветительское, решение своей разрешающей силой. «И Запад, — продолжает Флоровский, — был отвергнут не во имя чужеземности своего населения и этнической далекости своей культуры, а во имя лжи и внутреннего бессилия лежавших в основе его бытия начал. Но этого мало: отвергнут он был не как злое само по себе нечто, а как превзойденная уже ступень всемирно-исторического восхождения «в сияние правды вечной»... И под отжившею свое и подлежащей сокрушению скрижалю западной мысли возникла новая, но снова общечеловеческая, а не только национальная, скрижаль славянского мира»<sup>9</sup>.

Спор славянофилов с западниками (а в их лице с Европой) был в высшей степени принципиальным спором (спором о принципах), ведущимся в границах общего им христианского мира, но с разных позиций. Каждая из сторон пыталась по-своему ответить на вопрос о том, как в границах этого мира люди, не жертвуя своей свободой, могут жить в любви и согласии друг с другом, что может стать основой для такого согласия. Свобода для славянофилов — не меньшая ценность, чем для западников, хотя трактуется ими преимущественно в духовно-религиозном смысле.

В истории русской мысли славянофилы были первыми, кто сказал, что лежащие в основе европейской цивилизации принципы «отвлеченного разума» недостаточны, даже непригодны для достижения подлинной свободы и основанного на ней согласия. Отсюда не следует отрицания ими всего западного. Европейская культура не сводится ведь целиком к традиции античного рационализма, но включает в себя и идущую от первых христиан духовную традицию. К ней, по мнению славянофилов, и следует апеллировать при решении проблемы устройства земного мира — решения не теоретического, а жизненно-практического.

Короче говоря, ранние славянофилы ценили Европу не за то, за что ценили ее западники. У каждой из сторон была своя Европа. Какую из них следует считать примером и образцом — вот предмет их спора.

### **Принцип права и принцип морали**

Как я уже отмечал, тема борьбы религиозного духа с «отвлеченными началами» европейской цивилизации, зазвучав впервые у славянофилов 1840-х годов, была продолжена затем выдающимися представителями русской религиозной философии, внесшими наиболее оригинальный вклад в мировую философскую мысль. Что же их устами Россия хотела сказать Европе? Не только, повторю еще раз, что она — другая, не похожая на нее. Это и без того всем было ясно. Скорее русская религиозная философия хотела призвать Европу к совместной защите

<sup>8</sup> Флоровский Г. Указ. соч. С. 39.

<sup>9</sup> Там же.

общих для России и Европы духовных (христианских) начал человеческой жизни от обездуховляющего и обезличивающего зла западной цивилизации, которая, как уже тогда было ясно, все более распространяется по европейскому континенту.

Неприятие этой цивилизации русскими мыслителями, начиная со славянофилов, стало отправным пунктом для всех их идейных построений. Не то, чтобы они были против европейской науки, образования, гражданских прав и свобод (никто из них не защищал крайних проявлений самодержавия или крепостного права), но все эти институты, по их мнению, сами по себе не могут служить основой общественного мироустройства, не могут возвысить человеческую жизнь до ее истинного предназначения. И искать эту основу следует не в каких-то «особых началах» русской жизни, а опять же в присущем всему европейскому миру «духе» христианства<sup>10</sup>.

Собственно, диалог России с Европой и был разговором о том, чем должна руководствоваться нация, если она хочет жить не только «по разуму», не только в соответствии со своими интересами, но и «по совести», если хочет сочетать в своем общественном бытии закон и порядок с моральными заповедями христианства. Европу — напомним то, о чем уже говорил на первом нашем семинаре, — вдохновляла идущая от первого Рима идея универсальной цивилизации, способной объединить народы мира системой «всеобщего законодательства» с ее равными для всех правами и обязанностями (ее потому и называют «римской идеей»). А «русская идея» предлагала положить в основу человеческого общежития принципы христианской морали. Заключенный в ней общественный идеал воспроизводил не гражданские структуры античной демократии, а изначальные формы христианской «духовной общины», связующей всех узами братской любви.

Идущая из раннего христианства идея ответственности каждого не только за себя, но и за других — ответственности, разумеется, не юридической, а моральной — и легла в основу «русской идеи». Подобная идея не позволяет человеку быть счастливым в мире, в котором еще так много горя и страданий. Если целью христианина является спасение души, то в ее русском — православном — понимании ни один не спасется, если не спасутся все. Нельзя спастись в одиночку, когда каждый только за себя. Спасение каждого зависит от спасения всех. Этика православия строится не просто на идее справедливости — каждому по делам его (такая справедливость есть и в аду) — а на любви и милосердии ко всем «униженным и оскорбленным».

В этом смысле «русская идея» была продолжением «римской», но только в ее особом прочтении и понимании. Обе идеи суть вариации на одну и ту же тему универсального устройства человеческой жизни, хотя по-разному трактуют то начало, которое должно лечь в его основу. Если «римская идея» делала упор на формально-правовое устройство гражданской и частной жизни, то «русская идея» апеллировала к духовному единению людей в лоне христианской Церкви («соборность»), возлагающей на каждого личную ответственность за судьбу всех.

<sup>10</sup> «Славянофилы хорошо чувствовали и сознавали общее коренное зло русской жизни, которым держались и рабовладельческие насилия, и бюрократические неправды, и многое другое, — именно зло всеобщего бесправия, вследствие слабого понятия о чести и достоинстве человеческой личности. Этому злу они должны были противопоставлять и противопоставляли принцип человеческих прав, безусловного нравственного значения самостоятельной личности — принцип христианский и общечеловеческий по существу, а по историческому развитию преимущественно западный европейский и ни с какими особенными „русскими началами“ не связанный» (Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 434).

В отличие от формально-правовой идеи Запада, «русская идея» — духовно спасающая и нравственно возвышающая. Она отстаивает верховенство сердца над отвлеченным рассудком, правды над истиной, сострадания над справедливостью, соборности над гражданским обществом, духовного подвижничества над прагматикой частной жизни. Ее противником является утилитаристская мораль с ее принципом частной пользы, индивидуальный и национальный эгоизм, приносящий в жертву своим интересам интересы других. Основанием для такой универсальности является не абстрактный и безличный разум с его формальными предписаниями, а сверхличная божественная мудрость, открывающаяся человеку в личном опыте его религиозной веры, в данном ему свыше откровении.

Можно ли вообще согласовать законы разума, не знающие в своей формальной всеобщности никаких исключений, со свободой и уникальностью человеческой личности? Этот вопрос, ставший одним из центральных для всей русской религиозной философии, восходит опять-таки к ранним славянофилам. Европейская цивилизация, по их мнению, так и не нашла выхода из этого дуализма. Его следует искать только в Церкви, под которой понимается, однако, уже не жестко регламентированная уставом и обрядами религиозная организация, а именно «духовная община», созданная свободным волеизъявлением и духовным подвижничеством самих мирян. По мнению Флоровского, идея Церкви как формы устройства земной жизни людей составляет самую суть учения ранних славянофилов. «Основанному на непримиримом дуализме просвещению Европы славянофилы противопоставили свой идеал органической жизни в духе и любви. Западной теократии и культу государственного начала они противопоставили свое учение о Церкви и свой „сельский коммунизм“, свое учение об общине»<sup>11</sup>.

Церковь и община при всей, казалось бы, противоположности этих институтов предельно сближались друг с другом: Церковь «в порядке духовной жизни личности» значила то же, что и община «в сфере „земной“ жизни», тогда как община как форма социального бытия получалась «в результате приложения начал православной церковности к вопросу общественных взаимоотношений»<sup>12</sup>. При этом неправильно видеть в таком сближении церковной и общинной жизни умаление или принижение личностного начала. Отсутствие формально-юридической регламентации жизни, поднимая каждого до уровня свободно созидающей свои отношения личности, не отменяет организации, а, наоборот, превращает ее из внешней во внутреннюю, органически складывающуюся организацию. Подобная «внутренняя организованность» возможна только «в союзе свободных и творчески активных лиц», коими и должны быть члены христианской церкви.

Однако из идеи церковно-общинной организации народной жизни, свободной внутри себя от любой власти, прямо вытекала, как ни парадоксально, идея самодержавной государственной власти. Народ, отказываясь от власти внутри общины, передавал ее вне общины другим, пусть даже иноплеменникам, т.е. сохранял за собой лишь «свободу мнения», но не решающего голоса. И неспроста триада «православие, самодержавие, народность» славянофилами поддерживалась, хотя и наполнялась у них иным, чем у идеологов «официальной народности», содержанием, будучи трактуемой в духе органической жизни. Именно в этом пункте инициатива в споре о будущем России переходила к западникам, полагавшим, что самодержавие есть все-таки прямое следствие не свободы, а рабства русского народа, и указывавшим на Европу как на образец такой свободы.

<sup>11</sup> Флоровский Г. Указ. соч. С. 39.

<sup>12</sup> Там же.

Западники, как и все европейские просветители, были во многом правы, отождествив самодержавие с «поголовным рабством», усмотрев путь к свободе в переходе от самодержавия к республике или хотя бы конституционной монархии. Политическая свобода дается человеку все же не Библией, а Конституцией. Но и славянофилы, мыслившие в той же логике, что и немецкие романтики, были не далеки от истины, когда указывали на ограниченность свободы, регламентируемой исключительно абстрактными нормами формального права. Правовое государство, освобождая людей от власти деспотов и тиранов, не освобождает их от власти тех, кто движим в своем поведении корыстным расчетом и частным интересом, кто, делая себя целью, во всех остальных видит только средство (таково гражданское общество, согласно Гегелю). Можно ли посредством одного лишь права и Конституции сделать людей подлинно свободными? От тиранов и деспотов — да, но не от власти богатых и сильных мира сего.

Никакое право не может гарантировать торжества морали, которая только и является законом для свободного человека. Если для Гегеля высшим воплощением нравственности является государство — не то, которое реально существует, а то, которое соответствует своей идее, т.е. государство идеальное, — то для славянофилов нравственной может быть только совместная жизнь людей, организованная по принципу Церкви. Церковь намного ближе к идеалу нравственно свободной жизни, чем любая Конституция. Она делает человека личностью, тогда как Конституция — всего лишь частным лицом со своим узко понятым интересом. Однако вопрос о форме государственного правления опять же повисает в воздухе. На этот вопрос у славянофилов не было четкого ответа, как у западников не было ответа на вопрос о том, как сочетать право с моралью, общий порядок со свободной индивидуальностью.

Но настоящим камнем преткновения в их споре станет отношение к капитализму, все более распространявшемуся по европейскому континенту.

### **От диалога с Европой к ее отторжению**

В 20–40-е годы XIX века проблемы перехода России к капиталистическому способу производства еще просто не существовало. Свое видение России и живущего в ней народа западники и славянофилы того времени ограничивали в основном миром крестьянства, мечтая лишь об его освобождении от крепостного права. Соответственно, и Европа для них — это, прежде всего, просвещенный и политически свободный народ, не терпящий над собой власти деспотов и тиранов. Но со второй половины XIX века внимание русских мыслителей все более привлекает рождающаяся в Европе новая реальность с ее промышленными городами, заводами и фабриками, бурным развитием науки и техники, усиливающейся властью финансового капитала и массовой пролетаризацией населения. Уже в 1860-х годах эта реальность станет для них наиболее адекватным воплощением идущей из Европы цивилизации. С этого момента в отношениях между русскими западниками и славянофилами (а значит, и в отношении России к Европе) наступит совершенно новая фаза.

Пытаясь определиться в своем отношении к рождающемуся капитализму, сами западники расколются на два враждебных лагеря — либералов и революционных демократов. Если первые достаточно позитивно оценивали перспективу капиталистического развития России, то вторые — в лице идеологов народничества — искали ей альтернативу в сельской общине и «крестьянском социализме». Те и другие равно отвергали царское самодержавие (потому и считаются западниками), но по-разному представляли приемлемую для России экономическую

реальность. Для либералов она исчерпывалась переходом к капиталистическому рынку, тогда как народники, а вслед за ними русские социал-демократы хотели придать ей социалистическую направленность — крестьянскую или пролетарскую. Важно, однако, учитывать, что спор между ними происходил в условиях еще не совершившейся буржуазной революции, что и придало ему характер самой настоящей войны на поражение. Демократы и либералы никогда не составляли в России единого лагеря. Первые в условиях отсутствия демократии, естественно, тяготели к революционным методам борьбы (потому и назывались революционными демократами), вторые предпочитали мирные пути развития за счет компромиссов и соглашений с существующей властью, за что часто подвергались критике и насмешкам со стороны более радикально настроенной части общества.

С оформлением русского либерализма в самостоятельное идейное и политическое движение обостряется и раскол между западническим и славянофильским крылом русской интеллигенции. Даже революционным демократам — при всем их западничестве — были понятны чувства и настроения славянофилов второй половины XIX века, резко повернувших в сторону русского национализма и антиевропеизма. Для тех и других русский народ так и остался крестьянской массой, занятой преимущественно земледельческим трудом. Какой западный либерализм может прижиться на такой почве? Неприязнь к либеральной идеологии станет общим местом у революционных демократов и славянофилов — во всем остальном непримиримых противников. Именно эта неприязнь определит последующий дрейф русского революционного демократизма — особенно в лице большевизма — в сторону русского национализма и великодержавия.

Начиная со знаменитой книги Н.Я. Данилевского «Россия и Европа», поздние славянофилы отвергнут уже не только буржуазную, но вообще всю Европу как чуждый России культурно-исторический тип. Именно так оценил эту книгу Владимир Соловьев, усмотрев в ней «вырождение славянофильства», не отрицавшего при своем возникновении духовной близости России и Европы<sup>13</sup>. Чем был вызван этот поворот? Бердяев объясняет его прямым воздействием западного национализма, ответной реакцией России на него. С его точки зрения, русский национализм явился своеобразным продолжением европеизации России: «Национализм новейшей формации есть несомненная европеизация России, консервативное западничество на русской почве»<sup>14</sup>. Бердяев хотел сказать этим, что национализм в России, хотя и чужд ей по духу, является отражением европейской ментальности с ее приверженностью ко всему национальному — «консервативным западничеством».

Такое объяснение содержит в себе долю истины, но не исчерпывает ее целиком. В глазах любого европейца национальное своеобразие не отменяет того общего, что характеризует Европу в целом. Каждый, кто живет в Европе, знает, что он не только француз, немец, итальянец или швед, но и европеец, принадлежа-

<sup>13</sup> Между прежними славянофилами и Данилевским есть то различие, пишет Вл. Соловьев в статье «Россия и Европа», что «те утверждали, что русский народ имеет всемирно-историческое призвание, как носитель всечеловеческого окончательного просвещения; Данилевский же, отрицая всякую общечеловеческую задачу, считает Россию и славянство лишь особым культурно-историческим типом, — однако наиболее совершенным и полным... совмещающим в себе преимущества прежних типов... Должно, однако, заметить, что коренные славянофилы (Хомяков, Кириевские, Аксаковы, Самарин), не отвергая всемирной истории и признавая, хотя лишь в отвлеченном принципе, солидарность всего человечества, были ближе, чем Данилевский, к христианской идее и могли утверждать ее, не впадая в явное внутреннее противоречие» (Соловьев В.С. Указ. соч. С. 336–337).

<sup>14</sup> Бердяев Н. Душа России // Русская идея. М., 1992. С. 300.

щий к некоторой связующей все европейские народы духовной общности. В противоположность такому пониманию национального, Н.Я. Данилевский отстаивал идею не национального своеобразия славянской культуры в рамках общего с Европой культурно-исторического типа, а ее полной чуждости этому типу. А это уже не европейский, а исключительно русский национализм. В отличие от европейского, он возвел отношение к России до уровня религиозного культа, а естественное для русского человека чувство любви к ней превратил едва ли не в мистическое чувство<sup>15</sup>.

Причину возникновения русского национализма следует искать не в Европе, а в России — в той части российского общества, которая любыми средствами не хотела допустить ее превращения в страну либерально-буржуазного типа. Для этих людей Европа, подпавшая под влияние либерализма, причем преимущественно англосаксонского с его повышенным пиететом перед рыночной экономикой и деньгами (этот вариант либерализма послужил для Шпенглера прообразом западной цивилизации, несущей с собой гибель европейской культуре), есть антипод всего национального и самобытного. Превратившись под воздействием либеральных идей в космополитический Запад, Европа окончательно похоронила надежду на свое духовное возрождение. Такая Европа находится в конце пути, в стадии своего заката и вырождения, и России не остается ничего другого, как остаться единственной и последней хранительницей истинной веры и истинного образа жизни.

С этого момента «русская идея» обретет характер не столько вселенской, сколько национальной идеи, предназначенной исключительно для России. На первый план в ней выйдет не сходство России с Европой, а ее отличие от нее. Из проекта «другого модерна» она постепенно превратится в «антимодерн» с его критикой всего современного, возвеличиванием допетровской Руси и вообще всей русской старины. В этот период с новой силой возродится дух «византизма» (Константин Леонтьев), чуждый всему западноевропейскому.

«Антимодерн» в идеологии не отвергал, конечно, промышленной модернизации России, ее научно-технического развития, но не допускал модернизацию в сферу государственного управления и религиозно-духовной жизни. Под знаком идеологического «антимодерна» сплотится вся официальная Россия эпохи Александра III, сменившей собой относительно либеральные 1860-е годы, а главным ее идеологом станет обер-прокурор Святейшего Синода Константин Победоносцев. «Национализм эпохи Александра III, — писал Г.П. Федотов, — уже не имел в себе ничего культурного, превратившись в апофеоз грубой силы и косного быта»<sup>16</sup>.

Превращение изначально заключенного в учении славянофилов вселенского, общечеловеческого начала в начало исключительно национальное, касающееся только одного народа, а именно русского, Флоровский назвал «философским „грехопадением“ славянофильства». В результате такого превращения русский

15 С.Л. Франк называл русский национализм «мистической национальной самовлюбленностью». В письме к Г.П. Федотову он писал: «Русский национализм отличается от естественных национализмов европейских народов именно тем, что проникнут фальшивой религиозной восторженностью и именно этим особенно губителен. Славянофильство есть в этом смысле органическое и, по-видимому, неизлечимое нравственное заболевание русского духа (особенно усилившееся в эмиграции). Характерно, что Вл. Соловьев в своей борьбе с этой национальной самовлюбленностью не имел ни одного последователя. Все, на кого он имел в других отношениях влияние, — и Булгаков, и Бердяев, и Блок, — свернули на удобную дорожку самовлюбленности. Бердяева это прямо погубило...» (Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 99).

16 Федотов Г.П. Судьба и грехи России. М., 2005.



народ из народа, подобного всем, предстал «высшим народом», первым среди других, единственным носителем божественной мудрости и правды. «В каждой мелочи, в каждой особенности русского быта отыскивалось некоторое высшее содержание, и отсюда с неизбежностью вытекала идеализация старины как старины, и своего именно как своего. Из того, что славянству и России надлежит осуществить определенный общечеловеческий идеал и осуществить, быть может, в первую очередь между другими народами, делался вывод, что этот идеал есть славянский идеал, выражает собою сущность именно славянского духа как такового и, следовательно, вся история славянства вплоть до малейших подробностей представляет собой воплощение некоторой высшей нормы. Так открывался полный простор мессианистическим соблазнам и возникала опасность заблудиться о том, что ценность создается только воплощаемой идеей, и впасть в культ „отвлеченной“ самобытности»<sup>17</sup>.

Уже в «русской идее», как она была сформулирована Владимиром Соловьевым, дух русского мессианизма давал знать о себе в полной мере. Друг и биограф Соловьева Е.Н. Трубецкой был во многом прав в своей критике соловьевского проекта вселенской теократии как сути этой идеи. «Внимание его, — писал он о Соловьеве, — было поглощено мечтою об универсальном мессианизме России. Он отождествлял русскую национальную идею с воплощением самого христианства в жизни человечества, с осуществлением на земле Царства Божия в образе вселенской теократии. Но именно потому, что Россия была для него только народ Божий, народ мессианский, он отрицал всякие индивидуальные, особенные черты в русском народном характере. Индивидуальное, особенное у него потонуло в абсолютном, универсальном»<sup>18</sup>.

Но если у Соловьева русское отождествлялось все же с универсальным, то Данилевский возвел в абсолют именно то особенное, что отличает русский народ от других народов, превратив это особенное в высший тип культурно-исторического развития. Для первых славянофилов очевидны неприглядные стороны исторического прошлого России, уродливые проявления существовавших в ней общественных порядков и повседневного быта; для славянофилов поздней формации все русское уже потому хорошо, что оно свое, русское, безотносительно к общечеловеческим ценностям и началам. Для Данилевского (как впоследствии и для Шпенглера) общечеловеческое — пустая абстракция, не содержащая в себе главного — того, что отличает один народ от другого. Но если сам Данилевский в своем отрицании общечеловеческого в какой-то мере признавал «всечеловечность» славянского типа культуры, то его последователи (например, Н.Н. Страхов) в корне отвергали наличие общечеловеческого элемента и в славянстве, настаивая на приверженности каждого народа к своей системе ценностей. Между народами нет ничего общего, каждый из них существует сам по себе. На этом пути диалог с Европой обрывался, сменяясь неприятием всего европейского внутри и за пределами России<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Флоровский Г. Указ. соч. С. 43.

<sup>18</sup> Трубецкой Е.Н. Старый и новый национальный мессианизм // Русская идея. М., 1992. С. 255–256.

<sup>19</sup> Примером подобного неприятия может послужить мнение В.Ф. Эрна, который в статье, посвященной только что открывшемуся журналу «Логос», попытался поставить под сомнение какую-либо ценность всей европейской философии Нового времени, противопоставив ей в качестве образца подлинно философской мысли русскую религиозную философию. «Такого огульного и безмерного национального самомнения в области философии, — пишет С.Л. Франк об этой статье, — нам до сих пор не приходилось встречать» (Франк С.Л. Указ. соч. С. 104). «Конечно, прискорбно, —

Подобное направление мысли найдет продолжение в учении евразийцев, в частности, в работах одного из его основоположников Н.С. Трубецкого. В статье «Мы и другие» он со всей определенностью скажет: «Евразийство отвергает безапелляционный авторитет европейской культуры»<sup>20</sup>. Лозунгом для евразийцев, как он считает, является русская национальная культура, основу которой составляет православие в его изначальном — допетровском — понимании. На Н.С. Трубецкого как идейного выразителя «антропологического национализма» ссылается и Флоровский.

Я обратился к статье Флоровского потому, что в ней четко обозначен тот слом в учении славянофилов, который произошел на рубеже 60–70 годов XIX столетия. Можно называть этот слом «вырождением» или «грехопадением» славянофильства, но его суть состоит в переходе от универсальной (этической, прежде всего) перспективы развития России к перспективе ее национально обособленного существования. Этическое заменяется этническим. Сам Флоровский называет этот слом переходом от «этического национализма» к «антропологическому»: первый апеллирует к общей идее, второй — к эмпирическому факту, к тому, что лежит на поверхности явления. Идеализм первого как бы пал под натиском позитивизма второго. Но именно отсюда берет начало история русского национализма новейшей формации, который при всех своих внутренних расхождениях и размежеваниях сходится в одном — в нежелании вступать хоть в какой-то диалог с Европой, в ее полном и безоговорочном отторжении.

Неприятие Европы стало общим местом и у консервативных националистов с их идеализацией допетровской Руси, и у революционных демократов (от народников до большевиков), стремившихся повернуть Россию на путь социализма, но опять же в его специфически русском понимании. Хотя свои идеи (тот же марксизм и социализм) они заимствовали у Запада, в их интерпретации эти идеи обретали сугубо антиевропейскую направленность. По словам Н.С. Трубецкого, «евразийцы сходятся с большевиками в отвержении не только тех или иных политических форм, но всей той культуры, которая существовала в России непосредственно до революции и продолжает существовать в странах романо-германского запада, и в требовании коренной перестройки этой культуры»<sup>21</sup>.

Большевики назовут эту культуру буржуазной, евразийцы — романо-германской, или западной. Первые захотят на ее место поставить пролетарскую культуру, понимая ее исключительно как советскую, т.е. созданную в СССР, вторые — национальную. Но в любом случае у них один противник — либерально-демократическая Европа, лучшим способом общения с которой является идеологическая борьба. При всем заключенном в православии (как религии) и социализме (как социальной теории) общечеловеческом этическом потенциале их интерпретация в духе евразийства или большевизма делала Россию страной, наглухо закрытой от европейского мира.

Национализм, отрицающий в социальном и историческом мире всякую универсальность, является этноцентризмом. Свое он ставит выше чужого, отдает безусловный приоритет особенному в противоположность всеобщему. Подобная

завершает он свою полемику с Эрном, — когда молодые русские философы поклоняются каждому слову Риккерта или Когена и не читают Вл. Соловьева и Лопатина, или не замечают их философского значения. Но, быть может, еще более прискорбно то националистическое самомнение, которое в оценке национальной философии не знает меры и перспективы и дерзостно попирает вечные ценности европейской мысли» (Там же. С. 112).

<sup>20</sup> Русский узел евразийства. М., 1997. С. 102.

<sup>21</sup> Там же. С. 109.

абсолютизация особенного получила сегодня право считаться единственно верным воззрением на исторический мир. Так, теория «локальных цивилизаций» явно потеснила все исторические построения, основанные на признании единства человеческого рода, наличия в истории универсального начала<sup>22</sup>. Отрицание универсального и общечеловеческого в истории служит питательной почвой для самых крайних проявлений национализма.

Этноцентризм, признающий в качестве национальной ценности только «отвлеченную самобытность», отрицающий всякое «сверхнациональное единство» — главный противник того понимания нации, которое было развито теоретиками «русской идеи», в частности Владимиром Соловьевым<sup>23</sup>. В противоположность этому пониманию, этноцентризм стремится редуцировать нацию к антропологическим особенностям народа на стадии его этнического существования. Сделать это тем более легко, что речь идет о народе, который еще во многом остается в плену традиционного образа жизни, у которого отсутствует привычка считаться с общими для всего цивилизованного мира нормами и правилами поведения. Ведь так просто выдать присущую любому народу самобытность за «особую цивилизацию», изобразить ее в качестве самодостаточного состояния, не нуждающегося ни в каких серьезных экономических и политических подвижках — ни в правах человека, ни в демократии. Состояния, высшей добродетелью которого является сохранение первоначального «статус-кво».

В такой приверженности собственной старине неясно, правда, одно — что считать своим, исконно русским, самобытным. Расточая бесконечные дифирамбы в адрес своей самобытности, мы не всегда можем толком объяснить, в чем именно она состоит. Что есть в России такого, чего нет у других? Огромная территория, запасы нефти и газа? Это не повод для гордости, а тем более, не вечное преимущество в длительной перспективе. Когда-то могущественная империя? Многие народы могут похвастаться таким же прошлым. Православие? Но и другие народы не оставлены милостью Божьей. Великая русская культура, созданная нашими предками? Но у многих народов она не менее велика. Что же еще?

Слов нет, мы такие, какие есть, и не можем быть другими. Но это свойственно любому, а не только нашему народу. Кто из них менее самобытен? Быть не та-

<sup>22</sup> Примером абсолютизации данной теории в современном историческом познании может служить изданный в 1998 году сборник статей «Русско-славянская цивилизация: исторические истоки, современные геополитические проблемы, перспективы славянской взаимности». Составитель этого сборника Е.С. Троицкий, причисляя всех теоретиков локальных цивилизаций (от Данилевского до Шпенглера) к людям, совершившим «научный подвиг», совершенно упускает из виду (я бы сказал, намеренно упускает) критику этой теории наиболее выдающимися русскими философами, прежде всего Вл. Соловьевым. «Пора, — призывает Е.С. Троицкий, — взять на вооружение его (Данилевского. — В.М.) выводы». Как будто критика этих выводов русскими философами — менее значительный вклад в отечественную и мировую науку.

<sup>23</sup> «Смысл существования наций, — писал Вл. Соловьев, — лежит не в них самих, но в человечестве», которое есть не абстрактное единство, но, при всем своем несовершенстве, «реально существует на земле», «движется к совершенству... растет и расширяется вовне и развивается внутренне» (Русская идея. М., 1992. С. 192). Можно спорить с тем, как понимал Вл. Соловьев это единство, в чем видел его приоритеты, но нельзя оспорить сам факт признания им такого единства. Любая нация, согласно такому пониманию, существует в зазоре между этнической обособленностью и сверхнациональным единством, локальным и универсальным, являя собой синтез того и другого. Схематически всю цепь можно представить в виде формулы «этнос-нация-сверхнациональное единство (человечество)», в которой нация — лишь среднее звено между ее крайними полюсами. В качестве нации народ не исчезает, не растворяется полностью в наднациональном пространстве, а включается в него с минимальными для себя потерями, с сохранением своей собственной самобытности.

кими, как все, не значит быть лучше других. И уж, во всяком случае, явно недостаточно, чтобы считать себя особой цивилизацией.

Ограничиваясь одной самобытностью, трудно объяснить, зачем нам вообще нужна история. К чему куда-то стремиться, развиваться, меняться, если мы и так хороши? У страны, пребывающей в состоянии созерцания собственного величия, если и есть история, то лишь история расширения ее границ, присоединения к ней новых территорий и земель. Никакая другая история ей не нужна. Под своим будущим она понимает только свое прошлое. И модернизация для нее — только способ укрепления своей государственной мощи и наращивания военной силы, но не расширения границ свободы своих граждан.

В признании особой ценности государства есть, конечно, своя правда. Но никакая забота о благе собственного государства не может служить оправданием ограничения свободы граждан. Государственная мощь теряет в глазах человека какую-либо ценность, если не защищает его личную свободу от произвола и насилия со стороны собственной власти. Здесь и проходит граница между нормальным национальным самосознанием, не отрицающим защищаемые либерализмом права человека, и тем, для которого эти права чужды и непонятны.

Родившийся на Западе либерализм, несомненно, содержит в себе нечто такое, что и для России должно стать непререкаемой истиной. Провозглашенная им политическая и экономическая свобода, реализуемая посредством институтов и учреждений правового государства, является безусловным императивом для любой страны, желающей остаться в истории. Все иные пути ведут к стагнации и даже к гибели. Способность жить в свободе — главное отличие цивилизованного человека от варвара, каким бы богам тот не поклонялся и каких бы могущественных правителей не имел.

Способы, методы и сроки достижения свободы могут быть разными у разных стран и народов, но исторически ошибочно подменять свободу чем-то другим — имперским величием, могуществом верховной власти, победой в экономическом соревновании или чем-то еще. Такая подмена может дать временный тактический выигрыш, но никогда стратегический. Рассуждать по принципу «сначала — сильное государство, а затем — свобода» — значит, менять местами причину и следствие: государство, держащееся на насилии и подавлении гражданских свобод, в долговременной перспективе не будет ни мощным, ни великим. «Русская идея», не будучи чисто либеральной, не отвергала защищаемую либерализмом свободу, но пыталась обосновать ее с позиции не только даваемой ею экономической и политической выгоды, но и ее моральной и культурной ценности для человека.

### **Культура и цивилизация в России**

Свое наиболее адекватное воплощение «русская идея» обрела в русской культуре, отличающейся повышенным вниманием к духовным и нравственным запросам человеческой жизни. Мы не всегда обнаружим ее в речах и действиях политиков, она, возможно, не стала обязательной нормой жизни для большинства русских людей, далеких вообще от всяких идей, но в поведении и творчестве той части русской интеллигенции, которая была сформирована на традициях русской культуры, ее присутствие явно ощутимо. Многие качества русской интеллигенции — ее повышенная совесть, постоянная неудовлетворенность собой, озабоченность не личными приобретениями, а высшими проблемами бытия как раз и свидетельствуют о наличии какой-то постоянно беспокоящей ее идеи. Эта идея — не плод больного воображения, не свойство характера,

а, возможно, то главное, что было привнесено в сознание интеллигенции культурой. Подобного воздействия русской культуры на умы и души людей можно избежать, лишь оборвав с ней всякую связь.

Правомерно, думаю, утверждать, что и историческая уникальность России, ее самобытность ни в чем не проявилась так ярко, как именно в ее культуре, которую многие, следуя англосаксонской традиции, склонны отождествлять с цивилизацией. Такое отождествление можно, однако, поставить и под сомнение. Расцвет духовной культуры не всегда совпадает с экономическим подъемом и политической свободой, примером чему служит Германия начала XIX века и та же Россия. Недостаток материального развития парадоксальным образом компенсировался здесь избытком духовного творчества. Именно в Германии (а за ней и в России) родилась традиция различения цивилизации и культуры, равно как и критика цивилизации с позиции культуры.

С этой точки зрения, не культура сама по себе, а конфликт с ней обозначает границы европейской цивилизации. Если для Тойнби, не различавшего цивилизацию и культуру, угроза европейской цивилизации исходит от других цивилизаций, то для Шпенглера сама западная цивилизация несет в себе угрозу своей культуре, является признаком ее увядания и смерти. Следует внимательно прислушаться к этой критике, не списывая ее на отсталость страны, в которой жил Шпенглер. Критика цивилизации — не просто консервативная реакция на ее наступление (хотя и она имела место), но симптом новых проблем и противоречий, которые цивилизация несет с собой. Поэтому есть смысл поговорить и об отношении «русской идеи» к тому, что принято называть современной цивилизацией.

В истории нашей отечественной мысли термин «цивилизация», как правило, не употреблялся при определении того, чем является Россия. Российская история изображалась преимущественно как история государства или культуры, но ничего подобного «Истории цивилизации в Англии» Г. Бокля или «Истории цивилизации во Франции» Ф. Гизо мы в ней не найдем. Само понятие «цивилизация» было заимствовано в России из Европы еще в 30-х годах XIX века, причем намного раньше, чем термин «культура», что, видимо, объясняется большим распространением в образованной части русского общества французского языка. Так, термин «civilization» — в смысле гражданственности — использовали Тютчев и Герцен, хотя слово «культура» у них отсутствует. Нет этого слова и у Чернышевского, Добролюбова, Писарева...

Первым теоретиком цивилизации в России считается А.Я. Метлинский (1814–1870), защитивший в Харькове (1839) магистерскую диссертацию «О сущности цивилизации и значении ее элементов», написанную им под влиянием работ упомянутого выше французского историка Ф. Гизо<sup>24</sup>. Понятно, что представители основных идейных течений в толковании этого термина не могли не разойтись. Если русские западники использовали его для характеристики европейских порядков и институтов, которые они хотели бы перенести в свою страну, то славянофилы выступили резко критически против использования самого концепта цивилизации применительно к России. Об этом можно судить, например, по работе И.С. Аксакова «Цивилизация и христианский идеал».

Для славянофилов более приемлемым был термин «просвещение», причем в его религиозном понимании — как свет, святость. Ю.Ф. Самарин в статье «По поводу мнения „Русского вестника“ о занятиях философией, о народных началах

<sup>24</sup> Об использовании понятий «культура» и «цивилизация» в русском философском лексиконе XIX века см.: Асоян Ю., Малофеев А. Открытие идеи культуры: Опыт русской культурологии середины XIX и начала XX веков. М., 2001.

и об отношении их к цивилизации» писал: «Давно и искренне желали мы выразить, что именно подразумевается под словом цивилизация, так недавно вошедшим у нас в моду, так часто повторяемым и почти совершенно вытеснившим из употребления слово просвещение»<sup>25</sup>. Сам Самарин объясняет популярность этого слова принятием европоцентристской модели исторического развития.

В понимании и западников, и славянофилов XIX века цивилизация — синоним не России, а Европы. Для России, повторю, более подходящим считался термин «просвещение» или в более поздней транскрипции — «культура». Аналогичным образом обстояло дело и в Германии XIX века, в которой эти термины обозначали долгое время различие между Германией, с одной стороны, и Англией и Францией — с другой.

О России как особой цивилизации заговорили сравнительно недавно и явно под воздействием происшедших в ней перемен. Попытки в эпоху существования СССР судить о ней в понятиях формационного членения истории, выводившие ее чуть ли не в авангард мирового развития («первая в мире страна победившего социализма»), оказались несостоятельными ввиду ее очевидной отсталости от развитых стран Запада. Избранная нашими реформаторами в 90-х годах прошлого столетия стратегия модернизации России по образцу западных стран, названная «вхождением в современную цивилизацию», заставила задуматься о том, в какой мере эта стратегия учитывала российскую специфику, считалась с ней. Вопрос этот и побудил многих критиков реформ распространить на Россию так называемый цивилизационный подход, представить ее как особое цивилизационное образование.

Для такого вывода, казалось бы, есть все основания. Допущенные в ходе реформ, проводимых по рецептам западной науки, перегибы и перекосы невольно наводили на мысль о том, что не все в этой науке адекватно срабатывает на российской почве. Россия как бы целиком не укладывалась в научное ложе, созданное по меркам западного общества, не открывалась принятым там стандартам научного объяснения и анализа. Что-то сохранялось в остатке, что затем ломало все расчеты и рушило все ожидания.

Непроницаемость России для интеллектуального дискурса Запада многими объяснялась просто: Россия не является органической частью Запада, где этот дискурс сложился и оформился. Как России порой трудно понять Запад (не говоря уже о том, чтобы быть им), так и Западу трудно понять Россию, представить ее в терминах собственной научной рациональности. Ситуация, казалось бы, типичная для встречи одной цивилизации с другой.

В действительности же не все так просто, как может показаться на первый взгляд. Россию трудно представить и как совершенно особую, окончательно сложившуюся, во всем отличную от Запада цивилизацию, хотя подобные попытки и предпринимаются сегодня многими, пишущими на эту тему. Ее называют то православной, то восточнославянской, то евразийской цивилизацией в зависимости от того, какой признак берется за основу — конфессиональный, этнокультурный или геополитический. Но может ли каждый из них и все они вместе служить достаточным критерием для признания существования особой цивилизации?

Будь так, вопрос об отношении России к Западу решался бы намного проще, не переживался как одна из мучительных проблем российской истории. Ведь в сознании россиян постоянно жила тема не только их особенности и самобытности, но и отсталости, недостаточной развитости по сравнению с Западом. Эта западническая

<sup>25</sup> Самарин Ю.Ф. Избранные произведения. М., 1996. С. 542.



тема, наряду со славянофильской (то, что западники считали отсталостью России, славянофилы оценивали как ее самобытность), является сквозной в истории русской общественной мысли. Столкновение этих двух основных русских тем — самобытности и отсталости — говорит о том, что вопрос о цивилизационной идентичности России остается открытым, не имеет однозначного решения, провоцирует взаимоисключающие мнения.

На нашем пространстве как бы сосуществуют и сталкиваются разные России, между которыми трудно найти что-то общее. Мы либо грезим о своем прошлом, либо проклинаям его. Кто-то не приемлет ничего, что связано с Западом, а для кого-то даже слово «патриотизм» является бранным. И каждый видит в другом заклятого врага России.

Вопреки мнению о том, что Россия уже сложилась как особая цивилизация, напрашивается другой вывод: она и сегодня находится в поиске своей цивилизационной идентичности, своего места в мировой истории. Поиск этот далеко не завершен, что подтверждается непрекращающимся спором о том, чем является Россия — частью Запада или чем-то отличным от него. На отсутствие приемлемого для всех решения указывает и постоянно возрождающийся в российском общественном сознании интерес к «русской идее». Если Запад осознает себя как сложившуюся цивилизацию, то Россия — как еще только идею (разумеется, по-разному трактуемую), существующую более в головах, чем в действительности.

Подобное направление мысли выходит на первый план там, где реальность находится еще в состоянии брожения, не отлилась в законченную форму, не застыла в своей цивилизационной определенности. И в нынешнем виде Россия является пример страны, не столько обретшей свою цивилизационную идентичность, сколько в очередной раз осознавшей необходимость ее обретения. Но что именно ей предстоит обрести?

Чтобы приблизиться к ответу на этот вопрос, придется несколько слов сказать и о том, каким представляется мне содержательное наполнение самого понятия «цивилизация».

### **Оппозиция варварству**

В современной исторической науке под цивилизацией принято понимать достаточно устойчивые и предельно обобщенные социально-исторические единицы с четко фиксированными краями и границами в сфере общественной и духовной жизни. Согласно С. Хантингтону, цивилизацию можно определить «как культурную общность наивысшего ранга, как самый широкий уровень культурной идентичности людей»<sup>26</sup>. Он выделяет ряд признаков, отличающих цивилизации друг от друга. «Люди разных цивилизаций по-разному смотрят на отношение между Богом и человеком, индивидом и группой, гражданином и государством, родителями и детьми, мужем и женой, имеют разные представления о соотносительной значимости прав и обязанностей, свободы и принуждения, равенства и иерархии. Они (эти различия. — В.М.) не исчезнут в обозримом будущем. Они более фундаментальны, чем различия между политическими идеологиями и политическими режимами»<sup>27</sup>.

Таким образом, цивилизация отождествляется Хантингтоном с культурой (что вообще характерно для всей англо-американской научной традиции), а исходное отличие одной цивилизации от другой усматривается в типе религиозной

<sup>26</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Политические исследования. 1994.

№ 1. С. 34.

<sup>27</sup> Там же.

веры, т.е. культуры в той ее части, в какой она еще не отделилась от культа. Каждая из великих цивилизаций «в огромной мере отождествлялась с великими религиями мира»<sup>28</sup>. Барьер, разделяющий разные религии, практически непреодолим: можно перейти из одной веры в другую, но нельзя совместить их в единой религиозной системе. Каждая вера по-своему универсальна, абсолютна и самодостаточна. Религия является как бы последней границей между разными цивилизациями.

В основу своей теории цивилизации Хантингтон, вслед за большинством англо-американских и французских историков, закладывает два основных постулата.

Во-первых, отрицание единой, общей для всех универсальной цивилизации. По его мнению, «существуют различия в восприятии понятия „цивилизация“ как единственная таковая и понятия „цивилизация“ как одна из многих»<sup>29</sup>. Если французские философы XVIII столетия противопоставили идею цивилизации — оседлого, городского и образованного общества — состоянию «варварства», то почти одновременно возникла привычка говорить о цивилизации во множественном числе. «Это означало „отказ от определения цивилизации как одного из идеалов или единственного идеала“ и отход от предпосылки, будто есть единый стандарт того, что можно считать цивилизованным, „ограниченным“, по словам Броделя, несколькими привилегированными народами или группами, „элитой“ человечества. Вместо этого появлялось много цивилизаций, каждая из которых была цивилизована по-своему»<sup>30</sup>.

Во-вторых, каждая цивилизация образует собой культурную целостность, что, как отмечает американский ученый, признается всеми, за исключением немцев, которыми цивилизация и культура мыслились всегда по принципу не только различия, но и противоположности. «Немецкие мыслители XIX века провели четкую грань между понятиями „цивилизация“, которое включало в себя технику, технологию и материальные факторы, и „культура“, которое подразумевало ценности, идеалы и высшие интеллектуальные, художественные и моральные качества общества. Это разделение до сих пор принято в Германии, но больше нигде»<sup>31</sup>. Хантингтон, естественно, забыл о России, в которой подобное разделение также признавалось основополагающим для ее исторического самоопределения, чего нам бы забывать не следовало. Сам же он особо подчеркивает именно тождество цивилизации и культуры, ставя на первое место в этом тождестве, как выше отмечалось, религию.

Это широко распространенный подход, обуславливающий, в свою очередь, достаточно распространенную типологию цивилизаций. Так, говорят о христианской (западной и восточно-православной), мусульманской, буддийской, индуистской цивилизациях. Именно эти пять цивилизаций Тойнби отнес к последнему — третьему — поколению цивилизаций, дожившему до нашего времени. Тойнби предвидит в будущем возможность столкновения между ними<sup>32</sup>, например, в ядерной войне (эту его мысль и подхватил Хантингтон), что грозит человечеству гибелью. Оправдается это предвидение или нет, границы между цивилизациями представляются ему неустрашимыми.

Какое место в этом раскладе занимает Россия? Тойнби отнес ее к «восточно-православной цивилизации», берущей начало в Византии. Однако существование

28 Там же. С. 49.

29 Там же. С. 47.

30 Там же.

31 Там же. С. 48.

32 Тойнби А. Дж. Постигание истории: Сборник. М., 1991. С. 129–134.

России в качестве особой цивилизации, как я уже говорил, можно поставить и под сомнение, если понимать под цивилизацией не просто культуру, а определенное общественно-экономическое и политическое состояние. Православие, несомненно, находится в истоке русской духовности и культуры, но вряд ли этого достаточно для существования особой цивилизации. Не считать же православной цивилизацией самодержавие и тоталитаризм, хотя попытки сблизить то и другое с православием предпринимаются время от времени. Тот же Тойнби считал православную Византию родиной тоталитаризма, от которой его унаследовала Россия: тоталитаризм, согласно Тойнби, — «византийское наследие России»<sup>33</sup>. Но для большинства зарубежных и отечественных авторов самодержавие и тоталитаризм — признак все же не цивилизации, а неизжитого варварства, свидетельство исторической отсталости страны, ее недостаточной цивилизованности.

Приравнивание цивилизации к религии не всегда оправдано и прежде всего по отношению к самому Западу. Да, христианство есть религия Запада по преимуществу, но ведь не только оно создало западную цивилизацию. Другим ее истоком стала греко-римская античность, откуда, собственно, и заимствовано понятие «цивилизация». Если средневековую Европу с ее властью католической церкви над земными правителями еще и можно считать христианской цивилизацией, то как быть с современным Западом, пережившим этап секуляризации? Разве он отличается от других цивилизаций только своей верой?

Возникшая на Западе цивилизация дает основание для другой типологии — для ее разделения на традиционную и современную, доиндустриальную (аграрную), индустриальную и постиндустриальную цивилизации. Со стороны Востока цивилизация действительно выглядит как некоторое множество (идея такого множества родилась на Западе, но в результате открытия им Востока), со стороны же Запада она предстает как сменяющиеся во времени ступени единого поступательного движения. Восток и Запад дают для исторической типологии как бы разные точки отсчета. В глазах Запада, в силу самой его природы, мировая история — не просто пространство, заполненное разными цивилизациями, но движение человечества в сторону его все большей интеграции. С момента своего появления на свет Запад мыслил себя заключительной фазой этого движения, и нельзя отрицать определенную правомерность такого взгляда. По этой логике, Запад — не просто одна из многих, а универсальная цивилизация, способная распространиться по всему свету и включить в себя все его части и регионы. Универсализм в противоположность локализму осознается Западом как его собственная и неотвратимая судьба.

Подобное представление — результат не просто раздутого самомнения. Оно диктуется некоторыми вполне объективными обстоятельствами. Запад универсален не по причине своей религиозности (здесь ему противостоят другие религии), а в силу своей разумности, получившей форму научной и правовой рациональности, которая не требует для себя никакой религиозной санкции. Наука и право — вот реальный вклад Запада в мировое развитие, которым не может пренебречь никакая цивилизация. Создав современную науку и светские формы жизни, базирующиеся на формально-правовых началах, он усмотрел в них единственно приемлемый для человечества способ его совместного существования. Именно Запад поставил вопрос об общеисторической динамике цивилизационного движения, не исчерпывающейся существованием разных цивилизаций и завершающейся некоторым единым проектом, представленным им самим.

<sup>33</sup> Там же. С. 105–114.

Возможен ли иной вариант развития? Насколько оправдана сама идея универсальной цивилизации? По мнению Хантингтона, именно эта идея, владеющая Западом, подталкивает мир к столкновению цивилизаций. Избежать такого столкновения можно лишь путем отказа от нее, следовательно, от претензии Запада на такую универсальность.

Но способен ли Запад на такой отказ, не противоречит ли он самой природе западной цивилизации? Цивилизация, как бы ее ни определять, возникает в оппозиции к варварству, является формой, в которой преодолевается, изживается наследие варварских времен. В силу разности места и времени появления отдельных очагов цивилизации она в своей начальной фазе образует определенное множество, предстает как веер цивилизаций, существенно отличающихся друг от друга. На смену одним цивилизациям приходят другие. Некоторые из них дожили до наших дней. Но во все времена наличие такого множества — свидетельство не только различных путей выхода из варварского состояния, но и незавершенности, незавершенности этого процесса. Подтверждением тому служит судьба многих цивилизаций, погибших либо от столкновения друг с другом, либо от натиска варварских племен и народов.

От подобного столкновения, как уже говорилось, не застрахованы и ныне существующие цивилизации. И так, видимо, будет по тех пор, пока цивилизация не достигнет состояния некоторой универсальности, не станет для большинства народов единой и общей. Только тогда она сможет окончательно победить варварство, признаком которого как раз и является абсолютизация различий — того, что разъединяет людей и противопоставляет их друг другу.

В истории человечества Запад действительно стал первой попыткой перехода к такой цивилизации — во всяком случае, впервые выдвинул идею такого перехода. Именно здесь когда-то родилась идея человечества, объединенного в одно целое под властью Рима, под которой понималась не столько власть силы, сколько власть права. Это была не просто мечта о мировом господстве, владевшая умами многих завоевателей, а именно идея универсальной цивилизации, уравнивающей всех в правах римского гражданина. Ее потому и называют иногда «римской идеей». Начиная с «первого Рима», история Запада стала историей ее практического воплощения в жизнь, хотя на разных этапах разными путями и средствами.

Западу в лице его идеологов и политиков всегда казалось, что именно он призван покончить с варварством былых времен, явить миру единственно возможную форму его интеграции. И так было до тех пор, пока в фазе его индустриального (капиталистического) развития не обнаружились черты, заставившие говорить о «новом варварстве». На место первоначальной оппозиции «цивилизация — варварство» пришли другие, не менее острые и опасные. В суммарном виде их можно сформулировать как оппозицию «цивилизация — природа», с одной стороны, и «цивилизация — культура» — с другой. Конфликт западной цивилизации с природой и культурой, ставший причиной экологического и духовного кризиса, обозначил не только пределы роста этой цивилизации, но и ее неприемлемость в качестве общепланетарной модели будущего устройства мира.

Экологический тупик, в который ведет современное общество, — тема многочисленных современных исследований. Конфликт между цивилизацией и культурой, по мнению многих философов, явился прямым следствием присущей этому обществу тенденции к обездуховлению и обезличиванию жизни, к ее предельной рационализации, приведший к победе прагматического и утилитарного начала над идеальными побуждениями и целями человеческой жизни, к переносу центра

тяжести из духовной в материальную сферу. Разум, поставленный на службу сугубо экономическим целям, обернулся не свободой и равенством, как о том мечтали просветители, а тотальной властью над индивидом социальных структур в лице разного рода корпораций, владеющих капиталами и средствами массовой информации.

Общество, сделавшее потребление смыслом своего существования, не обязательно имеет своим следствием всеобщее изобилие. Представляя огромный соблазн для менее развитых стран и народов, оно не способно служить основой для интеграционных процессов хотя бы потому, что не все смогут жить так, как живут на Западе, в силу ограниченности природных ресурсов. Да и Запад, заботясь о себе, не позволит всем жить так, как живет он сам. Народы, которым будет предписано жить по западным образцам, захотят ведь иметь и западные стандарты потребления, а это и есть путь в экологическую бездну.

В подобной ситуации Россия и вынуждена делать свой выбор.

### **Выбор, который нам предстоит сделать**

Весь XIX век жил в России с сознанием неминуемых грядущих перемен, заставляя образованных русских людей с тревогой или надеждой всматриваться в будущее. Интерес к будущему явно превалировал над интересом к настоящему или прошлому; точнее, в прошлом и настоящем искали ответ на вопрос о будущем, которое ожидает Россию. Подобный интерес — прямое свидетельство того, что Россия осознавала себя не столько ставшей, окончательно сложившейся, сколько становящейся цивилизацией, общие контуры и облик которой смутно просвечивали в духовных исканиях ее мыслителей и художников.

В этих исканиях было зафиксировано не реальное состояние России, а предчувствие, порой субъективно окрашенное, ее предполагаемого будущего, желательной для нее исторической перспективы. Оправдывается это предчувствие или нет, покажет время, но только по нему можно судить о том, что Россия действительно хотела для себя, в чем видела свое историческое призвание. В общем виде эти ожидания и надежды и были зафиксированы в том, что получило название «русской идеи».

Цивилизация, с точки зрения этой идеи, вовсе не благо, если лишена одухотворяющей силы культуры. Цивилизация — «тело» культуры, тогда как культура — «душа» цивилизации. Бездушное и бездуховное тело столь же безжизненно, как и бестелесная душа. Русская культура и стала душой России, определив ее неповторимый облик, ни на кого не похожее лицо.

Не отличаясь, на наш взгляд, особым цивилизационным талантом, русский национальный гений с наибольшей силой, яркостью и оригинальностью обнаружил себя именно в культурном творчестве. В глазах образованного русского человека судьба культуры является главным критерием при оценке им любой цивилизации, в том числе западной. Только цивилизация, способствующая подъему и расцвету культуры, признается им в своем праве на существование. Все, что идет во вред культуре, отвергается большинством мыслящих русских людей. Никто не против высокого достатка и материального благополучия, но не когда они достигаются за счет культуры.

Преодоление разрыва между цивилизацией и культурой и стало главным поиском русской мысли, ее навязчивой идеей. Тот факт, что этот поиск не привел пока к желаемому результату, не воплотился в реальность, не означает, что его можно вообще не принимать в расчет. Русские западники были, конечно, правы, утверждая, что Россия не может предложить миру какой-то особый путь цивили-

зационного развития, неизвестный Западу, но отсюда никак не следует, что путь, по которому идет Запад, может быть воспринят в России без всяких поправок на ее собственные культурные ценности и приоритеты. «Русская идея» как раз и предупреждала об опасности механического переноса на российскую почву всего комплекса западных идей, причем по причине не только консервативности этой почвы, но и противоречивости самих этих идей.

Как же выглядит этот западный путь в свете «русской идеи»? Уже в дореволюционный период он основывался на понимании четко обозначившегося к тому времени общего вектора движения западной цивилизации. Если в начальной фазе своего существования она, как уже говорилось, двигалась в направлении преодоления оппозиции «варварство–цивилизация», то на стадии капитализма оказалась в острой оппозиции к природе и культуре. По отношению к первой оппозиции у России, видимо, нет иного выбора, как идти по пути Запада (здесь Россия не является исключением из общего правила), тогда как по отношению к двум последним она вынуждена вместе с Западом или без него искать путь преодоления или хотя бы ослабления их напряженности и остроты.

В осознании необходимости такого поиска, собственно, и состояла «русская идея». Этот поиск далеко еще не завершен, но именно он определил главное своеобразие русской культуры. «Русская идея» в этом смысле противостоит универсализму западного пути не как его антипод, а как особый вид, пытающийся сочетать материальные основы жизни с духовно-нравственными запросами человеческой личности.

С этой точки зрения диалог России с Европой — не выяснение того, кто из них лучше, кому из них принадлежит вся истина. Сама постановка вопроса о том, быть или не быть России Европой, ложна по своей сути и не имеет разумного решения. Она порождена отказом от того универсального видения истории (в пользу локального и особенного), о котором говорилось выше. Не в Европу надо стремиться России и не противопоставлять себя ей, а в цивилизацию, которая базируется на общих с Европой и, возможно, и для всего человечества, основаниях. Не французами, англичанами или американцами должны стать русские, а теми, кто, оставаясь самими собой, могут жить вместе со всем цивилизованным человечеством, говорить на общем и понятном для них всех языке.

Об этом и следует вести диалог в первую очередь. Не о том, что разделяет, а что может объединить. И не только Россию с Европой, но весь мир. В любом случае речь должна идти не о вращении России в Европу, а об их взаимном вхождении в цивилизацию, способную объединить человечество в планетарном масштабе, освободить его от остатков варварства, сталкивающих народы в непримиримой вражде друг к другу.

Только сознавая свою причастность к общечеловеческой судьбе, к судьбе цивилизации, способной стать универсальной, Россия может сохранить себя в качестве самостоятельного субъекта истории. Мечта о такой цивилизации и породила когда-то «русскую идею». А как она, эта цивилизация, может состояться в современном мире — предмет диалога между всеми населяющими его странами и народами.

Игорь Клямкин:

У меня есть несколько вопросов к Вадиму Михайловичу. На предыдущих семинарах вы допытывались у некоторых коллег, кто они сами по культуре, какую культуру они считают своей. Теперь я хочу адресовать этот вопрос вам: какую культуру вы считаете своей?



Вадим Межуев:

Честно говоря, не вижу прямой связи между поставленным вопросом и темой моего доклада, но все же попытаюсь коротко ответить. «Своей культурой» я считаю ту, которая соответствует моему пониманию идеи культуры. Правильно поставленный вопрос звучал бы так: что я понимаю под культурой, в чем состоит ее ценность (или идея) для меня? На этот вопрос у меня есть четкий ответ: «своей культурой» я считаю ту, которая позволяет мне, как и любому другому, быть свободным существом.

Вопрос о том, как я понимаю свободу, оставим пока в стороне. Все, что расширяет границы человеческой свободы, является для меня культурой, а то, что ограничивает или сковывает ее, культурой в моих глазах не является, хотя может обозначаться этим термином, например в научных целях. Такой ответ, как я полагаю, и стал философским открытием культуры.

Возможно, когда-то институт рабства был необходимым ее элементом, но для меня он сегодня — проявление варварства и, следовательно, бескультурья. Историк может считать рабство феноменом культуры, но не своей же, а чужой. В жизни люди считают культурой то, что соответствует их представлению о сущности человека.

Философия пытается выразить это представление на рациональном языке, беря на себя функцию не знания о культуре (это функция науки), а культурного самосознания человека. Отсюда не следует, что культура, которую люди считают своей, совпадает с их наличным бытием. Своей культурой мы называем не обязательно то, чем реально владеем в плане культуры, а то, чего хотели бы достичь в процессе своего духовного роста и самосовершенствования.

Игорь Клямкин:

Насколько могу судить по докладу, вы находите идею свободы и в русской культуре, и в западноевропейской. Можно ли сказать, что по культуре вы русский европеец?

Вадим Межуев:

Не берусь судить, кто я по культуре — русский или европеец (об этом пусть судят другие), но идея культуры, как я ее понимаю, несомненно, европейского происхождения. В России, как и в любой части света, культурой в моем представлении является то, что служит делу человеческой свободы. Возможно, для историков, изучающих историю России, институт самодержавия — неотъемлемый элемент ее традиционной культуры, но для людей, исповедующих ценность личной свободы, самодержавие — исторический реликт, пережиток варварства.

Иное дело, что свободу можно понимать по-разному. Русская и западноевропейская культуры едины в своем признании ценности свободы для человека, но по-разному понимают, в чем состоит эта ценность. Это различие и зафиксировано в «русской идее».

Игорь Клямкин:

Еще один вопрос. Вы пишете, ссылаясь на Флоровского, что «русская идея» — по крайней мере, в ее славянофильском варианте — имела два аналога в реальности: церковный приход и сельскую общину. Сельской общины сейчас нет. Приходы есть, но нельзя сказать, чтобы они объединяли большинство людей. Можно ли говорить о каких-то аналогах «русской идеи» сегодня?

Вадим Межуев:

Аналогов где?

Игорь Клямкин:

В жизненной реальности. У ранних славянофилов эта реальность (церковный приход и сельская община) подразумевалась, и они в своей рефлексии на нее опирались. А на что опирается ваша интерпретация «русской идеи»?

Вадим Межуев:

Моя интерпретация «русской идеи» ничем не отличается от ее интерпретации русскими философами, на которых я ссылаюсь. Я видел свою задачу не в том, чтобы предложить собственную концепцию «русской идеи», а в том, чтобы понять, как она трактовалась русскими мыслителями.

Ранние славянофилы не идеализировали крестьянскую общину, а видели в ней отдаленный прообраз подлинной Церкви, которая из простого прихода должна превратиться в форму организации общественной жизни самих мирян. Не в сохранении сельской общины и церковного прихода состоял их социальный идеал, а в создании совершенно нового уклада жизни, принципиально меняющего смысл обоих этих институтов. Возможно, время «русской идеи» (как, например, и греческого полиса) безвозвратно ушло, но она, как я думаю, позволяет что-то понять и объяснить и в современном мире. Об этом я и хотел сказать в первую очередь.

Игорь Клямкин:

И последний вопрос — о соединении идеи права с идеей морали. Я хочу понять, что это значит применительно к России, где идея права до сих пор не укоренена. Можно ли соединить с чем-то то, чего нет? Я понимаю, что это значит применительно к обществу и культуре, где правовой принцип утвердился, а с моралью дело обстоит не очень. Но что это значит в России?

Вадим Межуев:

Вопрос о соотношении права и морали — сам по себе очень важный и сложный, требующий особого обсуждения, — рассматривается в докладе лишь применительно к «русской идее». Последняя, как известно, отстаивала приоритет морали над правом в организации общественной жизни. Многие русские умы, включая даже Герцена, не говоря уже о славянофилах и народниках, усматривали в слабости правовых норм и отсутствии правопорядка положительную, а не отрицательную сторону русской жизни, находили в этом известное преимущество русского народа перед народами западноевропейскими. Те заняты устройением внешней жизни, тогда как русские более озабочены жизнью внутренней — религиозной и нравственной. Зачем право, если такая высокая духовность?

С подобным принижением роли права в общественной жизни, конечно, нельзя согласиться. Никакая духовность не выживет в условиях беззакония и бесправия, о чем свидетельствует наша история XX века. Идея морального устройства общественной жизни, легшая в основу «русской идеи», выглядит чистой утопией без ее сочетания с европейской идеей правового государства. Но и правовое государство рано или поздно столкнется с проблемами морального порядка, не решаемыми чисто правовыми и юридическими средствами.

Игорь Клямкин:

Андрей Пелипенко при обсуждении его доклада пытался нас убедить, что утопия умерла, как и питающая ее идея Должного...

Вадим Межуев:

О том, что в рационально организованном обществе утопия невозможна, писал еще Карл Мангейм в своей знаменитой книге «Идеология и утопия». Вопрос в том, насколько мир без утопии лучше того, в котором люди верят хоть в какую-то утопию.

Игорь Яковенко:

И как вы сами отвечаете на этот вопрос? Что лучше или, если угодно, страшнее — мир без утопии или мир утопии?

Вадим Межуев:

Мир без утопии — это антиутопия. Это полностью сциентизированный мир, в котором все просчитано до малейших деталей и нет истории с ее непредсказуемостью и вариативностью. Страшна не утопия сама по себе, а попытка выдать ее за реальность, т.е. своеобразное отрицание утопии посредством ее отождествления с действительностью. Заставить людей поверить в такую реальность можно только с помощью насилия. Именно в этом случае, как писал Мангейм, утопия превращается в идеологию. В любом случае мир без утопии — это мир без будущего, мир вечно длящегося настоящего.

Игорь Клямкин:

Еще вопросы?

Алексей Кара-Мурза:

У меня четыре вопроса, и все они предполагают короткие ответы. В самом начале доклада Вадим Михайлович противопоставляет две позиции. Одна — Достоевского: без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация. Вторая — идея Лихачева: общенациональная идея — крайне опасная глупость. На чьей стороне автор?

Вадим Межуев:

На стороне Достоевского.

Алексей Кара-Мурза:

Второй вопрос. Вы пишете, что «русскую идею» зачастую считают национальной. Кто именно сегодня так считает?

Вадим Межуев:

После книги Данилевского «Россия и Европа» ее, действительно, стали называть национальной идеей. Так думали поздние славянофилы, евразийцы, русские националисты новейшей формации, но далеко не все философы Серебряного века. Об этом в докладе сказано.

Алексей Кара-Мурза:

Я спрашивал не о том, что было когда-то. А сегодня кто эти люди?

Вадим Межуев:

Ну, наши почвенники, патриоты-государственники, русские националисты и консерваторы, всех не перечислишь...

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

Третий вопрос. Почему не прижилось понятие «российская идея»?

ВАДИМ МЕЖУЕВ:

С исторической точки зрения, правильнее все-таки говорить о русской идее. О российской идее я ничего не слышал и не знаю, что это такое.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

В том-то и дело, что национальную российскую идею хотят представить именно как русскую.

ВАДИМ МЕЖУЕВ:

Меня интересует русская, а не российская культура, включающая в себя культуру всех народов России. «Русская идея» потому русская, что была рождена гением русского народа, т.е. была русской по своему происхождению. Это не исключало ее обращенности не только к русскому, но к любому другому народу, исповедующему христианские ценности. Можно сказать, что «русская идея» была национальной по форме (по происхождению) и универсальной по содержанию.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

Последний вопрос. В докладе написано, что ранние славянофилы создали свой проект «русского модерна». Что это означает?

ВАДИМ МЕЖУЕВ:

Не проект русского модерна, а русский проект модерна. Модерн — слово XX века. Оно — иное название современности, пришедшей с Новым временем. Основные контуры этой современности, как они были очерчены в эпоху Просвещения, стали называть «проектом модерна». Славянофилы вслед за немецкими романтиками предложили свой «проект модерна», отличный от просветительского. Он и получил впоследствии название «русской идеи». Ничего другого я не хотел сказать.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

А к чему слово «модерн»?

ВАДИМ МЕЖУЕВ:

А что вас смущает в этом слове? Что оно не из XIX века? Но ведь и слово «культура» отсутствовало в русском словаре вплоть до середины XIX столетия. Его не было в словаре Пушкина, Гоголя, Белинского, Тютчева. Значит ли это, что мы не можем использовать его, говоря о том времени? Кстати, и слово «цивилизация» славянофилы, напомним, считали применимым только к Европе, а к России не применимым, хотя сегодня кто только не говорит о «русской цивилизации». Славянофилы, конечно, не пользовались словом «модерн», но отсюда не следует, что его нельзя использовать для обозначения предложенного ими проекта современности, который и стал впоследствии называться «русской идеей».

ИГОРЬ ЯКОВЕНКО:

Сейчас это называют консервативной революцией...

Игорь Клямкин:

Есть еще вопросы? Нет? Тогда я спрошу. Вы опираетесь на традицию русской религиозной философии, сами будучи человеком секулярных взглядов. Как вы вписываете мировоззрение русских религиозных философов в сегодняшний секуляризированный мир и как соотносите их мировосприятие со своим собственным?

Вадим Межуев:

Я должен высказаться о своем отношении к религии?

Игорь Клямкин:

Не к религии, а к религиозной парадигме мышления. Как вы соотносите с ней современную секулярную эпоху? И свое собственное мировоззрение?

Вадим Межуев:

Все-таки я писал доклад не о себе, а о «русской идее», как ее понимали русские мыслители. Меня можно упрекнуть в том, что я недостаточно полно и точно изложил суть этого понимания, но не надо делать меня ответственным за саму идею. Не я ее выдумал.

Насколько понимаю, вы спрашиваете меня, как я оцениваю «русскую идею», одобряю или осуждаю ее религиозно-нравственный пафос. Не одобряю и не осуждаю, а пытаюсь понять. Ведь тот же пафос свойственен и всей русской культуре. Не станем же мы на этом основании отрицать ее непреходящее историческое значение.

Не надо быть верующим, чтобы понимать огромное значение религиозного опыта в истории любой культуры. Христианская религия лежит в истоке и европейской, и русской культуры. Конечно, религиозный опыт европейских народов отличается от религиозного опыта народа русского, но я не стал бы трактовать это отличие в чью-то пользу. Тот и другой опыт содержит свою долю истины.

Человеческий смысл, содержащийся в опыте православной веры, русская религиозная философия и попыталась выразить в «русской идее». Сам перевод религиозного опыта в идею указывал на европеизацию русской мысли, поскольку только европейцы идентифицируют себя не только по вере, но и по идее. Возможно, эта идея имела мало общего с принципом материальной пользы, но только ли в ней состоит цель культуры?

Игорь Яковенко:

А почему православная или коммунистическая карикатура на капитализм принимается за реальное изображение капиталистического общества? Кто сказал, что он бездуховен и эгоистичен? На чем основаны такого рода рассуждения, которые я читаю в вашем докладе?

Вадим Межуев:

Я могу назвать огромное число авторов, которые, не будучи православными, марксистами и социалистами, пишут примерно о том же — о поразившем Европу духовном и культурном кризисе. Вот названия некоторых книг, взятые в порядке простого перечисления: «Сумерки идолов», «По ту сторону добра и зла» (Ф. Ницше), «Понятие и трагедия культуры», «Конфликт современной культуры» (Г. Зиммель), «Закат Европы» (О. Шпенглер), «Проклятая культура» (Т. Лессинг), «Германия и кризис европейской культуры» (А. Вебер), «Восстание масс» (Х. Ор-

тега-и-Гассет), «В тени завтрашнего дня: Диагноз духовного недуга нашей эпохи» (Й. Хейзинга), «Кризис европейского человечества и философия» (Э. Гуссерль), «Неудовлетворенность культурой» (З. Фрейд), «Конец Нового времени» (Р. Гвардини)...

Если надо, перечень могу продолжить. Тема кризиса европейской культуры является в этих произведениях главенствующей.

Игорь Яковенко:

За библиографию спасибо, но может ли, на ваш взгляд, существовать общество, вообще лишенное духовности, каковым выглядит в вашем тексте общество западное? Ведь и само наличие книг о кризисе, которые вы перечислили, свидетельствует скорее о его здоровье, о его способности к самоанализу и самокритике...

Вадим Межуев:

В любом обществе сохраняются, конечно, какие-то очаги духовности, но общество позднего модерна, т.е. массовое и высокоиндустриальное общество, несомненно, более безидеально и бездуховно, чем общество раннего модерна. Ровно в той же степени, в какой классическая культура более духовна, чем массовая. Шпенглеровская констатация победы цивилизации над европейской культурой не лишена оснований, эта констатация подтверждается практически всеми, кто пишет сегодня о современной культуре.

Игорь Клямкин:

Еще вопросы? Больше нет. Переходим к обсуждению. Игорь Яковенко, пожалуйста.

Игорь Яковенко:

«В „РУССКОЙ ИДЕЕ“ я вижу карикатуру на общество Нового времени, рассматриваемого из пространства периферийного средневекового сознания»

Начну с частных замечаний.

В отличие от докладчика, я не разделяю традицию противопоставления культуры и цивилизации, наиболее ярко проявившуюся у Шпенглера. Мои представления лежат в русле английской и французской традиций. Цивилизация — определенная стадия развития культуры, а культура атрибутивна человеку, она возникает в акте антропо- и культурогенеза. Поэтому не могу я принять и мысль докладчика о том, что «русская идея» как феномен культуры призвана проложить дорогу будущей российской цивилизации. Эта цивилизация существует, и она существенно отличается от цивилизации европейской.

Вадиму Михайловичу, насколько могу судить, свойствен философоцентризм, предполагающий, что цивилизации рождаются в акте философского осмысления. Мое же понимание состоит в том, что они возникают в акте самоорганизации больших общностей. А рефлексия по поводу того, что возникло, появляется позже. И если рефлексия на предмет того, что есть в России, продолжается до сих пор, то из этого никак не следует, что наша цивилизация не сложилась. Из этого следует лишь то, что процесс ее рационального понимания затянулся.

Но это, повторяю, частные расхождения. Перехожу к принципиальным. У меня сложное отношение к обсуждаемому докладу...

Игорь Клямкин:

Насколько помню, у вас почти ко всем докладам сложное отношение...



Игорь Яковенко:

Этого я уже не помню, но в данном случае оно именно такое. С одной стороны, в докладе этом чувствуется бережное отношение, даже любовь автора к предмету анализа. Текст написан плотно и понятно. Я первый раз читаю такой внятный, изложенный современным языком конспект того, что составляет суть славянофильской идеологии, ее смысловое ядро. После прочтения доклада многие вещи для меня прояснились. В этом отношении он просто великолепный. С другой же стороны...

Начну с того, что жизненные обстоятельства заставили меня в последние годы наблюдать за развитием маленького ребенка. И я заметил, что где-то к четырем годам у него возникла проблема качественной оценки происходящего. Ему непросто было различать, что ему предъявляют, — дискурс сказки или дискурс реальности. Вот и мне, читая доклад, приходилось делать нечто подобное. И я все время ловил себя на том, что мне сказку пытаются выдать за реальность.

В докладе с большой симпатией развернута система представлений, которая, по моему убеждению, противоречит фундаментальным законам природы. В том, что я прочел, содержатся два извращения: ложь по поводу природы человека и ложные трактовки природы бытия. Я с удивлением для себя обнаружил, что чтение этого талантливо написанного текста вызывает у меня почти метафизический протест и массу недоуменных вопросов.

Где вы, Вадим Михайлович, видели в реальной двухтысячелетней истории христианства реализацию «изначальной формы христианской „духовной общины“, связывающей всех узами братской любви»? И из чего это, интересно, следует, что «Церковь намного ближе к идеалу нравственно свободной жизни, чем любая Конституция»? А это ведь пишется безо всякого комментария. И мне, по сути, предлагается забыть, что ни одна церковь и ни одно государство никогда и не при каких обстоятельствах не могут реализовать идеал в силу фундаментальных законов природы. Я отказываюсь верить в то, что философ Вадим Межуев об этом не знает.

Надо быть честным средневековым человеком, свято верящим церковному преданию и отторгающим все, что противоречит предмету веры, чтобы всерьез такое писать. Ну ладно, славянофилы — люди святые и жившие в обществе, принципиально отторгавшем Новое время, которое они называли буржуазным и бездушным. Но Межуев смотрит на эти славянофильские штудии с позиции 150-летней ретроспективы. И почему-то не замечает, что «русская идея», как она изложена в докладе, — это хилиастическая ересь. Более того, она-то и предлагается нам в качестве идеала!

А теперь мы услышали от Вадима Михайловича еще и о том, что если нет утопии, то мы попадаем на кладбище: без утопии, мол, жизнь уже не жизнь. Какая же утопия предлагается нам в докладе? Честно говоря, когда я прочел про «верховенство сердца над отвлеченным рассудком, правды над истиной, сострадания над справедливостью, соборности над гражданским обществом», мне захотелось тут же побежать в Елоховский собор и поставить пудовую свечку в благодарность Создателю за то, что он уберег меня от жизни в таком мире. Не дай Бог жить в обществе, так устроенном!

Я уже не говорю о том, что если «нельзя жить без утопии», то отсюда следует, что образ идеального Должного человеку атрибутивен, т.е. изначально присущ его природе. Но это же не так: этнология и история культуры свидетельствуют о том, что архаический человек идеала не знал. А секулярная эпоха похоронила и саму идею Должного, о чем мы много говорили, обсуждая доклад Пелипенко.

Идеалу было отведено его собственное место конструкта человеческого сознания или некоей сущности, пребывающей в мире трансцендентного, на которую можно и должно ориентироваться, отдавая себе, однако, отчет в том, что на грешной Земле идеал принципиально недостижим. На место химеры Должного приходит *идея оптимизации*, исходящая из того, что в силу природы бытия общество как было, так и пребудет несовершенным, но его можно оптимизировать, снижая удельный вес пороков и доводя поведение людей до пристойного состояния. А это, в свою очередь, предполагает постоянную напряженную работу на ниве оптимизации, но не для того, чтобы приблизить наступление золотого века, а для того, чтобы отдалить возвращение века каменного.

Конечно, для человека средневекового такой ход мысли профанен, а такая перспектива тосклива. Но это уже — его проблемы. Зачем нам делать их своими?

Доклад напомнил мне, признаюсь, некоторые положения теории научного коммунизма. Об отмирании государства, слиянии труда умственного и физического, города и деревни, о расцвете и сближении социалистических наций на путях движения к светлому будущему. Милые сказки для простосердечных людей с начальным образованием!

Да, есть проблема ужаса и безысходности бытия. Есть проблема постижения природы этого мира. Проблемы сложнейшие. И когда сознание оказывается не в силах с ними совладать и принять реальность мира, в котором нам выпало жить, когда не обнаруживается интеллектуальных и духовных ресурсов, необходимых для обретения стоического спокойствия перед лицом этой реальности, люди начинают придумывать себе другой мир, начинают творить химеры, строить хилиастические композиции. Именно эта разновидность интеллектуальной деятельности и представлена нам в докладе.

Прочитав текст Межуева, я еще раз убедился в том, что народ, который в середине рационального XIX века мог порождать десятки европейски образованных людей, способных предаваться таким химерам, и десятки тысяч читателей, во все это веривших, был просто обречен на коммунистический эксперимент. Я не понимаю, чем идеи, в глазах Вадима Михайловича столь привлекательные, отличаются от представлений Иоахима Флорского, Томаса Мюнцера или наших малеванцев. Каждый народ получает свое. Получает то, во что готов уверовать.

А в конце доклада, как и водится в подобных случаях, говорится о ложном пути Запада, причем Запад трактуется совершенно карикатурно: докладчик пишет об «обездуховляющем и обезличивающем зле западной цивилизации, которое... распространяется по всему континенту». Запад — это холодный бесчувственный разум, это бездушный эгоизм и все такое прочее. Перед нами, повторяю, карикатура на общество Нового времени, рассматриваемого из пространства периферийного средневекового сознания сквозь призму мифологии о высоко духовном Средневековье. Вадим Михайлович, кстати, не очень-то это и скрывает, написав, что «общность России с Европой» славянофилы, в отличие от западников, относили не к будущему, а к прошлому...

Доклад завершается призывом к диалогу нашей российской мечты и Запада. Не спорю: диалог необходим. Но я все же полагаю, что диалог по поводу флогистона или обсуждение того, на скольких китах лежит Земля, малопродуктивен. Запад, конечно, не совершенен и «односторонен», но предлагать ему диалог об этом с позиции славянофильской «русской идеи» — это, извините, за пределами моего понимания.

Вадим Межуев:

Можно задать вопрос? Если я, по вашим словам, карикатурно изобразил Запад, но вы карикатурно изобразили меня. Так что мы квиты. Тот Запад, который нравится мне, вряд ли понравится вам: он самокритичен и лишен всякого самодовольства. Отсутствие самокритики в глазах такого Запада — проявление самой дикой азиатчины.

Ведь мы обсуждаем проблему культуры, не правда ли? Тогда скажите, о чем вся европейская культура? Чем она постоянно недовольна? Она недовольна обществом, которое ее породило. И так продолжается до сих пор. Вы мечтаете о жизни в европейском обществе, считая его для себя нормой, а европейская культура в лице своих поэтов, писателей и мыслителей предельно к этой норме критична, полагая ее далеко отстоящей от подлинной свободы и справедливости. Вот с такой Европой, критичной по отношению к себе, русские интеллектуалы и хотели иметь дело.

Европа была ценна для них своей устремленностью в будущее, своей постоянной неудовлетворенностью прошлым и настоящим. Вы называете это утопией. Да, Запад действительно создал социальную утопию (в противоположность утопии религиозной), но ведь европейская утопия — это не мечта о сытости и материальном достатке, что на Западе уже давно не проблема, а мечта о свободной и творчески насыщенной жизни, доступной каждому. И что вы можете предложить взамен этой утопии? Удовлетвориться тем, что уже есть, потому что лучше быть не может?

Постоянная неудовлетворенность собой, критика наличного бытия — вот что характеризует человека европейской культуры. А вы — европеец лишь до тех пор, пока критикуете российскую действительность. И вы перестаете им быть, когда возводите современную Европу в абсолютную норму.

Игорь Клямкин:

Это больше похоже на ответ оппоненту, чем на вопрос. Мы вроде бы с самого начала договорились о формате наших семинаров. Договорились, в частности, и о том, что докладчики отвечают на критику в конце дискуссии, не будучи ограниченными во времени. Давайте попробуем соблюдать договоренности, соединив в нашем общении преемственную связь с «русской идеей» и идею соблюдения добровольно принятой процедуры. Если получится, будет, по-моему, очень даже неплохо.

Игорь Яковенко:

Насчет возведения мной современной Европы в абсолютную норму — это вы, Вадим Михайлович, придумали. О том, что западная культура критична по отношению к западному обществу, я и сам говорил. Поэтому и пишут там все новые книги о кризисе. И с тем, что на Западе стремятся к свободной и творческой жизни, тоже спорить не стану. Мое понимание истории заключается в том, что по мере ее разворачивания в ней все больше нарастает субъектное начало, а с ним — потребность в свободе как пространстве самореализации автономной личности.

Но свободу можно трактовать по-разному. Тот социальный и нравственный идеал, который вдохновлял цитируемых вами русских мыслителей, мне страшен и представляется противоестественным. Это идеал концлагеря, осмысленный как идеал свободы и гармонии.

А в основании этой чудовищной подмены лежит любезное вам «верховенство правды над истиной». Русская мужицкая Правда — коррелят Должного, т.е. порождение определенной человеческой культуры. А истина объективна. Ревнители правды сгинут, а истина останется. Я говорю о ложной трактовке человека,

лежащей в основании «русской идеи». Об извращении истины относительно человеческой природы. Не заложена в ней потребность в одной на всех правде — в этом, между прочим, тоже заключается истина.

Вадим Межуев:

Все великие утопии построены на том, что свобода победит рабство, все формы и виды эксплуатации людей друг другом. Если же так понятая свобода извращает истину относительно природы человека, то единственной реальностью для него остается рабство — пусть и не в жестких, а в более или менее мягких формах. Это вы хотите сказать?

Игорь Яковенко:

Степень свободы увеличивается и будет увеличиваться по мере возрастания потребности в свободе. Но «русская идея», вами описанная, к этому не ведет. Ее утопизм в том, что она апеллирует к любви всех ко всем. Но любовь не тождественна природе человека. Думать иначе — значит опять-таки предаваться химерам, что позволительно богословам и идеологам, но не серьезным философам. Зло, агрессия, зависть, жадность, лукавство неотделимы от человека и пребудут с ним до последних дней.

Но мировая история — это и движение. При этом человечество всегда пыталось, пытается и будет пытаться понять, куда она движется. Однако из этого никак не следует, что конкретное понимание, возникшее на конкретном ранне-средневековом этапе, должно быть абсолютизировано. Но именно это как раз и делали славянофилы и другие приверженцы «русской идеи», а вы идете сегодня по их стопам...

Вадим Межуев:

Но желание понять, куда движется история, — это особенность не любого, а именно европейского мышления. Это то, что и отличает Запад от Востока. Назовем направление этого движения целью истории. На Востоке эту цель если и искали, то за пределами истории, в потустороннем мире, а в Европе — в самой истории. Так вот, «русская идея» — она из того же европейского ряда. Но она возникла после того, как стало ясно, что западная цивилизация как бы утратила представление об этой цели.

В обществе потребления ценится только то, что можно пощупать своими руками, попробовать на язык. Разрушение всех ценностей — христианских и светских, — ранее вдохновлявших Европу на ее историческом пути, Ницше назвал нигилизмом. Он даже приветствовал этот нигилизм. И как, по-вашему, от этого нигилизма можно избавиться?

Игорь Яковенко:

«Русская идея» тут уж точно не помощник. В ее основе — двойной обман. И относительно природы человека, готового якобы возлюбить и спасти весь мир, и относительно общества, которое может быть на этом фундаменте выстроено. Но отсюда вовсе не следует ни отрицания движения истории, ни роли в нем идеалов и благородных целей. Не надо только отождествлять отдельную личность и общество.

Каждому человеку дано бесконечное пространство движения к идеалу. Он, идеал, может быть для него важен и значим, но может быть и предметом ритуального произнесения или декларативного покаяния. Это и есть основное пространство человеческой свободы.

Что же касается общества, то оно может развиваться только в параметрах оптимизации. По той фундаментальной причине, что Господь сделал человека свободным. А это означает, что если один избирает пути добра, то другой — пути зла. Поэтому идеальное общество принципиально недостижимо и представляет собой химеру.

Игорь Клямкин:

Спасибо, Игорь Григорьевич. Ваша позиция понятна: человеку — идеалы, обществу — оптимизация. Менее понятно, как оптимизировать такое, например, общество, как нынешнее российское, и кому эту миссию предстоит осуществить. Но я бы все же попросил вас пояснить, на каком основании вы отвергаете тезис докладчика о России как несостоявшейся цивилизации. Вадим Михайлович свою точку зрения обосновывает, а вы ее отбрасываете без обоснований. Было бы полезно, если бы вы этот пробел хотя бы отчасти восполнили.

Игорь Яковенко:

Мы должны говорить о том, каковы критерии существования цивилизации. Я нахожусь в рамках теории локальных цивилизаций. Эта теория имеет несколько критериев, на основании которых может быть выделена цивилизация.

Цивилизация, с моей точки зрения, фиксируется и формируется одновременно с возникновением некоторой ментальности. Ментальность — довольно сложная категория, о чем я на прошлых семинарах уже говорил. Предельно обобщая, это система, задающая стратегии понимания окружающего мира. Она позволяет давать имена вещам и событиям, объяснять их и вырабатывать типичные, стандартные реакции на жизненные ситуации.

Так вот, в Московии где-то к XVII веку и сформировалась та ментальность, которая, на мой взгляд, обеспечивает континуитет и сохранение самотождественности этой цивилизации. До сегодняшнего дня в базовых характеристиках ее сущность остается неизменной.

Эмиль Паин:

А в чем ее неизменность?

Игорь Яковенко:

Ответ на этот вопрос потребует долгого разговора. Если мы с вами сейчас начнем его обсуждать, то уйдем от основной темы. Я об этом шесть книг написал.

Игорь Клямкин:

Речь как раз идет об одном из важных тематических сюжетов доклада. Жаль, что вы не удовлетворили наше с Паиным любопытство. Я лично не понимаю, на основании каких критериев Россия выделяется в особую цивилизацию. Мне, как и Межуеву с Паиным, такое выделение кажется безосновательным, и я оставляю за собой право в своем выступлении к этому вернуться.

А сейчас — слово Андрею Пелипенко.

Андрей Пелипенко:

«В актуализации „русской идеи“ я усматриваю попытку реанимировать умершее утопическое сознание»

Я попробую представить несколько своих позиций по поводу и доклада, и начавшейся дискуссии. Хочу сказать, что на меня текст Вадима Михайловича

тоже произвел очень благоприятное впечатление. Удачная композиция, хороший стиль, доклад читаешь с удовольствием, что не часто бывает. Говорю совершенно искренне, а не ритуально.

Что касается сути написанного, то я все время задавал себе вопрос: о чем все же идет речь? Что это — анализ реального положения дел или некая рефлексия о Должном? В ходе дискуссии прояснилось, что это именно рефлексия о Должном и что соотносить ее с историко-культурными практиками, в общем-то, бессмысленно. Автор подтверждает: да, бессмысленно. Но если вопрос о соотношении с историко-культурной реальностью отпадает, то возникает другой вопрос: что же это за умонастроение, которое рождает такой подход?

За этой рефлексией о Должном, как и за самой идеей Должного, стоит, как мне представляется, некая культурная манипуляция. Причем я исхожу из того, что культура — это не концепт, не какое-то безличное пространство. Культура для меня — это субъект, который манипулирует человеком...

Эмиль Паин:

Где же этот субъект искать? Где он бродит?

Игорь Клямкин:

Извините, но в эту сторону мы сейчас не пойдем. Что-то по данному поводу Андрей Анатольевич говорил на предыдущих семинарах, что-то к сказанному им добавлял в своих выступлениях Игорь Яковенко, но если мы теперь в это начнем углубляться, то к докладу Межуева, боюсь, уже не вернемся.

Андрей Пелипенко:

Так вот, ей, культуре, нужно, очевидно, чтобы существовала такого рода интеллектуальная рефлексия. И при этом чтобы ставились вопросы, на которые заведомо не может быть получено ответов. Я убежден, что большинство авторов, на которых Вадим Михайлович ссылается в докладе, подсознательно боялись получения конкретных ответов на свои вопросы о том, что и как нужно изменить в России и Европе. Потому что такие ответы сделали бы само существование этих мыслителей бессмысленным.

Эта самодостаточная, самодовлеющая мыслительная практика не просто не соотносима с действительностью, но стремится как можно быстрее от этой действительности отвернуться. Вот и Вадим Михайлович только что подтвердил: у славянофилов речь шла не о реальной сельской общине и реальном церковном приходе, даже не о реальной церкви, а о церкви идеальной, церкви воображаемой, не имевшей ничего общего ни с реальностью, ни даже с ее тенденциями. Отворачивание мысли от действительности происходит потому, что столкновение с действительностью для такой мысли губительно.

Игорь Клямкин:

В вашей логике, как я ее понимаю, такой отлет мысли от реальности провоцируется культурой тогда, когда она не обнаруживает в себе ресурсов для решения проблем, в реальности уже просматривающихся. Это своего рода признание культурой тупиковости конкретной исторической ситуации и своей неспособности предложить конкретный проект выхода из нее. Будучи не в состоянии ответить на вызов времени, она отстаивает свое право на существование отыскиванием ответов в вечности. Так?



Андрей Пелипенко:

Можно, наверное, и так сказать. Но важно понять и то, откуда черпается в подобной ситуации представление о вечности. Так вот, Должное, по поводу которого рефлектирует докладчик и цитируемые им авторы, не будучи соотношенным с реальностью, соотносится с некими абстрактными универсалиями.

Есть такая старая традиция, идущая еще от Вико, Гердера и, далее, от Канта. Ее приверженцы считали, что существует набор категорий, универсальный якобы для всех культур, но в каждой из них наполняющийся разным содержанием. Это категории права, морали, свободы. На самом же деле, это не универсальные, а чисто европейские понятия.

Современная мысль в последние десятилетия пришла к выводу, что никаких универсальных категорий нет вообще. Причем речь идет даже не о постмодернизме с его релятивизмом, от апологетики которого я очень далек, как далек и от плоского позитивизма. Речь идет о реконструкции того или иного культурного контекста с его собственными, а не привносимыми нами в него категориями. Скажем, если категории собственности в Древнем Египте не было, то категория эта ничего нам в древнеегипетской реальности не объяснит.

Универсальных категорий, повторяю, не существует. Например, то, что европеец понимает под свободой, а ее понимание докладчиком чисто европейское, на универсальное никак не тянет. Тем самым я хочу сказать, что свобода или стремление к свободе не может претендовать на антропологическую константу. Не более того. Поэтому реконструировать внутренний контекст той или иной не-европейской культуры с помощью этой и других категорий культуры европейских заведомо не получится.

Конечно, возможности такого реконструирования ограничены в любом случае. Они ограничены возможностями языка — ведь язык-то наш — научный или философский — он опять-таки европейский, а потому неизбежно искажающий исследовательскую призму, сквозь которую мы рассматриваем реальность. Поэтому правомерно говорить о реконструкции лишь в пределах возможного. Но при этом вовсе не обязательно приходить к абсолютному релятивизму, потому что есть же и что-то такое, что позволяет нам применительно ко всем человеческим общностям использовать слово «культура».

Но это не то, о чем говорит Вадим Михайлович. Во всяком случае, то, что для него универсализм, для меня таковым не является. Для меня это вымышленная конструкция, на основании которой выстраивается столь же вымышленное представление о некоем универсальном Должном...

Вадим Межуев:

Разум, по вашему мнению, не универсален?

Андрей Пелипенко:

Разум в европейском понимании, конечно, нет. В Индии, скажем, совсем другой разум.

Вадим Межуев:

А научный разум?

Андрей Пелипенко:

Он может присутствовать в других культурах ровно настолько, насколько они освоили европейскую систему научного мышления.

Вадим Межуев:

То есть закон всемирного тяготения существует для меня только потому, что я европеец?

Андрей Пелипенко:

Я говорил о вполне определенных представлениях об универсальном, которые кажутся мне заведомо неадекватными. Представлениях об универсальности понятий свободы, права, морали, любви. Для меня очевидно, что эти дискурсы универсальными не являются.

Вадим Межуев:

Я же сделал оговорку в докладе: в «русской идее» речь шла об универсальности в пределах только христианского мира, т.е. о христиански трактуемой универсальности.

Андрей Пелипенко:

А что такое христианский мир в современных условиях? Он представляет собой сегодня диффузное сообщество с нехристианскими вкраплениями. Христианского мира в его традиционном виде уже не существует. Достаточно вспомнить хотя бы бесконечные бодания России с Европой...

Вадим Межуев:

Если универсальность бессмысленна, то что осмысленно?

Андрей Пелипенко:

Я не сказал, что универсальность бессмысленна. Я хотел сказать, что на таких основаниях, которые вы имеете в виду, ее обнаружить нельзя.

Вадим Межуев:

А на каких можно?

Андрей Пелипенко:

Об этом надо делать отдельный доклад. Походя я об этом говорить не возьмусь.

Вадим Межуев:

Мне кажется, что под универсальностью вы понимаете универсальность природного типа, т.е. существующую объективно, и переносите ее на исторический мир. Но природа и история — это разные универсумы. Универсальность в истории существует, как правило, в индивидуальной форме. Любая культура универсальна для носителей этой культуры, но отсюда не следует, что она универсальна для всех.

Андрей Пелипенко:

Вадим Михайлович, вы только вслушайтесь в словосочетание «универсальность не для всех». Если не для всех, то это уже не универсальность.

Вадим Межуев:

Но именно это и отличает историческую универсальность от природной. В истории действуют не безличные законы, а люди со своими ценностями. Ценность не следует смешивать с законом — это понимали все неокантианцы. В отличие

от универсальных законов природы, действующих независимо от людей, ценности универсальны для тех, кто их признает в качестве таковых, т.е. в силу не объективных, а субъективных причин. Если они признаются всеми (такие ценности мы называем общечеловеческими), то их универсальность предстает во всеобщей форме, если только частью людей — в особенной форме. Но в любом случае ценность для тех, кто ее признает, универсальна.

Попробуйте, например, убедить христиан или мусульман в том, что их религиозные ценности не универсальны. Как ученый, вы, конечно, будете настаивать на том, что они ошибаются, принимая свою веру за единственно верную или универсальную, но согласиться с вами смогут лишь при условии отказа от своей веры. Разумеется, ценности (или универсалии) могут, повторяю, существовать и во всеобщей форме, в форме общечеловеческих ценностей (к ним я отношу, прежде всего, ценности науки и права), но для этого необходимо выйти за пределы мифологического и религиозного сознания.

Андрей Пелипенко:

Так я же и не спорю с тем, что в исламском мире — свои универсалии, у романтиков — тоже, равно как и у мыслителей Просвещения... Но если так, то само слово «универсалия» оказывается здесь ни к чему. Потому что если в каждой культурной традиции есть своя модель универсальности, то тогда как мы назовем следующий уровень обобщения?

Вадим Межуев:

У каждой культуры свой универсум.

Андрей Пелипенко:

Универсум один. На то он и универсум.

Вадим Межуев:

В пределах одной культуры он действительно один. Но ведь культур много. Интересно: откуда, с какой культурной точки глядя, вы видите, что он один?

Игорь Клямкин:

Славно пообщались. Насчет того, что в каждой культуре представление об универсальности свое, вы вроде бы договорились. Хотелось бы еще понять, какие культуры и почему способны распространять свое представление за свои пределы, а у других получается только заимствовать. Но давайте вернемся все же к докладу Вадима Михайловича. Вы, Андрей Анатольевич, не приемлете пафос этого доклада, потому что видите в нем попытку в виде «русской идеи», тоже претендующей на универсальность, реанимировать умершую идею Должного...

Андрей Пелипенко:

Я вижу в этом желание, Вадимом Михайловичем подтвержденное, реанимировать утопическое сознание, которое умерло тоже. Оно возникло исторически, и жизнь его не может быть вечной. О том, нужно оно или не нужно, можно, конечно, спорить, но вопрос этот скорее схоластический.

Мы видим, что культурная ситуация в мире изменилась. Мы видим такие изменения в той же европейской ментальности, ранее предрасположенной к утопизму. Этот тип сознания вырождается, превращается в фарс или просто распадается, что сопровождается снижением надситуативной активности, т.е. снижением спо-

способности к видению, прогнозированию и проектированию представлений о будущем. Оно становится для людей все более страшным и все менее интересным.

Это не просто смена настроений. Речь идет о некотором изменении психологической конституции человека, в результате чего и произошло то, о чем я говорю. Из чего возникло в свое время утопическое сознание? Из того, что когда Бог умер, оставленное им место оказалось пустым и продолжало работать очень сильным магнитом. Магнит заполнился секулярными или частично секулярными идеями — свободы, равенства, братства, которые стали претендовать на божественную универсальность. Из этого и выросла светская утопия Европы.

Ну, а где утопия, там и антиутопия. Кстати говоря, еще не известно, «Город солнца» Кампанеллы — это утопия или антиутопия. Тут есть о чем подумать. Но это лишь кстати. И все это вчерашний и позавчерашний день.

Вадим Михайлович сказал, что утопия возникает там, где побеждает свобода. Если так, то я не знаю, что делать с утопиями Томаса Мора и того же Кампанеллы. Можно ли их трактовать в духе победы свободы?

Вадим Межуев:

Истина, красота — это тоже утопия?

Андрей Пелипенко:

Это идеи. А утопия — это не просто провозглашение какой-то идеи, какого-то идеала, это всегда какой-то проект, ориентированный на осуществление. Так вот, сейчас этот, условно говоря, аттрактор засох окончательно.

Вадим Межуев:

Свобода, равенство, справедливость — это все утопия?

Андрей Пелипенко:

Нет, утопия — это, повторяю, проект общественного устройства, сконструированный на основе этих идеалов, которые заменили идею Царства Божьего. Отсюда, однако, вовсе не следует, что любой социальный проект — утопия. Например, у США был проект Града на Холме, отнюдь не утопический. Он имел лишь некоторые черты утопии, но в основе своей был, скорее, реалистическим. И он реально воплотился в жизнь.

Вадим Межуев:

А почему Декларация прав человека и гражданина не есть утопия?

Андрей Пелипенко:

Потому что ее действительно пытаются соблюдать. Точнее, ее навязывают, заставляют соблюдать.

Вадим Межуев:

Вас заставляли жить и при социализме, но от этого он не переставал быть для вас утопией.

Андрей Пелипенко:

Видите ли, меня заставляли соблюдать моральный кодекс строителя коммунизма, который был утопией и который я не соблюдал. А Декларация прав соблюдается, хотя и не везде.

Игорь Клямкин:

То, что утопическое сознание умерло, опровергнуть трудно, но и то, что оно не может воскреснуть, доказать не легче. В таких спорах, как ваш, победитель окончательно определится разве что в финальной точке человеческой истории.

Пока же мы можем доказательно размышлять лишь о том, почему в разных культурах возникают разные типы утопических проектов, и почему одни из них, как проект Просвещения, хотя бы частично воплотились в социальную реальность, а другие, как «русская идея», остаются интеллектуальными упражнениями отдельных мыслителей. И еще о том, почему воплощениям одних проектов (того же проекта европейского Просвещения) уготована сравнительно долгая жизнь, а у других (скажем, у большевистского или нацистского) эти воплощения оказывались исторически ситуативными.

Послушаем Алексея Алексеевича.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

«НАСТОЯЩИЕ РУССКИЕ ЕВРОПЕЙЦЫ ТЕРМИН „РУССКАЯ ИДЕЯ“ НИКОГДА НЕ УПОТРЕБЛЯЛИ, ПРИЧЕМ СОЗНАТЕЛЬНО»

Я задаюсь очень конкретным вопросом: а что стоит во главе угла в тексте, который мы обсуждаем? И отвечаю: во главе угла здесь стоит Россия. Следующий вопрос: кто такой в этом тексте сам автор? Мой ответ: в этом тексте Вадим Михайлович обнаруживает свою европейскую идентичность. И это самое главное, что выступавшие до меня коллеги, к сожалению, не уловили. Он делает очередной шаг в своей серьезной, я бы даже сказал титанической, работе. В очередной раз он доказывает, что Россия имеет шансы стать частью сначала европейской цивилизации, а потом вместе с ней идти к цивилизации универсальной. Но я хочу сразу разграничиться с Вадимом Михайловичем, обозначив точку зрения, которой руководствуюсь сам.

Я тоже убежденный европеист. И тоже считаю, что у нас есть возможность доказать, что мы — часть европейской цивилизации. Однако идея универсальной цивилизации мне не близка. Я полагаю, что существует несколько цивилизаций, но в этом раскладе Россия имеет шансы оказаться с Европой. Вместе с тем я не сторонник их, цивилизаций, противопоставления и противник концепции, согласно которой они обречены на вечную борьбу. Я — сторонник диалога цивилизаций, даже очень разных.

С моей точки зрения, каждая цивилизация борется в первую очередь со своим собственным варварством. На мой взгляд, Европа — это союзник в нашей борьбе с нашим варварством. А любой изоляционизм от нее — союзник нашего варварства. Чем больше в России изоляционизма, тем больше в ней варварства. Поэтому цивилизационное противопоставление России и Европы, звучащее из уст убежденных европеистов (а сегодня такое звучало) воспринимается мной с горечью. Так мы можем перегнуть палку и вообще перекрыть себе дорогу к цивилизации. Для меня «сверхидея» состоит как раз в том, о чем на первом семинаре говорил Михаил Афанасьев: в истории России можно и должно найти козыри, которые позволят нам реализовать здесь полноценную Европу.

Таким образом, мы с Вадимом Михайловичем не во всем совпадаем, но идем параллельными дорогами в одном направлении, соглашаясь в главном: Россия и Европа могут и должны найти возможности формирования некоей цивилизационной общности. Другое дело, что конкретные пути такого поиска, которые выбирает профессор Межуев, всегда почему-то самые сложные и не самые, по моему, перспективные.

Многие годы Вадим Михайлович работал над темой «марксизм против Маркса», стараясь доказать, что Маркс — это выдающийся феномен культурной Европы и что именно в этом качестве он принадлежит и России. Но Марксов социализм как феномен европейской культуры был, мол, опошлен марксистской политизацией и превратился в свое отрицание. А в обсуждаемом докладе Межуев попытался проделать нечто подобное и с феноменом «русской идеи», которая, по его мнению, родилась как элемент культурного диалога с Европой, но тоже была опошлена и превратилась в более позднем политизированном русском самобытничестве в явление антиевропейское. Я, повторяю, не думаю, что этот способ обоснования нашей европейскости посредством искусственного отчленения сущности культурных феноменов от ее проявлений самый лучший, и об этом еще скажу.

Тем не менее в докладе Межуева очень много здравого и точного. Прежде всего, очень плодотворна линия на реабилитацию раннего русского славянофильства 1840–1850-х годов, на его отмыwanie от прилипших к нему и ему чуждых идеологических наростов. Я и сам немало потрудился, чтобы доказать, что такие фигуры, как Иван Аксаков, Александр Кошелев, князь Владимир Черкасский неотлучаемы от русского либерализма, ибо во главу угла ставили (по-своему, разумеется) идею защиты человеческих прав: свободу собственности, совести, мнения и слова. Проблема, однако, в том, что никто из ранних русских славянофилов — бесспорных европейцев и иногда даже либералов — не употреблял понятие «русская идея». Это понятие родилось позже, по другому поводу и в других целях, с целями ранних славянофилов и их европейизмом несовместимых.

Поэтому путь к философскому обоснованию культурно-цивилизационного единства России и Европы посредством апелляции к «русской идее», выбранный профессором Межуевым, исключительно труден и перспективы его не очевидны. Я бы предложил иные историко-философские пути к доказательству этого единства. Правильна мысль Вадима Михайловича о том, что европейские нации друг от друга отличаются и даже могут быть весьма националистичными, однако в культурной подкладке каждой из них лежит одна общеевропейская идея. Но давайте тогда проецировать эту мысль и на Россию, помня о той огромной работе, которая в русской философии и культурологии была уже в данном отношении проведена. Например, Владимиром Васильевичем Вейдле, который столько десятилетий положил на то, чтобы тот же самый тезис обосновать именно применительно к России. Чем дальше, говорил он, она уходит от Европы, тем меньше становится похожа на саму себя. Реализовать «собственную идею» Россия может только в общеевропейском контексте: в Европе она не теряет свою самобытность, а обретает ее.

Хочу вспомнить и другое имя — Георгия Петровича Федотова. Он много писал о том, что Россия — часть Европы и что именно Европа первая нащупала некоторые универсальные цивилизационные решения и формы. Но — и это не менее важно — Федотов писал и о том, что сама наличная, реальная Европа не всегда соответствует заявленной «европейской идее». Более того, согласно ему, были такие периоды в истории России (правда, по историческим меркам весьма мимолетные), когда именно она наилучшим образом выражала «общеевропейскую идею» — идею культурного творчества на основе христианских ценностей. Вспомним слова Георгия Петровича о том, что бывали моменты, когда «Европа жила более полноценной жизнью на берегах Невы, а не Сены, Темзы или Шпрее». Имеются в виду, конечно, периоды, когда власть и общество находились в едином общепросветительском тоне (Федотов вспоминает некоторые периоды правления Петра Великого, Екатерины II и другие).



Игорь Клямкин:

Он имел в виду, что культурная Европа проникала в головы не только русских мыслителей, но и русских правителей?

Алексей Кара-Мурза:

Да, что такое случалось, но нормой не стало. И здесь я хочу сказать о том, что для меня самое главное.

Дело в том, что мы иногда перемешиваем две логики разговора на тему «Россия и Европа». Это, с одной стороны, разговор об идеях европейской культуры, а с другой — разговор о русской власти. Есть пространство культуры, и есть пространство власти, и они, к сожалению, в России находятся, как правило, в жестком конфликте. Они и в Европе, кстати, не всегда совпадают. Абсолютно прав Вадим Михайлович, когда говорит, что не надо путать «идею» и «интерес». Однако главного-то он как раз и не сказал. Не сказал о том, что разговор об идеях — это рассуждения в пространстве культуры, а разговор об интересах — это разговор в логике власти. Культура в России гораздо более европейская, чем власть, — это очевидно.

Так вот, когда мои коллеги — сторонники концепции «локальных цивилизаций», здесь присутствующие, — говорят, что Россия цивилизационно не Европа, они абсолютизируют особенности именно «русской власти», между тем как профессор Межуев, наоборот, абсолютизирует культурное единство России и Европы, уводя на задний план различие властных конструкций. Кстати, что представляло собой «вырождение русского славянофильства», о котором Межуев говорит вслед за В. Соловьевым? Это когда культуроцентричная идея Ивана Аксакова сменилась властецентричной концепцией Николая Данилевского. Ранние славянофилы работали в логике идей и культуры: по их мнению, петровская государственность и петровская бюрократия, пришедшие, между прочим, с Запада, задавили у нас русскую культуру. Они — культуроцентричные люди, и они — антиэтатисты. А что говорили Данилевский, потом Победоносцев, а вслед за ними и другие новейшие самобытники?

Они говорили и говорят о том, что интеллигентская культура (в том числе, по-видимому, и мы с Межуевым как ее носители) подрывает в России какие-то «государственные интересы», государственное мышление, государственные приоритеты. Такие речи — это, конечно, культурная деградация, это полная «переконмутация» всех русских смыслов. Приоритет культуры меняется на приоритет власти и государственности. И что такое русское «евразийство», при этом тоже становится понятным. Это культурное мифотворчество во имя апологии русской власти: не зря же «евразийцы» заявляли, что Чингисхан был русским правителем.

Поэтому когда мы говорим «Россия и Европа», надо объяснять, о чем идет речь, — о европейской культуре или о европейской государственности. В Европе ведь тоже люди разные: там есть не только культурные интеллигенты, но и достаточно жесткие геополитики, которые, конечно, пользуются тем, что русские интеллигенты обожают культурный Запад. Прав был один из поздних славянофилов Владимир Эрн, когда написал свою известную работу «От Канта к Круппу». Он показал, что за разговорами о том, что Кант нам культурно близок, нам могут подsunуть уже не Канта, а Круппа. В Европе тоже есть не только культура, но и государственность со своими особыми интересами.

И, наконец, о наших днях. Помните о заказе Ельцина на формулирование «национальной идеи»? Почему ничего не вышло? Да потому, что идея — это, как правильно отметил Вадим Михайлович, феномен культуры. А ее захотели создать административными средствами.

Игорь Клямкин:

Все-таки в докладе Межуева намечены контуры определенного проекта. Суть его в том, чтобы «русской идеей» в процессе диалога с Европой обогатить западную цивилизацию. С тем, чтобы в итоге получилась цивилизация универсальная. Как вы к этому относитесь?

Алексей Кара-Мурза:

Я так понял докладчика, что России предстоит сначала стать частью европейской цивилизации, а потом уже вместе с Европой строить цивилизацию универсальную. Но я думаю, что интеллектуальная технология, предлагаемая Вадимом Михайловичем для достижения этих благородных целей, — одна из самых неудачных из всех возможных. Не нужна для этого «русская идея». Ни у одного из серьезных отечественных европейцев — даже не либерального толка, а типа Алексея Хомякова или Ивана Кириевского, понятие «русской идеи» не фигурирует. Оно им было не нужно.

Вадим Межуев:

О «русской идее» начал говорить Достоевский...

Алексей Кара-Мурза:

Но если вы и Достоевского сюда подключаете, то я тогда вам не помощник. Потому что Достоевского сюда упаковать — значит угробить сразу европейскую идею как таковую. По отношению к людям, которых вы хотите отмыть, т.е. к ранним славянофилам, «русская идея» вообще не релевантный термин. Они его никогда не употребляли. Употреблять же его начали люди как раз антиевропейского склада.

Вадим Межуев:

«Русская идея» — название лекции Владимира Соловьева, которую он прочитал в Париже. Я бы не назвал его антиевропейцем.

Алексей Кара-Мурза:

Соловьев предлагал русский мессианский проект, призванный соединить нашу православную духовность с универсалистскими принципами римской теократии. Вы же сами об этом написали, обнаружив здесь крен к национализму.

А вообще «русская идея» появляется в России тогда, когда русский имманентный европеизм, который действительно был у ранних славянофилов, уже кончился. И со временем русские европейцы окончательно поняли, что игра с самим этим термином может сослужить им плохую службу. Повторю: настоящие европейцы данный термин не использовали, причем сознательно.

Вадим Межуев:

Это не славянофильский термин, конечно. Однако я ведь и не говорю, что он славянофильский.

Алексей Кара-Мурза:

Но вы же, используя его, хотите на европеизм поработать. А я напоминаю вам, что грамотные европейцы от него отказывались. Я считаю, что отмыть ранних славянофилов надо. Они работали на русский европеизм и могут поработать сегодня. Этот вывод напрашивается и при чтении доклада. Но можно ли отмыть термин «русская идея»? Я не уверен, хотя именно он так важен для автора.

Вадим Межуев:  
Есть европейская идея, и больше никакой нет?

Алексей Кара-Мурза:  
Почему нет? Китайская может быть.

Вадим Межуев:  
Китайская может, а русская нет?

Игорь Клямкин:  
Китайская идея если и есть, то на универсальность, насколько знаю, она пока не претендует. По крайней мере в том смысле, в каком претендуют на нее идеи европейская и русская. Но я хочу напомнить, что, кроме «русской идеи» во всех ее проявлениях, которая так или иначе имела истоком идеи немецких романтиков, была еще в России и просветительская мысль, которую мы вообще отбросили куда-то за ненадобностью. Это наша интеллектуальная традиция или не наша? Или наша только «русская идея»?

Алексей Кара-Мурза:  
Это, безусловно, наша традиция, причем не только интеллектуальная. Бывало, что сама власть генерировала в России просветительские идеи. И это были звездные часы России. А «русская идея» в качестве просветительской идеи модерна у нас не выступала. И европеизм ранних славянофилов просветительским не был, о чем Вадим Михайлович и написал. Но он при этом говорит про какой-то славянофильский альтернативный модерн. Однако при чем тут модерн, я так и не понял.

Игорь Клямкин:  
Я не нахожу у Вадима Михайловича мысли о двух этапах, которую обнаружил у него Алексей Алексеевич, — сначала, мол, в европейскую цивилизацию входим, а потом дополняем ее до универсальности нашими отечественными идеями. Славянофилы, на наследие которых опирается докладчик, искали альтернативу проекту Просвещения, из которого современная европейская цивилизация произросла. Вадим Михайлович ищет ее тоже. И вопрос, по-моему, не в том, называть ли ее «русской идеей», «русским проектом модерна» или как-то еще, а в том, надо ли одновременно искать (и можно ли найти) некую общую альтернативу и состоявшейся европейской цивилизации, и несостоявшейся, по оценке самого Вадима Михайловича, цивилизации российской.

Михаил Афанасьев просит слова.

Михаил Афанасьев:  
«Взлет „русской идеи“ в лице ранних славянофилов и моралиста Достоевского неразрывно связан с европейским консерватизмом»

Сначала — два кратких вводных замечания.

Во-первых, мне не о чем спорить с Межуевым, я согласен с ним почти по каждому тезису, и говорить сейчас буду в режиме уточнений и дополнений, выделяя в докладе наиболее для меня важное. Возможно, оно в чем-то не совпадет с тем, что сам Вадим Михайлович считает главным, и потому сразу оговорю свое право на собственное прочтение им написанного.

Во-вторых, по ходу разговора прозвучало утверждение, что содержание доклада никак не соотносится с нашей реальностью. Более того, сам Вадим Михай-

лович Межуев солидаризовался с той мыслью, что умная «русская идея» мало связана с глупой русской действительностью. Поэтому для него, как я понимаю, очень важно, что именно думал тот или иной живший в России философ, и не очень важно, как интеллектуальная рефлексия этого философа соотносится с социально-историческим контекстом. Для меня же именно это как раз и важно, и потому я буду соотносить «русскую идею» с социальной и политической действительностью.

Хочу выдвинуть и обосновать два тезиса. Тезис первый — своего рода резюме к тексту Вадима Михайловича, вывод, вытекающий из его доклада. Вывод о том, что «русская идея» во всех своих превращениях следовала в общем токе и контексте европейской мысли.

В XIX веке оформились три главных направления этой мысли: либерализм, консерватизм и социализм. Взлет «русской идеи» в лице ранних славянофилов Хомякова, Аксакова и моралиста Достоевского неразрывно связан с европейским консерватизмом. И именно это направление мысли поставило важнейшие для современного человечества проблемы-задачи: ограничение капитализма и потребительского общества, самодисциплина цивилизации, верность природе и традиции, спасение сообщества — миром. Идеи, высказанные по-русски православными мыслителями, можно найти и в католическом социальном учении, например в теории субсидиарности.

Но и в отмеченном в докладе превращении русской идеи всечеловечества в русскую идею цивилизационной обособленности и превосходства тоже нет ничего исключительного — оно совершилось в эпоху нараставшего в мире влияния национализма, а затем и нацизма. Это общая тенденция, олицетворенная в именах Константина Леонтьева, Освальда Шпенглера, Отмара Шпанна, евразийцев. Дальше можно было бы поговорить еще о русском коммунизме и российском неолиберализме, но это уже далеко за рамками обсуждаемого доклада.

Второй мой тезис заключается в том, что мыслители, о которых пишет докладчик, в российском XIX в. воплощали в себе лишь один из потоков более широкого интеллектуального течения. Я предлагаю погрузить «русские идеи» Хомякова, Аксакова, В. Соловьева в контекст идейной жизни России того времени. То есть вернуть их туда, откуда их извлек Вадим Михайлович, — в докладе он рассматривает эти идеи вне контекста, а я хочу обратить внимание именно на контекст. И вот, если посмотреть на указанные «русские идеи» и их авторов в российском общественно-идейном контексте, то, с точки зрения влияния на умы современников, им будет трудно сравниться не только с Герценом, но и, скажем, с Лавровым и Михайловским. Этих людей, т.е. народников, сближало с ранними славянофилами то, что они тоже так или иначе соединяли в своих проектах *традицию с прогрессом*. Таким соединением была озабочена тогда вся мыслящая российская общественность от министров до гимназистов. Исключение составляли только отпетые западники вроде Чаадаева.

Российские либералы ведь сначала тоже почти все были государственниками и народниками. Да и потом, уже отказавшись от народнического наследства, они оставались далекими от манчестерского либерализма. Настоящими западниками в дурном смысле слова были все-таки не русские либералы, а русские марксисты. Они тоже, как и либералы, отказались от народнического наследства и торопили капитализм, но если либералы считали его прогрессивным, то марксисты знали последнее слово науки: капитализм уже не прогрессивен, это живой труп. А что касается славянофильства и народничества, то тут все западники были едины: анахронизм, утопизм, воспевание отсталости. Так и вошло

в учебники, со страниц которых представала какая-то странная публика («интеллигенция»), которая почему-то любила свой народ больше, чем капитализм или классовую борьбу.

Я же предлагаю посмотреть на эту российскую публику, на легион народников, которые не «народовольцы», на земцев, либеральных славянофилов и славянофильствующих либералов в другой концептуальной парадигме. В парадигме, которую я заимствую у Карла Полаanyi. Вы его идеи, конечно, хорошо знаете, но для связности мысли я их кратко изложу.

В первой половине XIX века произошел цивилизационный переворот — рыночная экономика подчинила себе общество. И чтобы все социальные, человеческие связи не превратились окончательно в экономические, т.е. рыночные, человеческой цивилизации нужно воссоздать институты, которые контролировали экономику прежде. Но теперь уже — на новой социально-культурной основе. Отсюда и становится понятной идейная и преобразовательная сила консерватизма. Все великие реформаторы Нового времени — от Вашингтона до Дэн Сяопина — это консерваторы. У Полаanyi есть гениальная мысль о том, что рыночное мышление — главный фактор, который будет затруднять реформирование западного капитализма, а также и модернизацию в домодерных обществах. И, наоборот, недоверие к рынку и капитализму абсолютно необходимо для успешного цивилизационного развития.

Это очень важные идеи, правильность которых подтверждена историей. Так, из недоверия к капитализму и рынку возникло социальное государство. Оно формировалось с двух концов. Сверху его создавал консерватор, продолжатель традиции просвещенного прусского абсолютизма, первый германский канцлер Бисмарк. А снизу его создавали городские коммуны и сельские общины, гильдии, кооперативы, профсоюзы — все то, что Гегель именовал корпорацией или вторым нравственным корнем государства (первый нравственный корень — это семья, а второй — в очень отчужденном гражданском обществе — это как раз корпорация).

Не случайно, что еще до объединенной Бисмарком Германии социальное государство начало формироваться в Дании и других скандинавских странах, где были сильны общины, кооперативы, общественные объединения. А сильны они были в том числе и потому, что в скандинавском общественном сознании имела место глубоко укорененная идеализация общинного строя, скандинавской народной традиции, воспевавшейся в литературе, поэзии, на фольклорных песенных праздниках. Существовала в этих странах и довольно влиятельная идеология «скандинавизма» — прямой аналог нашего славянофильства. Вот из всего этого и выросли у них социальное государство, а потом — общинно-кооперативно-профсоюзный социализм.

Посмотрим теперь сквозь эту концептуальную призму и в этом историческом контексте на русское народничество, развивавшееся от Герцена к Михайловскому и далее к земцам. И тогда сразу обнаружим чрезвычайно важный корпус идей, проектов и дел, с которыми и было связано настоящее общественное развитие в России, не совпадавшее ни с реакционной политикой двух последних Романовых, ни с хищничеством российского капитализма, ни с политикой революционной. Обнаружим земство и кооперативное движение, которые тысячами нитей, идейно и духовно, связаны со славянофильством и народничеством.

Земство — это практический жизненный синтез русской традиции с европейским Просвещением. Посмотрев сквозь концептуальную призму Полаanyi на русские споры о развитии капитализма и судьбах традиционного общинного

строю, мы осознаем, надеюсь, всю примитивность наших представлений о «тупиковой» и «не актуальной» российской традиции. Представлений, которые проявились и сегодня в отторжении того, что написано в докладе Межуева.

Игорь Клямкин:

Спасибо, Михаил Николаевич. Мне близка ваша мысль о соединении идей Просвещения с отечественной традицией. Но у меня большие сомнения относительно того, что образцы такого соединения мы можем найти в «русской идее» славянофилов или в идеях народников. Апелляция к традиции у тех и других была, соединить ее с прогрессом они тоже хотели, но насчет их желания обручить свои проекты с проектом Просвещения я что-то не припоминаю. И в докладе Межуева, кстати, прямо говорится о том, что и у славянофилов, и у народников желания были совсем другие. Что касается не любимого вами Чаадаева, то в его лице мы имеем уникальный пример самокритики русской культуры, который, по-моему, не утратил своей актуальности.

Наталья Евгеньевна, мы готовы вас слушать.

Наталья Тихонова:

«Мы все еще ведем диалог не с реальным Западом, а с Западом в себе»

У меня такое ощущение, что в нашем обсуждении параллельно задействованы два дискурса. С одной стороны, нас интересует история общественной мысли, во многом все крутится вокруг этого. Подчеркиваю: история не общественных наук, а именно общественной мысли. С другой стороны, мы спорим относительно того, какая идеология окажется в выигрыше, если мы будем трактовать «русскую идею» тем или иным образом. Честно скажу, что меня это абсолютно не интересует. Меня интересует реальность, а также то, что я могу из наших рассуждений почерпнуть для более корректной ее интерпретации.

Я с большим удовольствием прочитала доклад Вадима Михайловича и многое нашла в нем для себя полезного. Речь не о том, что я со всем в нем согласна. Речь о том, что в нем схвачены некоторые вещи — они, кстати, сегодня практически не обсуждались, — которые, на мой взгляд, и есть тот неуловимый остаток русской культуры, который не укладывается в модель культуры западной.

Однако прежде чем говорить об этих вещах, обозначу все же свою позицию по некоторым ключевым вопросам, которые в докладе поставлены. В условиях глобализирующегося мира универсальная цивилизация в том смысле, в котором Вадим Михайлович употребляет это понятие, станет, в конечном счете, реальностью. Сомнений на сей счет у меня нет. Что касается универсальной культуры, то о ней в обозримом будущем говорить, по-моему, не приходится. При этом среди всех существующих незападных культур русская культура ближе всех к европейской, к которой и будет тяготеть. Во всяком случае полученные нами в ходе исследований эмпирические данные свидетельствуют именно об этом. В то, что Россия станет очагом какой-то новой альтернативной культуры, я не верю.

К сожалению, по ходу дискуссии я постоянно ловила себя на том, что не понимаю, о какой культуре мы рассуждаем. О той, которая имеется в виду в обсуждаемом докладе, т.е. об определенной философской традиции? О культуре интеллектуального слоя в широком смысле слова? О культуре властных элит? О культуре народа? Бессмысленно говорить обо всех них вместе, это совершенно разные вещи. Я же говорю в данном случае о культуре как о совокупности смыслов, норм, ценностей, определяющих некие поведенческие паттерны и доминирующих в обществе в целом. И в ней, повторяю, отчетливо просматривается европейский вектор.



Вместе с тем Вадим Михайлович прав, как мне кажется, в том, что не укладывается русская культура в русло целесообразности и рациональности. В ней наличествует не сводимое ни к чему рациональному нечто, которое может интерпретироваться как соборность, духовность, общее благо, потребность в чувстве некоей общности, причем общности развивающейся. Это, собственно, и внушает мне оптимизм, потому что если бы девизом нашей культуры было «жить как всегда и как все», то на развитии страны можно было бы поставить крест. Но россиянам нужна большая цель, и именно это в моих глазах может служить основанием для оптимистических прогнозов. Общее благо в нашей культуре — это не просто застывшее единство, это единство в *движении к общей цели*. Потребность в целеполагании — очень важный момент, и очень хорошо, что Вадим Михайлович обратил на него внимание.

Наше обсуждение началось сегодня с вопроса докладчику о том, к какой культуре он сам принадлежит. Конечно, доклад написан западником. Но западником, выросшим в русской культуре. Поэтому он, с одной стороны, апеллирует к логике, а с другой — понимает, что в рамках русской культуры к логике апеллировать бесполезно, тут можно апеллировать к вере, к ценностям, но не к логике. Поэтому мы не обнаруживаем в докладе позитивистского подхода, которого здесь не может и не должно быть: он не вписывается в российскую систему культурных координат. Но видно, повторяю, и то, что текст написан западником, и такое столкновение двух культур в одном человеке для нас очень характерно.

А это, в свою очередь, означает, что прежде чем говорить о диалоге с Западом, надо разобраться с собой. Ведь мы, как правило, на самом деле все еще ведем диалог не с реальным Западом, мы ведем диалог с *Западом в себе*. Отсюда и наши внутренние конфликты. При этом реальный Запад уже очень далеко ушел от того, в веберовском понимании, идеального типа Запада, который мы используем для сравнения с Россией в своих дискуссиях.

Игорь Клямкин:

Насчет диалога с внутренним Западом — интересное, на мой взгляд, замечание...

Наталья Тихонова:

И текст Вадима Михайловича в данном отношении показателен. Впрочем, сам он, не исключая, со мной и не согласится.

Очень важная, по-моему, вещь подмечена в докладе относительно советской истории, помогающая лучше понять и сегодняшний день. Конечно, советский период никакого отношения не имеет к западной культуре, если считать марксизм проявлением западной культуры. То, что у нас было, — это не реализация марксистского проекта, а материализация некоей *крестьянской мечты* и одновременно усвоение неких стандартов западной цивилизации, ее индустриальной стадии. Но — отнюдь не западной культуры. Мне, как и Вадиму Михайловичу, представляется методологически продуктивным различать цивилизацию и культуру. Это, как я уже говорила, открывает хорошие возможности для понимания и советской истории, и нынешнего положения вещей.

Что происходило в нашей советской истории? Изгнали церковь, оставив идею соборности, народной общности, оставив идею общего блага, т.е. сохранив некие прежние смыслы как основу культуры. Варварство, тоталитаризм и все прочее — это все нормально монтируется с этими идеями и смыслами в нашей общинной в своей сути культуре. Стенка на стенку — без этого праздник

не праздник. Ценность человеческой жизни нулевая. И потому то, что мы обычно объявляем ошибками и преступлениями советского этапа, — для населения вовсе не ошибки и не преступления. Оно помнит, что в то время на место религии и веры в Царство Божье подставили идеологию, фактически воспроизводящую те же самые ценности — Царство Божье, именовавшееся, вслед за Марксом, коммунизмом, но с коммунизмом в понимании Маркса имевшим очень мало общего. Однако такое несоответствие мало кого волновало, так как с русской культурой нечто общее у этого мировосприятия было.

Так что советский период все еще значим для народа, и охаивать его сейчас бесполезно. К тому же если вдруг народ у нас действительно поверит, что все, что было в советское время, — это очень плохо, то он вообще останется без ничего в смысле идеологии и веры в какие-то идеалы. Предлагаемые церковью смыслы им не принимаются — у нас господствует *суеверие*, а не вера. Псевдокоммунистическую идеологию из обращения изъяли, но никакой альтернативы ей, кроме Золотого Тельца, не предложили. Системы новых смыслов и ценностей нет, а то, что кажется порой новым, таковым не является.

Скажем, свобода — она ведь всегда была ценностью для нашего народа, только понималась при этом не так, как в западной культуре, не в контексте демократии, а как вольность. И такое ее восприятие сохраняется до сих пор. Правда, в последние годы у нас стало распространяться и западное понимание свободы, что, в частности, и позволяет мне говорить об общем европейском векторе развития российской культуры. Но такое понимание распространяется пока очень медленно.

Говоря о специфике этой культуры, я не думаю, что специфику эту правомерно сводить к «русской идее». В нашей обыденной жизни всегда очень четко различается, кто есть «наш человек», и кто — «не наш человек». Вот по этой линии — «наш» и «не наш» — и проходит культурное размежевание. Предполагается, что с «нашим» вы одинаково понимаете, что такое хорошо и что плохо. Что вы с ним более или менее одинаковым правилам следуете в своем поведении, и можете представить, на что можно рассчитывать, имея с ним дело. Но само наличие этой линии характеризует и культуру в целом. Такая культура, помимо идеи, включает в себя смыслы, нормы, ценности. То, о чем я уже говорила.

В докладе много внимания уделяется морали и праву. Но мораль, когда изпод нее вынута идеология, в условиях существования культуры нашего типа теряет всякий смысл. Неважно, откуда эта мораль произрастает: из религиозного сознания и проистекающей из него идеологии, из идеологии коммунистической или какой-то другой. Важно, чтобы было само такое основание, лежащее в основе морали. Если же оно исчезает, то исчезает и мораль. Если нет представления о некоем высшем благе, за всем сущим стоящем, то «хорошо» и «плохо» обесмысливается, и наступает всеобщий этический релятивизм. Это неизбежно, и именно это мы сейчас и наблюдаем.

И право тоже летит в тартарары, если нет главного, о чем в докладе очень хорошо, на мой взгляд, говорится, — если нет гражданского общества. А его и не может быть, когда население живет само по себе и не хочет ничего общего иметь с властью. Это два параллельных мира. Власть у нас — *отрицаемая ценность*. И какое же может быть гражданское общество или представительство своих интересов во власти, если она — в любой ее форме — отрицаемая ценность? Гражданское общество в России было, есть и будет имитацией даже в тех его элементах, которые возникают, потому что для его успешного становления надо, чтобы совершился некий идеологический переворот. А у нас, наоборот, сегодня все интеллектуалы считают, что уход от идеологии — чуть ли не априорное благо.

Игорь Клямкин:

Насколько помню, на первом семинаре вы тоже выступали в этом же духе...

Наталья Тихонова:

Я выступала против смешивания идеологического подхода с научным анализом реальности. Это разные задачи, и их надо различать.

Хочу отреагировать и на тезис докладчика относительно привнесения «русской идеи» как некоего ценностного начала, которое превыше экономической рациональности, в формирующуюся универсальную культуру. Я пока, в отличие от Вадима Михайловича, оснований для этого не вижу. Чтобы такое привнесение стало реальным, нужны соответствующие субъекты. Это главное. А у нас интеллигенция, которая традиционно выполняла функцию выдвижения и трансляции идей, фактически исчезла как социальная группа. Ее место заняли появившиеся профессионалы и полупрофессионалы. Наши встречи на семинаре приятны тем, что мы ощущаем себя немногими еще оставшимися представителями интеллигенции. Но в социологическом смысле этой группы больше не существует.

Традиционной для русской интеллигенции было умонастроение, очень правильно опять-таки схваченное в докладе, что спастись можно только вместе. Отсюда — идея ответственности перед народом. И отсюда же — идея просветительства. Но это было давно. Сейчас же у нас декларируется не идея ответственности интеллигенции перед народом, а идея, что народ у нас «не тот», к демократии и прочим достижениям цивилизации не восприимчивый. Это полная инверсия во взаимоотношениях «образованного сословия» с народом. Какое уж тут «спастись только вместе»!

Люди, декларирующие приверженность «русской идее», в России, конечно, есть и сейчас. Но они почему-то все время тяготеют к власти. К славянофильской традиции, о которой пишет Вадим Михайлович, они, на мой взгляд, не имеют никакого отношения. К тому же «русскую идею» они, в отличие от Вадима Михайловича, понимают в антизападническом смысле. Это, скорее всего, связано сегодня с неприятием той реальной роли, которую Россия может играть в глобализирующемся мире, с пониманием ее *неконкурентоспособности* в нем, о чем я в своих предыдущих выступлениях на семинаре уже говорила. Таков реальный контекст, который необходимо иметь в виду, обсуждая наметченную в докладе перспективу движения России и Запада в направлении некоей универсальной культуры.

Игорь Клямкин:

Вадим Михайлович написал о движении к универсальной цивилизации...

Наталья Тихонова:

Насколько я поняла, речь идет у него и о взаимовлиянии в этом движении различных культур. И тут надо учитывать две вещи: во-первых, возможности утверждения в России свободы и демократии, а во-вторых, ее, России, возможности для ведения диалога с Западом.

Для утверждения демократии нужно отсутствующее у нас гражданское общество. Вместе с тем ценность свободы в России исключительно велика, но наполнение ее тем содержанием, которое характерно для западной культуры, происходит, как я уже говорила, очень медленно. В этой культуре, и здесь я согласна с Марксом, свобода понимается, прежде всего, как свобода выбора в за-

данных внешними ограничениями рамках. Если есть свобода выбора в значимых для нас вопросах, то мы воспринимаем себя живущими в свободном обществе. Если же у нас ее нет, то нам тогда не важно, какая в стране модель государственного устройства — с конкурентными выборами или с их имитацией. Если ты, не дай бог, родился в нищем селе, то в условиях существующих в обществе жестких структурных ограничений ты никуда из него не выберешься. И о какой свободе можно в таком случае говорить, если понимать ее как свободу от внешних ограничений, которые вместо тебя определяют твою жизнь и твою судьбу?

Мы выросли в советское время, и нам кажется, что главное поле борьбы — это идеологическая борьба за идеалы демократии. Но для будущего России и ее сближения с Европой куда большее значение имеет сейчас то, что происходит, например, в дискуссии о Трудовом кодексе. Потому что если Михаил Прохоров и РСПП вносят законодательную инициативу о введении 60-часовой рабочей недели с перезаключением трудовых контрактов каждые полгода, то они тем самым действительно предлагают нам идти в Европу. Но — в Европу *двухсотлетней давности*, в которой, кстати, не было еще ни всеобщего избирательного права, ни, соответственно, современной демократии.

Однако это предложение не встречает у наших интеллектуалов сопротивления. Против него выступают только профсоюзники и, довольно робко и застенчиво, журналисты. В интеллектуальных же элитах не прозвучало ни одного голоса, который квалифицировал бы такие предложения, возвращающие нас на 200 лет назад, как находящиеся за гранью приличий. Но должны же и у интеллектуалов существовать какие-то нормы приличий! И об этих нормах должны напоминать обществу и властям, прежде всего, именно они.

Что касается диалога с Западом, то, как я уже сказала, мы ведем его сами с собой, т.е. с Западом в себе. Европа же, по-моему, диалог о культуре вести с нами вообще не стремится — у нее своих проблем с культурой полно, связанных в том числе с размыванием основ этой культуры из-за массовой миграции. Я согласна с докладчиком в том, что в самой Европе развивается, переходя уже в фазу кризиса, противоречие между цивилизацией и культурой. И это, безусловно, может сказаться на перспективах нашего диалога с Западом. Здесь вполне может сработать пресловутая диалектика. В конечном счете мы сблизимся в культурном отношении с Европой, но при этом будем идти своим путем к идеальной, уже исчезающей Европе, а она будет своим путем от себя прежней уходить. Но свидетелями такого сближения станут уже следующие поколения.

Игорь Клямкин:

Спасибо, Наталья Евгеньевна. Ваше выступление убедительно, по-моему, свидетельствует о том, что содержательный междисциплинарный диалог вполне возможен. То, что философ Вадим Межуев написал об элитарном сознании позапрошлого века, вы обнаружили в современном сознании массовом. Правда, хотелось бы побольше узнать о том, каким конкретным смыслом наполняется в этом сознании потребность в «общей цели», учитывая в том числе и отмеченное вами культурное размежевание по линии «наши — не наши». Равно как и о том, каким образом такая потребность соотносится с той атомизацией российского социума, о которой в ходе наших дискуссий говорил Эмиль Паин. Да и относительно соотносительности морали и права с идеологией мне лично тоже не все понятно. Надо бы все это обсудить, но такой возможности у нас нет.

Теперь — Эмиль Абрамович.

Эмиль Паин:

«РАСПРОСТРАНЕННОЕ МНЕНИЕ О БЕЗДУХОВНОСТИ ЗАПАДА НИЧЕМ НЕ ПОДТВЕРЖДАЕТСЯ»

Я внимательно прочитал доклад и даже написал текст своего выступления. Поэтому я прошу вас, Вадим Михайлович, меня выслушать, а потом уж, если захотите, поспорить.

На мой взгляд, ваш доклад состоит из трех частей. Первая среди них, для вас главная, это история философских дискуссий по поводу «русской идеи». В данном отношении я, в отличие от Алексея Кара-Мурзы, полемизировать с вами не могу, а могу, как ученик, лишь благодарить просвещенного и опытного преподавателя, который написал текст, представляющий для меня большой интерес. Особенно мне запомнилась фраза о том, что вопрос о будущем обсуждался в России на уровне не понимания, а веры. Если использовать эти слова для характеристики дискуссий на нашем семинаре, то можно сказать, что они ведутся между пониманием и верой.

Но в докладе есть и две другие части. Одна из них посвящена гипотезе об иерархии культурных общностей — цивилизаций и наций. Другая — оценкам западной культуры. И я хочу сказать, что ваши выводы по этим двум аспектам отчасти мне не понятны, а отчасти вызывают возражения.

Вот, скажем, вы пишете: «Можно спорить о том, в чем состоит эта (национальная. — Э.П.) идея, но она, несомненно, присутствует любой нации, коль скоро она вместе с другими нациями входит в общую для них цивилизацию». Прежде всего мне не понятно, в каком смысле вы употребляете понятие «нация». Это этническая нация или политическая? Далее, возможна ли нация в имперском государстве? И, наконец, возможна ли единая национальная идея в империи?

Могу предположить, что, поскольку вы говорите о стране в целом, то, скорее всего, подразумеваете под нацией политическую нацию. Но если так, то возникает вопрос: а когда это Россия была политической нацией? Она всегда была империей, а в империи маловероятна единая национальная идея. У финнов, поляков, кавказцев, русских были разные национальные идеи.

Не все ясно мне и с вашим толкованием понятия «цивилизация». В докладе оно используется в трех разных смыслах: то в стадильном («дикость-варварство-цивилизация»), то как локальное сообщество (совокупность наций-кубиков составляет некую локальную цивилизацию), то в том смысле, что «цивилизация — это „тело“ культуры, тогда как культура — „душа“ цивилизации». Фраза красивая, но опять-таки непонятная. Из какого материала соткано «тело», если не из культуры?

Следующий мой вопрос: всегда ли нации причисляют себя к какой-то наднациональной общности? Известно ведь, что у многих народов наднациональная идентификация очень слаба. Скажем, у евреев долгое время преобладала исключительно этническая идентификация, а все остальные жители планеты, будь-то европейцы или жители Азии либо Африки, были для них просто «гои» («чужие»). У религиозных евреев эта замкнутая религиозно-этническая идентичность сохраняется и ныне.

Не можем мы игнорировать и то, что наднациональная идентификация у многих народов менялась. К какой цивилизации принадлежали немцы в период, когда они не считали себя частью Европы, с которой сейчас себя идентифицируют? То же самое могу спросить и об испанцах, еще в начале XX века к европейцам себя не причислявших («за Пиринеями Европа кончается»). Некоторые народы многократно меняли свою идентичность по мере смены религий, подданства, языка и даже самоназвания. А к какой наднациональной цивилизации причисляют себя китайцы?

Вадим Межуев:

Они не нация?

Эмиль Паин:

В этническом отношении они безусловно нация, и многочисленные исследования показывают, что большинство китайцев считает свою этническую нацию конечной и самодостаточной цивилизацией. А принадлежность к континенту «Азия» для них несущественна, да и их конфуцианство тоже национальное. Я это все к тому, что вопрос о сущности и происхождении такого феномена, как локальная цивилизация, требует прояснений. Каким образом формируется цивилизация, из чего вырастает? На мой взгляд, то, что ныне называют локальными цивилизациями, — это совокупность разных явлений с разным же происхождением.

Скажем, Вадим Михайлович на наших семинарах все время подчеркивает, что Европа как цивилизация выросла из античной культуры. Но почему в таком случае Средиземноморье, где эта античность зародилась и расцвела, сегодня в наименьшей мере идентифицируется нами с Европой?

Вадим Межуев:

Простите, для вас Европа — это география?

Эмиль Паин:

Для меня, как и для вас, Европа — это особая культура со специфической системой ценностей. Но если европейские ценности выросли из античной культуры, то, казалось бы, резонно ожидать наибольшую их концентрацию в местах их первичного бытования, т.е. в Европе средиземноморской. Между тем все кросс-культурные исследования свидетельствуют о другом. Самыми европейскими по культуре оказываются народы Северной Европы, включая финнов, которые во времена Римской империи жили на Алтае и исторически лишь сравнительно недавно подключились к европейской цивилизации.

Вадим Межуев:

И германцы, всякие варварские племена, которые не были никогда европейцами, завоевали Рим и стали европейцами...

Эмиль Паин:

Правильно. Освоились, включились...

Вадим Межуев:

Не совсем.

Эмиль Паин:

Не будем погружаться в детали и нюансы. Я хотел сказать, что ваша гипотеза, согласно которой всякая нация есть часть некой локальной цивилизации, по отношению к которой она формирует свою национальную идею, — что эта гипотеза требует дополнительных доказательств. И еще больше доказательств нужно для подтверждения правомерности мысли о том, что именно по такой схеме формировалась национальная идея России. Поскольку она, Россия, нацией никогда не была.

Есть в докладе и другие положения, представляющиеся мне спорными. Докладчик утверждает, например, что «никто не станет отрицать наличия у нее (России. — Э.П.) национальных интересов — даже самые ярые противники национализма». Насчет «никто» сомневаюсь уже потому, что я лично наличие у *страны* неких объективных национальных интересов как раз отрицаю. Такие



интересы могут быть не у страны, а у общества, да и то не любого. Они могут быть лишь у того общества, в котором существуют механизмы выработки национального консенсуса на основе «повседневного плебисцита» (по Э. Ренану) относительно жизненно важных вопросов. И, прежде всего, тех, которые касаются выбора той или иной модели социально-политического устройства, а также союза со странами, которые те или иные модели демонстрируют. В России же нет ни такого консенсуса, ни механизма его достижения, а поэтому интересы разных социальных и этнических групп в ней резко поляризованы. Одни политические силы считают Россию заблудшей частью западного мира, в который она должна вернуться, другие — лидером стран Востока, противостоящего Западу, третьи — особой цивилизацией...

И, наконец, скажу, в чем-то солидаризируясь с Игорем Яковенко, о главном моем несогласии с Вадимом Михайловичем. Оно связано с противопоставлением им духовной России бездуховному Западу. Автор пишет — цитирую — о присутствии западному обществу «тенденции к обездуховлению и обезличиванию жизни, к ее предельной рационализации, приведшей к победе прагматического и утилитарного начала над идеальными побуждениями и целями человеческой жизни, к переносу центра тяжести из духовной в материальную сферу». Это весьма пространное мнение, но оно ничем не подтверждается.

Уже первые сравнительные исследования Р. Инглхарта, подтвержденные потом другими исследованиями (например, И. Шварца), показали: как раз в слабо развитых странах духовности много меньше, чем в странах высокоразвитых. У первых преобладающими являются ценности выживания (survival values), безопасности, самосохранения, тогда как у вторых преобладают ценности самовыражения (self-expression values). По результатам анализа данных Р. Инглхарта за два последних десятилетия XX века, доля тех, кто постоянно думает о смысле и цели жизни, заметно увеличилась в подавляющем большинстве развитых демократий. В наибольшей мере такой рост проявился: в Германии (+12%), Италии (+12%), Австралии (+10%), Нидерландах (+10%). Между тем в странах, вступивших на путь индустриальной модернизации и динамично развивающихся, доля указанных категорий респондентов, напротив, упала: Бразилия (–7%), Индия (–5%), Чили (–4%). Здесь же происходит медленный, но заметный процесс секуляризации жизни, тогда как у обществ, перешедших к постмодерну, возобновляется интерес к религии, хотя часто и не в традиционных ее формах.

Отсюда мой вывод: образ прагматика Штольца — это образ героя начального этапа модернизации, тогда как образы Альберта Швейцера, филантропических обществ, движения «Врачи без границ» — ее поздний этап. И скажите мне на милость, в каких частях мира сегодня выше всего оценивается труд писателя, художника, ученого, учителя? Неужели в духовной России?

Вадим Межуев:

Запад никогда не был бы Западом, если бы хвалил себя так, как вы его хвалите...

Эмиль Паин:

Я спорю с конкретной фразой о бездуховности западного общества. Она написана черным по белому, и если есть другие ее трактовки, от моей отличающиеся, то я готов их выслушать. В заключение хочу заметить, что все мои замечания касаются неких боковых, вспомогательных и, на мой взгляд, не обязательных сюжетов обсуждаемого доклада. Против содержания его основной части, относящейся к истории русской философской мысли, у меня возражений нет.

Игорь Клямкин:

Ваше, Эмиль Абрамович, выступление тоже можно считать образцовым в формате междисциплинарной дискуссии. Вы вычленили в докладе Межуева то, что имеет отношение к вашей специализации, и очень удачно, по-моему, это проблематизировали.

Что касается бездуховности Запада, то давайте и в самом деле не забывать старую истину, согласно которой все познается в сравнении. Запад первым решал проблему окультурирования массового урбанизированного общества. Он не считает, что решил ее, в этом отношении он самокритичен, о чем свидетельствует и приведенный Вадимом Михайловичем список ученых трудов. Но одно дело — критика изнутри, и совсем другое — критика, идущая из стран, где названная мной проблема решается или хуже, чем на Западе, или она еще вообще не дала о себе знать.

Случай со славянофильской «русской идеей», выдвинутой в крестьянской России XIX в., по-моему, как раз из этого второго ряда. Что же означает в таком случае ее актуализация? Попытку найти решение проблемы или обойти ее стороной?

Слово — Алексею Платоновичу Давыдову.

АЛЕКСЕЙ ДАВЫДОВ:

«РЕЛИГИОЗНАЯ „РУССКАЯ ИДЕЯ“ — ИДЕЯ ВЕТХОЗАВЕТНАЯ, А НЕ НОВОЗАВЕТНАЯ»

Какое-то время после распада СССР мне казалось, что разговор о «русской идее» — интеллектуальном продукте славянофилов XIX в. и их последователей — утратил смысл. Потому что, думал я, вместе с Советским Союзом распалось и имперское мышление российской интеллигенции. Но потом выяснилось, что имперские ценности по-прежнему в нас. И, соответственно, «русская идея», этими ценностями подпитываемая, тоже в нас. Значит, разговор о ней все еще нужен. Об этом лишний раз свидетельствует и оригинальная актуализация «русской идеи» в докладе Вадима Межуева.

Вадима Михайловича в этой славянофильской идее привлекает то, что «абстрактному и безличному разуму с его формальными предписаниями» она противопоставляет нечто более высокое, а именно «сверхличную божественную мудрость, открывающуюся человеку в личном опыте его религиозной веры, в данном ему свыше откровении». Я, скажу сразу, категорически против таких антитез. Но важнее все же выводы, которые, по мнению докладчика, отсюда проистекают.

Он пишет: «Не в Европу надо стремиться России и не противопоставлять себя ей, а в цивилизацию, которая базируется на общих с Европой и, возможно, и для всего человечества, основаниях. Не французами, англичанами или американцами должны стать русские, а теми, кто, оставаясь самими собой, могут жить вместе со всем цивилизованным человечеством, говорить на общем и понятном для них всех языке». Что же это за язык? И на каких «общих основаниях» должна возводиться эта универсальная цивилизация?

Возвращаясь к спору между просветителями и романтиками в Европе и западниками и славянофилами в России, Вадим Михайлович спрашивает: «Разум или дух? Какое из этих начал более универсально?». И выбирает «дух», общую для России и Европы христианскую духовность. На этом культурном основании и предлагается строить будущую мировую цивилизацию. То есть строить ее, поставив во главу угла спасение души, жизнь не «по разуму», а «по совести».

Но, господа, Европа-то давно от этого спора ушла. И нам, по-моему, тоже не надо бы возвращаться к древней неснимаемой антиномии «разум — дух», возрождая предмет полемики между западниками и славянофилами на уровне

фундаментальных ценностей. Потому что спор этот историей уже решен. И дилемма «спасаться или развиваться», которая, если отбросить шелуху слов, просвечивает сквозь саму постановку вопроса о «русской идее», решена тоже.

Антиномия «разум — дух», выступающая основанием в анализе смыслов божественного и человеческого, была частично снята в философии Нового времени в представлениях о божественной субстанции как сущности, единой для природы и человека. Мерой сущности стала способность человека мыслить. Возник вопрос о сущности существования, и появилось «я» рациональное как способ приближения к ответу на этот вопрос. Рациональное стало мерой духовного, потому что стало способом познания божественной субстанции. Способность к *ratio* выступила против хаоса мира, что соответствовало плану Творца.

Пришло понимание: чем эффективнее и, соответственно, богаче человек, тем ближе он к Богу, тем выше полнота его бытия и больше шансов на спасение. Способ анализа реальности и способ веры начали стремиться к тождеству, формируя зачатки новой культуры. Через представление о духовности *ratio*, пользы, деловой эффективности и прибыльности человек разумный, становясь субъектом развития, начал в какой-то мере преодолевать неснимаемость противоречия между полюсами в антиномии «разум — дух».

Второй шаг сделал экзистенциализм, отказавшийся рассматривать сущность бытия (существования) как основание мышления и воспринявший как основание само бытие. Мерой сущности стало существование. Появилось «я» экзистенциальное, и из смысла хайдеггеровского вот-бытия (*Dasein*) возник вопрос «кто я?». Субъектом развития становится личность, не принимающая хаос мира не только рационально, но и эмоционально/духовно, что соответствует планам Творца. Через свою цельность личность воспринимает мысль о «смерти Бога» как мысль о кризисе культуры. Возникает представление о человеке верующем, хотя не обязательно религиозном, пытающемся вырваться за рамки наличной культуры (Кьеркегор, Хайдеггер, Бахтин).

Самопознание единичного (в данном случае, самопознание «я») усложняется. Но оно по-прежнему невозможно без познания всеобщего (в данном случае, познания Бога). Полнота бытия возникает теперь не только из *ratio* личности, но из всей ее противоречивой цельности. Личность как субъект развития/спасения стала преодолевать антиномию «разум — дух» на основе представления о цельности человеческого, противостоящего миру.

Третий шаг сделал постмодернизм, окончательно отказавшийся видеть в вертикальном представлении о сущности какое-либо основание культуры и перешедший к ризоматическому, «безосновательному» мышлению (Гваттари, Деррида).

Игорь Клямкин:

Что вы имеете в виду под «вертикальным представлением»? Довольно экзотическая, по-моему, языковая конструкция...

Алексей Давыдов:

Конструкция, соглашусь, не самая удачная. Я к этому еще собираюсь вернуться, а пока лишь скажу, что речь идет о таком представлении, в котором между Богом, всемогущим и непостижимым, и человеком, которому предписано испытывать страх перед этим всемогущим и этой непостижимостью, — непроходимая пропасть. Она заполняется обожествленной вертикалью трансляторов страха — церковью и государством. Эту вертикаль и выдавливала поэтапно из мышления европейская культура. Так вот, вопрос «кто я?» постмодернистская

личность стала осмысливать «горизонтально», превратив «я» в новое всеобщее, интерпретируемое через новое многообразие разумного/духовного. В постановке этого вопроса полнота бытия достигается посредством перехода от задачи автономизации личности от мира к *глобализации личностного*.

Глобализация этого типа еще больше минимизирует хаос в мире, что соответствует планам Творца. Смысл личности в элитарном и — все более — в массовом сознании формируется как новое основание мировой цивилизации. Познание/вера личности окончательно очищается от посредников: религии, церкви, государства. Личность не озабочена поиском общих церковно-духовных корней — вера становится ее абсолютно частным делом. В доведении до конца персонификации способа познания/способа веры — залог появления на земле универсальной цивилизации личности.

Игорь Клямкин:

Андрей Пелипенко в своих выступлениях представлял нам иной, чем у вас, взгляд на постмодернизм. Андрей Анатольевич видит в нем проявление финального кризиса западной цивилизации.

Алексей Давыдов:

А я вижу в этом ее движение к обретению нового качества.

Игорь Клямкин:

Вадим Межуев, насколько понимаю, тоже с вами не согласится. Ведь и он считает, что без возвращения к идее христианской духовности Западу не выжить, а потому «русская идея» могла бы быть полезна не только нам, но и ему.

Алексей Давыдов:

Я не намеревался уходить от этого вопроса. Итак, правы ли славянофилы и Межуев в том, что не инновационное мышление формирующейся личности, а следование текстам и духу Библии способно объединить нас с Европой? Объединить, чтобы вместе с ней спастись в обретенной «духовности»? В поисках ответа полезно, по-моему, обратиться к самой Библии.

Основание мышления в Ветхом Завете формировалось задачей, выраженной в словах «возлюби Бога своего». Основание мышления в Новом Завете формировалось двойной задачей: первой — «возлюби Бога своего» и второй — «возлюби человека», равнозначной первой. Иисус неоднократно подчеркивал значимость этой равнозначности. Что изменилось? Изменилось очень многое, причем кардинально.

Во-первых, раздвоилось — на божественное и человеческое — основание бытия. Во-вторых, божественное раскрылось, чтобы принять в себя человеческое; родился принцип, нацеленный на гуманизацию основания мышления. В-третьих, через это раздвоение была поставлена задача синтеза божественного (всеобщего) и человеческого (единичного) в способности человека к рефлексии, к раздвоению-соединению в третьем, богочеловеческом смысле, к рефлексии в поиске синтетической середины (особенного). В этом утверждении права рефлексировать по поводу смыслов божественного и человеческого — исток формирования принципа развития.

В результате ветхозаветная оппозиция «разум — дух» и ее церковные интерпретации («закон — любовь», «разум — вера», «разум — любовь») в мышлении Иисуса перестали быть основанием анализа смыслов божественного и человеческого. В эпицентре новозаветного мышления, а затем европейской культуры, о которой

я говорил, оказалась другая оппозиция: «традиция — инновация». Оппозиция, необходимо включающая в себя и «разум», и «дух», и «закон», и «любовь», и «божественное», и «человеческое». Но все это лишь как средства развития личности.

А «русская идея» как раз ветхозаветна, хотя и выдает себя за новозаветную. Ссылаясь на славянофилов, Соловьева, Бердяева, Вадим Михайлович пишет, что нравственной может быть только «совместная жизнь людей, организованная по принципу Церкви. Церковь намного ближе к идеалу нравственно свободной жизни, чем любая Конституция». Потому что именно в ней, в Церкви, заключено якобы «вселенское, общечеловеческое начало». Но эта «русская идея», на мой взгляд, не несла и не несет в себе общечеловеческого объединяющего начала. Потому что она апеллирует к устаревшему представлению о божественном Боге, характерном для России, но не характерном для Европы.

Россия веками опирается на ветхозаветные ценности: Бога-отца, оторванного от человека; авторитарность верховной власти и соборность народа, подавляющие права личности; статус Иисуса как начальника РПЦ. А Европа все более опирается на ценности, вышедшие из Нового Завета. Опирается на Иисуса-бого-человека, который является членом Святой Троицы (*omniscia*), который несет человеческое в своей божественности и из богочеловеческой природы которого исходит Святой Дух (*filioque*). Опирается на акт веры, который сам по себе (*sola fide*) спасает душу верующего и обеспечивает ей бессмертие уже при жизни человека. Наконец, на самого верующего человека, который через свою способность верить и нести Слово Божье сам становится Церковью.

«Духовность», противостоящая «разуму», не способна объединить нас с Европой. Потому что не можем мы ни убавить у европейцев их «презренной эмпирики», ни добавить им нашей «высокой духовности». Основания европейской культуры за 2000 лет изменились, а основания православной культуры — нет. Европейское новозаветно-гуманистическое христианство уже давно и с каждым столетием все более оправдывает социальную динамику, а ветхозаветное православие — социальную статику. Прикрываясь новозаветностью, Россия все еще в Ветхом Завете. Русская интеллигенция новозаветного Иисуса не приняла. Она не хочет развивать в себе человеческое, свободное от религии, она хочет спастись с помощью религии. Иисус для нее лишь еще одно название потустороннего Яхве — хозяина Царства Небесного.

Зачем божественное в Новом Завете сошло с небес? Зачем Бог через Иисуса стал нести человеческое в своем божественном? Зачем в Иисусе изменился тип духовности? Зачем в Новом Завете и затем в Европе изменилось представление о всеобщем? Откуда появился в христианстве вопрос о праве личности на интерпретацию смысла божественного и на индивидуальный поиск Бога?

Этих вопросов русская интеллигенция, погружившаяся в мистику соборности, до сих пор не слышит. Поэтому не мог увенчаться удачей проект В. Соловьева относительно объединения православной и католической церквей. Поэтому не получили позитивного отклика в Европе ни идея всемирной церкви Н. Бердяева, ни «русская идея». И вот вместо того, чтобы осваивать новозаветность, мы предлагаем Европе и России устройство жизни по модели Церкви. Но что такое организованная (общинная, церковная, партийная) духовность в российском исполнении, мы знаем и из Ветхого Завета, и из русской религиозной философии, и из «Краткого курса истории ВКП(б)». Как знаем и о том, что путь к такой духовности/свободе лежит через грандиозную ложь, миллионы трупов и разорение России.

Время сегодня не славянофильствует. Поэтому в анализе человеческого не нужна ветхозаветная, церковная оппозиция «разум — дух», нужна новозаветно-

гуманистическая оппозиция «традиция — инновация». Через нее надо искать ту меру свободы, которая спасет нас от новой лжи. Нам надо постоянно повышать свою способность и к ratio, и к духовности. Опираясь на принцип личности как на новое основание своей культуры, надо бросить вызов себе соборно-авторитарному, себе церковно-духовному. Надо начинать осваивать социальный смысл «я» и для повседневности, и по отношению к вечности и в нем искать свое бессмертие. В этом поиске — значение Иисуса для России.

Спасаться вместе? Конечно, молиться о спасении могут все. Но произнести Иисусово «я победил мир!», пушкинское «я памятник воздвиг себе нерукотворный» или тургеневское «хочу истины, а не спасения!» дано не каждому. Иисус противостоял миру один. Проповедовал один. Молился в Гефсиманском саду один. Шел на Голгофу один. И на кресте висел один...

Вот из этого спасающего одиночества и рождается сегодня новый мир.

Игорь Клямкин:

«Пора бы уже, по-моему, завершить историю бесконечной провинциальной критики формальной законности и интеллектуального наследия европейского Просвещения с точки зрения морали и духовности»

Спасибо, Алексей Платонович. Мне кажется важным, что вы представили нам свое мнение об особенностях русского религиозного сознания, о его инерционной ветхозаветности. Это важно, потому что «русская идея» в докладе Вадима Михайловича представлена именно как религиозная. Надеюсь, он не оставит ваши соображения без внимания.

Свое же выступление я хочу начать с напоминания о том, о чем говорил, открывая сегодняшнюю дискуссию. Я имею в виду место доклада Межуева в общей тематике нашего семинара. Семинар этот ориентирован, во-первых, на анализ современной культуры. Культура включает в себя и интеллектуальную составляющую, т.е. определенные интеллектуальные традиции, об одной из которых написал докладчик. Во-вторых, семинар ориентирован на исследование кризиса культуры и его природы, от которого интеллектуальные традиции тоже не застрахованы. Об этом мы, к сожалению, сегодня почти не говорили, и я бы попросил Вадима Михайловича, когда он будет завершать дискуссию, ответить на вопрос: традиция русской религиозной философии, актуализируемая в докладе, — она тоже переживает кризис или он обошел ее стороной?

Михаил Афанасьев:

Эта традиция умерла.

Игорь Клямкин:

Если она умерла, то зачем же мы — я имею в виду Вадима Михайловича — ее реанимируем?

Вадим Межуев:

О какой смерти и какой реанимации может идти речь, если все вокруг только и говорят о национальной идее, понимая под ней все, что угодно? По степени распространенности в общественном сознании она давно уже превзошла и социалистическую, и либеральную идеи. Точнее — просто вытеснила их. Но раз так, то как раз и важно понять, в чем состоял изначальный смысл «русской идеи». А меня в ответ спрашивают, зачем нам все это нужно...



Игорь Клямкин:

Если «русская идея» толкуется искаженно и именно в таком искаженном виде находит у многих отклик, то что это значит? Не значит ли это, что ее националистическая версия, восходящая к Данилевскому и другим мыслителям второй половины XIX века и докладчиком отвергаемая, сегодня переживает возрождение, а версия изначальная, отстаиваемая только Вадимом Михайловичем, пребывает в кризисном состоянии?

Понимаю, что в ответ он мне может еще раз напомнить, что и другие идеи — та же либерально-западническая — переживают в России (и не только в России) глубокий кризис. Но если так, то нам предстоит задуматься о том, какие идеи и интеллектуальные традиции желательно из кризиса выводить, а также о том, какие из этого кризиса вывести можно, а какие нельзя. Полагаю, что критерий отбора здесь может быть только один — соответствие интеллектуальных традиций стоящим перед страной историческим задачам.

Насколько могу судить, все присутствующие, включая Вадима Михайловича, согласны с тем, что приоритетной задачей для России сегодня является утверждение в ней правового государства. Но «русская идея» ни в ее изначальном, ни в искаженном виде этого не предполагала, о чем говорится и в обсуждаемом докладе. Мысль о государстве, выстроенном на фундаменте права и законности, восходит, как известно, к тем мыслителям европейского Просвещения, к наследию которых творцы «русской идеи» находились в оппозиции. Но они при этом были и в оппозиции к той просветительской интеллектуальной традиции, которая, под влиянием европейской мысли, зародилась во второй половине XVIII века в России и развивалась в ней до подавления выступления декабристов. А потом она надолго оборвалась, возродившись лишь в конце XIX столетия.

Что отсюда следует? Отсюда следует, что традицию, соответствующую задаче утверждения в стране правового типа государственности, в наследии ранних славянофилов искать бесполезно. Но ее бесполезно искать и в наследии их современников, которых принято называть западниками. Потому что и в глазах западников, вроде Белинского или Герцена, идея права не выглядела значимой, будучи вытесненной из их сознания соображениями морального и социального толка. Об этом упомянул, отвечая на вопросы, и Вадим Михайлович, причем упомянул с сожалением, к которому я охотно присоединяюсь.

На предыдущих семинарах я уже говорил о том, что Россия нуждается сегодня в собственном просветительском проекте, ключевым словом в котором должно быть «право». Соответственно этому и следовало бы, по-моему, подходить к оценке отечественного интеллектуального наследия. Актуализировать в нем предстоит прежде всего то, что соотносится со стоящей перед страной главной задачей. И если это до сих пор не сделано, то это свидетельствует о том, сколь легкомысленно относимся мы к вопросам, касающимся права. Думаю, что не только примером, но и укором нам может служить книга поляка Анжея Валицкого о русской правовой философии конца XIX — начала XX века, перевод которой «Либеральная миссия» готовит к печати.

В данной связи не могу не коснуться и вопроса о соотношении права и морали, тоже поднятого в докладе Межуева и тоже трактуемого им в духе ранних славянофилов и их последователей. То есть трактуемого в том смысле, что мораль первична, а право и формальная законность вторичны. В чем-то это, конечно, бесспорно: правовые принципы и нормы должны иметь моральное основание. Но у славянофилов-то речь ведь шла не об этом.

Речь шла о том, что мораль должна стать *альтернативой* формальной законности, превзойти ее, выступив более высоким принципом жизнеустройства. Думаю, что умонастроения такого рода могли появиться только в стране, где плохо обстояло дело не только с правом, но и с моралью. Именно в этом, по-моему, и заключается главная проблема России, об остроте которой можно составить себе представление хотя бы по русским пословицам и поговоркам: среди них нет ни одной, которая оценивала бы позитивно институты, за мораль и право ответственные, т.е. церковь и суд. Сегодня же эта проблема выглядит и просто неразрешимой.

Потому что на протяжении столетий она, хоть и не решалась, но отодвигалась с поверхности, загонялась в глубь, с одной стороны, обычным правом крестьянской общины, а с другой — милитаристским государством и его надзаконной силой, о чем я говорил на предыдущих семинарах. Но община была уничтожена советской властью, а милитаризация исторически и культурно исчерпала себя уже к середине XX века, после чего и началась неостановимая деградация государства и социума, форсированно превращенного перед этим из сельского в городской.

Михаил Афанасьев:

Но ведь демилитаризации случались и до советской власти...

Игорь Клямкин:

Да, и они тоже сопровождались симптомами разложения, реакцией на которые становились ремилитаризации разной степени глубины — от поверхностной и в значительной степени имитационной в духе Николая I до тотальной сталинской. А теперь этим богатым опытом воспользоваться, к счастью, уже нельзя, но и чем его заменить, непонятно тоже. И потому наша мысль начинает блуждать по истории стран и народов в поисках выхода из ситуации, когда для возведения нулевого цикла, т.е. фундамента государственности, нет соответствующей культурной почвы — ни моральной, ни правовой.

Еще на первом нашем семинаре Вадим Межуев напомнил о двух подходах к анализу причин падения Римской империи и двух реакциях на него: западноевропейской, при которой акцент делался на республиканско-правовом принципе и необходимости его последовательного проведения в жизнь, и византийско-русской, при которой на первое место выдвигалась мораль (духовность). Но, даже отдавая преимущество второму подходу, не следовало бы все же забывать, что византийская православная стратегия в итоге оказалась тупиковой, не сумевшей предотвратить деградацию государственности, а западноевропейская обнаружила гораздо большую жизнеспособность. И дело вовсе не в том, что в Византии принципом законности пренебрегали, — кодекс императора Юстиниана, основанный на традиции римского права, появился там на несколько столетий раньше, чем об этой традиции вспомнили в Западной Европе. Дело совсем в другом.

Дело в том, что в средневековой Западной Европе инициатива возрождения и развития принципов римского права исходила *не от государства*, а от католической *церкви*, т.е. от института, ответственного за мораль. Я сейчас не могу останавливаться на так называемой папской революции Григория VII в конце XI века, подчинившей светскую власть церковной и заложившей правовые основы общественной организации, к которым и восходят во многом современные европейские законодательные системы. Об этом в последние годы на Западе много

написано, о чем можно узнать, например, из книги Томаса Вудса «Как католическая церковь создала западную цивилизацию» или из работ уже упоминавшегося в ходе наших дискуссий Дипака Лала, тоже переведенных на русский язык. Мне же сейчас важно лишь подчеркнуть, что укоренение права в Европе потому и оказалось столь глубоким, что изначально шло не от государственной, а от наделенной высшим моральным статусом церковной инстанции.

А в Византии и других православных странах церковь, подчиненная государству, никогда этой роли не играла. Поэтому, быть может, и отношение к праву в них до сих пор иное, чем на Западе. И это касается не только России, но и вошедших в европейское сообщество Греции, Болгарии, Румынии...

Эмиль Паин:

И что же отсюда для нас сегодня следует? Что инициатива в создании правового государства должна исходить от церкви, которая, в свою очередь, должна получить для этого соответствующие властные полномочия?

Игорь Клямкин:

Я не к тому это все говорю, чтобы призывать кого-то возвращаться в Средневековье и повторять через сотни лет путь Европы — ведь и Россия за все эти века не стояла на месте и кое-какие задачи, решавшиеся папой Григорием VII, тоже успела решить. Я это к тому, что принцип права утверждался в Европе не вопреки морали, а на ее основе и с ней в союзе. А также к тому, что не стоило бы нам сегодня возвышать на византийско-православный манер мораль и духовность над формальной законностью. Эта интеллектуальная традиция, воспроизведенная и развитая на отечественной почве сторонниками «русской идеи», не несет в себе никакой реальной альтернативы ни нашему доправовому состоянию, ни тем более тем кризисным тенденциям, с которыми столкнулся современный Запад.

Вот, скажем, Вадим Михайлович пишет, что «русская идея» противопоставляет принципу индивидуального религиозного спасения, свойственному западному христианству, православный принцип спасения коллективного, всеобщего. Принцип, согласно которому «мое спасение — в спасении всех». Как идеал, это, конечно, звучит привлекательно. Но как он соотносился с российской культурной реальностью?

Что-то похожее можно обнаружить, например, в концепте «Святой Руси», воспринятом и народным сознанием. Но что этот концепт означал? Он означал признание богоизбранности Руси и гарантированности ее спасения, что не требовало от отдельного человека никаких собственных духовных усилий. Зачем они, если Бог и без того спасет каждого, потому что спасет всех? И потому, как показано, например, в работах Виктора Живова, люди в Московии старались избегать регулярной церковной исповеди, откладывая ее до смертного часа, а те, кто на исповедь являлся, нередко свои грехи предпочитали утаивать...

Вадим Межуев:

Я не утверждал, что «мое спасение — в спасении всех» — это культура и психология русского народа. Это культура и психология христианина, а христианство в России никогда укорененным не было, она в значительной степени оставалась языческой...

Игорь Клямкин:

Тогда к христианству не имеют отношения и европейцы, коллективному соборному спасению предпочитающие спасение индивидуальное. Тогда получается, что «русская идея», претендовавшая на универсальность, не имела точек соприкосновения ни с одной из реальных христианских культур. Но в таком случае идея эта не менее революционная, чем большевистская. Впрочем, жизненные аналоги у нее все же в России были.

Формула «мое спасение — в спасении всех» соответствует локальной коллективности сельского общинного мира, и вовсе неспроста славянофильские мыслители апеллировали именно к нему. И она же, формула эта, соответствует психологическому и моральному состоянию человека на войне, где только «одна на всех победа» — залог спасения каждого. Советский опыт показал, что такую психологию и такую мораль, уходящие корнями в Россию допетровскую и петровскую, временно можно перенести и в мирную жизнь, подвергнув ее тотальной милитаризации. Можно сказать, что это тоже была «русская идея», но в отличие от славянофильской оказавшаяся воплощенной, хотя и не надолго.

Я понимаю, что в таком варианте данная идея для Вадима Михайловича неприемлема. Но и в ее славянофильской религиозной версии какое все же отношение имеет она к задачам, стоящим перед современной урбанизированной и в значительной степени уже секуляризированной Россией? И, прежде всего, к задаче утверждения правовой государственности?

В докладе Вадима Михайловича ответ на этот вопрос отсутствует, как не присутствует и сам вопрос. Но приоритетность данной задачи им, похоже не отрицается, что проявилось, в частности, в его констатации цивилизационной незавершенности России. Здесь я с докладчиком согласен, а с Игорем Григорьевичем Яковенко, наделяющим Россию статусом локальной цивилизации, согласиться не могу.

В России имели место различные цивилизационные проекты, в том числе и реализованные, но ни один из них не реализовался окончательно. Устойчивого цивилизационного качества в ней так до сих пор и не сложилось, если под таким качеством понимать наличие определенных правил упорядочивания жизни. Власть в России постоянно тяготела к поддержанию надзаконного статуса, а ее движение к законности если и имело место, то прерывалось возвращением к государственному варварству...

Эмиль Паин:

Вы с Яковенко говорите, по-моему, о разных вещах. У него речь идет о неизменной русской цивилизации с присущими ей константными характеристиками, а вы, говоря о варварстве, используете стадийный подход...

Игорь Клямкин:

Я вовсе не то имею в виду, что есть стадии варварства и цивилизации. С этим, насколько знаю, и Яковенко не спорит. Но то государственное варварство, о котором я сказал, он считает совместимым со статусом цивилизации, а я так не считаю.

Эмиль Паин:

А что вы имеете в виду под российскими цивилизационными проектами?

Игорь Клямкин:

Такие проекты выдвигались как практические после обретения или восстановления державного статуса. Был, например, «греческий проект» Екатерины II, выдвинутый после побед в российско-турецких войнах и присоединения Крыма. Он предполагал отвоевание у османов Греции и российский патронаж над ней: для воцарения там специально готовили внука Екатерины Константина — ему и имя дали с расчетом на предназначавшуюся ему историческую роль основателя новой греческой династии...

Михаил Афанасьев:

Это не цивилизационный, а геополитический проект.

Игорь Клямкин:

Если геополитический проект наполняется культурно-символическим смыслом, то он становится цивилизационным. Екатерина вовсе неспроста намеревалась воцарить Константина не в Константинополе, а в Афинах. Тем самым она хотела сделать Россию преемницей не византийской, а греческой цивилизации, т.е. более глубоко укоренить ее в европейской истории, чем была укоренена Западная Европа, считавшая себя преемницей Рима. Но этому проекту не дано было осуществиться: в память о нем остались лишь греческие названия городов в Крыму.

Еще был проект Священного союза, реализованный после победы России над наполеоновской Францией, — проект опять-таки столь же геополитический, сколь и цивилизационный. Союз объединил все европейские страны, кроме Англии и Ватикана. По инициативе Александра I он был учрежден на общехристианской основе, что при доминировании в этом союзе России превращало ее в лидера почти всего христианского мира или, если угодно, христианской цивилизации. Но время Священного союза оказалось недолгим.

И был советский послевоенный проект, который некоторые современные политологи тоже склонны именовать цивилизационным. Он распространился, как известно, на всю Восточную Европу и претендовал на всемирность. Но в данном случае, в отличие от предыдущих, о цивилизации уж точно нельзя говорить без кавычек, потому что ее утверждение сопровождалось государственным варварством, экспортированным вовне. Чем все кончилось, мы тоже знаем.

Уже само различие этих проектов не позволяет, мне кажется, говорить о некоей российской цивилизационной идентичности. Ее обычно именуют православной, но ведь ни один из упомянутых мной проектов православным не был: «греческий проект» был светским, Священный союз строился на общехристианской основе, а коммунистический и вовсе был атеистическим. Так что я, повторяю, солидарен с Межуевым в том, что Россия — цивилизация не состоявшаяся. К этому могу добавить, что сегодня она склонна провозглашать себя особой цивилизацией, будучи неспособной выдвинуть даже какой-то собственный цивилизационный проект. Однако и в реанимируемой Вадимом Михайловичем «русской идее», претендующей на универсальность, никакого цивилизационного проектного содержания я тоже не вижу.

Такое содержание, повторяю, сегодня видится мне только в идее права и правового государства. Пора бы уже, по-моему, завершить историю бесконечной провинциальной критики формальной законности и интеллектуального наследия европейского Просвещения с точки зрения морали и духовности. Пора признать, что такая критика в Европе, где проект Просвещения стал реальностью и успел принести свои осязаемые плоды, — это нечто иное, чем критика в Рос-

сии, означающая отказ от его воплощения вообще. Пора согласиться с тем, что без утверждения формальной законности морали и духовности у нас будет не больше, а меньше, чем в странах, где она утвердилась. Равно как и с тем, что идея правового государства имеет и *моральное* измерение, которое российское общество осознает и готово принять, — думаю, что Наталья Евгеньевна Тихонова, как социолог, может это подтвердить.

А вот с политической элитой и российской бюрократией в данном отношении дело обстоит много хуже. И потому об эпохе российского Просвещения все еще приходится говорить в будущем времени. Но если интеллектуальная элита будет актуализировать традицию общественной мысли, Просвещению противостоящую, то это будущее время к настоящему уж точно не приблизится.

А теперь, Вадим Михайлович, вы можете завершить нашу дискуссию, высказав нам все, что у вас в ее ходе накопилось.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

А можно мне отреагировать на ваше выступление? Я с вами практически во всем согласен, но попробую все же защитить Вадима Михайловича — не столько от вас, сколько от него же самого. Он интуитивно нащупал в наследии ранних славянофилов точку роста, но не сумел ее нам предъявить. Дело в том, что идея права, о которой говорил Игорь Моисеевич, у них присутствует. Иван Аксаков прямо так и говорил: «У народа есть неотчуждаемые права».

Правда, подход к праву и морали у Аксакова своеобразный: «Царю — власть, народу — мнение». Под мнением же понималась неотчуждаемая свобода слова каждого человека в общине — убеждение, которое потом сделало Аксакова первым в России защитником свободы совести. Христианская община как пространство не только веры и морали, но и права — вот его идеал. И это не называлось им «русской идеей», а называлось идеей правовой. Это и есть та главная точка роста, которую мы находим у ранних славянофилов. Но именно о ней-то в докладе Вадима Михайловича, к сожалению, ничего не говорится.

ВАДИМ МЕЖУЕВ:

Во-первых, повторю еще раз, я не писал, что у ранних славянофилов было понятие «русской идеи». Оно действительно появилось позже. А насчет того, что возможность высказывать мнение они считали принадлежащим народу, а власть — царю, в докладе сказано. Равно как и о том, что власть, как они полагали, может принадлежать кому угодно, даже иноплеменникам. Только что здесь либерального и правового?

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

Славянофильская идея соборности — это идея правовой общины. Подчеркиваю: правовой. И от власти, какой бы та ни была, независимой. Царю — свое, а общине — свое...

ИГОРЬ КЛЯМКИН:

То была правовая точка зрения, не доведенная до уровня государства и совместимая с его самодержавным устройством, о чем в докладе и в самом деле написано. Поэтому о «точке роста» если и правомерно говорить, то с существенными оговорками. А о том, как при так понимаемой «русской идее» можно было рассчитывать на диалог с Европой, докладчик, надеюсь, нам тоже объяснит.

Пожалуйста, Вадим Михайлович, больше вам никто мешать не будет.



Вадим Межуев:

«Именно „русская идея“ позволяла выявить ограниченность как русского западничества, так и русского национализма»

Я не хотел делать доклад о «русской идее». Меня попросил об этом Игорь Клямкин после того, как я что-то сказал на эту тему на первом семинаре. А после того, что я услышал сегодня, мне вообще захотелось снять доклад с обсуждения.

Большинству присутствующих, как мне показалось, эта тема просто неинтересна. То, что их интересует, они называют «реальностью». Реальность для них — это то, что им непосредственно видится в самой действительности. И какая-то чья-то идея тут, мол, ни при чем. А если она к тому же еще и не либеральная, то вообще лишена смысла и представляет лишь сугубо исторический интерес. Можно, конечно, выслушать доклад и о «русской идее» — ради вежливости или простого любопытства, но какое опять-таки все это имеет значение для познания реальности, тем более современной?

Так я понял некоторых выступавших, чье мнение и вызвало у меня желание ответить им.

Игорь Клямкин настойчиво спрашивал меня, как я отношусь к «русской идее», отвергаю или принимаю ее, считаю устаревшей или еще пригодной для употребления. Мне казалось, что я дал ответ на этот вопрос в докладе. Если бы я считал ее устаревшей, доклада не было бы. Те, кто когда-то писали о «русской идее», поставили перед Россией вопрос, на который, по моему мнению, у нас и сегодня нет окончательного ответа. Смысл этого вопроса, на мой взгляд, не понят ни нашими либералами, ни нашими националистами. Первыми потому, что они предпочитают рассуждать о будущем России в сугубо экономических или политико-правовых терминах, а вторыми потому, что не могут выйти за пределы исторического прошлого России, именно в нем видя образец для ее будущего.

«Русская идея» совсем о другом. Она не содержала в себе никакой экономической или политической программы преобразования России, не звала ее ни к рынку (тем более что в дореволюционной России рынок уже существовал), ни к демократии. Но она не была и апологией эмпирической России, ее прошлого и настоящего.

Вопрос, поставленный творцами «русской идеи» в ее изначальном смысле, — это вопрос о системе моральных ценностей, которой должна руководствоваться любая страна, в том числе и Россия, в своем цивилизационном выборе. Это вопрос не об экономическом или политическом, а именно об этическом выборе, ибо этический (точнее, этико-религиозный) выбор предшествует любому другому. Об этом мы знаем хотя бы из классической работы Макса Вебера «Протестантская этика и дух капитализма».

Разговор о «русской идее» и был в конечном счете разговором о том, какой может и должна быть цивилизация, если придерживаться христианской этики в ее, правда, не католическом или протестантском, а православном понимании. Подобный разговор не смог бы состояться, будь Россия к тому времени уже сложившейся до конца цивилизацией. Об идее не говорят, когда с реальностью все ясно, когда она уже застыла в своей цивилизационной определенности. Неудовлетворенность реальностью, ее не поддающаяся определению аморфность и рожают потребность в таком разговоре.

Но ошибаются и те, кто думает, что этот разговор исчерпывается признанием необходимости существования рыночной экономики и правовой демократии. Та и другая существуют во многих странах Азии и Латинской Америки (в Индии,

например), но не ими определяется их цивилизационная идентичность. И Европа — это не просто рынок и демократия, но особого рода цивилизационная общность, суть которой и выражена в ее идее. Общность, возникшая на пересечении двух мощных традиций, идущих из греко-римской античности и Средневековья, и представляющая собой сложный сплав научного рационализма с христианской моралью. Явный перевес рационального над моральным, четко обозначившийся в Европе Нового времени, стал для творцов «русской идеи» той отправной точкой, от которой они отталкивались в своем понимании логики цивилизационного развития.

На одном разуме, как его понимали европейские просветители, нельзя создать цивилизацию, пригодную для полноценной человеческой жизни. Никакой разум не может заменить собой души и сердца, взять на себя функцию человеческой совести. Только верность моральным заповедям христианства способна окончательно победить варварство, стать основой истинной и потому универсальной формы человеческого общежития. Ничего иного сторонники «русской идеи» не предлагали. Они лишь утверждали, что главной причиной поразившего Европу культурного кризиса стала безличная рациональность в сочетании с этическим релятивизмом и утилитаризмом.

Не отрицая позитивного значения западного рационализма в деле технического, научного и всякого иного прогресса, творцы этой идеи как бы обращались ко всем реформаторам со следующим призывом: «Ради Бога, можете проводить любые реформы, которые посчитаете нужными, но при этом не забывайте, что высшим назначением человека является все же не материальная выгода, не социальный успех и даже не демонстрация собственного ума, а его нравственная ответственность за других людей, его соучастие в общем деле спасения всех». Тот факт, что этот призыв облекался в религиозную форму, апеллируя к ответственности человека перед Богом, не меняет его моральной сути. И что же в этом призыве не современного и устаревшего?

Дело, однако, не просто в моральном призыве, содержащемся в «русской идее». Чем бы тогда она отличалась от обычной моральной проповеди, от примитивного морализаторства? Существеннее то, что именно «русская идея» позволяла выявить ограниченность как русского западничества, так и русского национализма. При всей их непримиримости друг к другу, они сходятся в одном — либо вообще в отрицании исторического универсализма, либо в его признании, но только в европейском или русском облики. Но тем самым отрицается и наличие этического начала в истории, которое и является эталоном подлинной универсальности. Если у западников разговор об этическом оттеснен на второй план, а то и вовсе вытеснен рассуждениями об экономических и правовых реалиях европейской цивилизации, то у националистов этическое сведено к этническому. Европоцентризм западников и этноцентризм националистов — каждый по-своему — отрицают мораль, которая может быть только сверхнациональной или универсальной, если правильно понимать природу морали.

В этом смысле «русская идея» не была ни западной, ни националистической. Это этическая идея, но только придерживающаяся иного морального кодекса, чем тот, который свойствен этике протестантизма. Возникновение этой идеи объяснялось тем, что только в ней содержалось условие освобождения России, ее интеллектуальной элиты от расколовшей ее дихотомии западничества и национализма. Согласно этой идее, цивилизация, приемлемая для России, должна быть выстроена по меркам не Европы в ее нынешнем виде и не исторической России, а возвышающейся над ними морали.

Считать современный Запад эталоном такой морали было бы явным преувеличением. Да и сам Запад так о себе не думает. Но и Россия со всей своей самобытностью и народной ментальностью не может быть таким эталоном. Только цивилизация, способная выстроить всю систему своих социальных отношений и институтов не только на рациональных и правовых, но и на моральных основаниях, может считаться по своему духу универсальной.

Вера в возможность построения такой цивилизации и питала собой «русскую идею». Даже если отбросить свойственную ей религиозно-православную риторику, заключенный в ней этический идеал универсальной цивилизации может служить критерием оценки любой цивилизации на предмет ее исторической развитости и культурной зрелости. Об этом я и хотел сказать в своем докладе. Частные замечания, которые представляются мне справедливыми, я, конечно, обязательно приму во внимание.

ЛИБЕРАЛЬНАЯ ИДЕЯ  
И «ВОЙНА ДИСКУРСОВ»  
ОБСУЖДЕНИЕ ДОКЛАДА  
АЛЕКСЕЯ КАРА-МУРЗЫ  
«КАК ВОЗМОЖЕН „РУССКИЙ МИР“?»

Игорь Клямкин:

Сегодня будем обсуждать доклад Алексея Кара-Мурзы «Как возможен „русский мир“?». Это продолжение разговора об отечественных интеллектуальных традициях, начавшегося с дискуссии на предыдущем семинаре о «русской идее». Алексей Алексеевич обращает наше внимание на традицию либеральную, предлагая свой ракурс ее рассмотрения.

Исходя из очевидного факта, что либеральная идея переживает в России глубокий кризис, докладчик пытается понять его культурные истоки, находящиеся далеко за пределами постсоветской истории. Среди таких истоков им выделяется присущая русской культуре «война дискурсов» между охранителями и радикалами, блокирующая утверждение в обществе культуры диалога и компромисса. И пока, как резонно замечает Алексей Алексеевич, такая война продолжается (а она продолжается), национальный консенсус в стране невозможен.

Но представленный доклад — не только о «войне дискурсов», но и о путях достижения «русского мира». В качестве же исторического и культурного путеводителя предлагается рассмотреть интеллектуальное наследие тех русских либералов, которые в своей деятельности (в том числе и политической) такие пути пытались прокладывать. Пытались, говоря иначе, в противовес культуре политико-идеологической войны создать культуру диалога и компромисса. Культуру, как ее называет Алексей Алексеевич, либерально-консервативного синтеза. При этом основное внимание докладчик сосредоточил на деятельности Ивана Сергеевича Тургенева, который в роли политического мыслителя широкой публике сегодня неизвестен.

Таков культурный и идеологический ориентир, который предлагает докладчик для выхода из русской «войны дискурсов» в русский гражданский мир. Он не претендует на конкретное решение проблемы. И я не думаю, что нам надо допытываться у Алексея Алексеевича, кому, что и как нужно делать, чтобы ее одолеть. Давайте обсудим то, что есть в докладе. А есть в нем, повторяю, постановка актуальной проблемы и есть пунктирно намеченный автором общий проект ее решения, извлеченный им из отечественной либеральной традиции.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА, заведующий отделом Института философии РАН

**КАК ВОЗМОЖЕН «РУССКИЙ МИР»?**

**Российское политическое сознание:**

**перспективы формирования национального консенсуса**

Проблематика «русского мира» стала в последнее время чрезвычайно популярной. «Конгрессы соотечественников», расширение связей с русской диаспорой, пропаганда русского языка в мире — все это, несомненно, важно. Но у понятия «русский мир» есть и другой смысл — мир между самими русскими в самой России.

Речь, разумеется, идет прежде всего о «мире» мировоззренческом и идеологическом, о создании хотя бы минимального идейного консенсуса, способного стать фундаментом гражданской нации. Между тем в России продолжается, выражаясь термином из социальной лингвистики, *война дискурсов* — не просто разных, а непримиримых идейно-речевых конструкций, нацеленных не на диалог и постепенную конвергенцию, а на взаимное уничтожение по принципу «победитель получает все».

### О российском «тупом упоре»

Известный голландский социальный лингвист Т. ван Дейк (T. Van Dijk) показал, что именно в дискурсивных практиках происходит идеологическая социализация людей, формируется их идентичность. В идеале, в ходе взаимодействия и взаимопроникновения частных дискурсов и основанных на них идентичностей кристаллизуется общегражданский язык, который и конституирует нацию с особой общегражданской национальной идентичностью<sup>1</sup>.

Россия на протяжении многих десятков лет являет собой пример принципиально иного рода. Здесь сосуществование различных дискурсов не порождает общегражданский язык, а, напротив, ведет ко все большей идеологической сегментации, оукливанию и герметизации различных картин мира, их острой конфронтации и, в итоге, к их общей деградации и взаимной аннигиляции. Периоды идейной смуты сменяются периодами репрессивной регламентации и нивелировки как политического языка, так и социальности в целом: высказывать свои собственные мысли становится опасным, «своим» признается лишь тот, кто правильно заучивает и повторяет слова власти.

Исторический опыт свидетельствует о том, что идеологическая монолитность в новейшую эпоху не может держаться сколько-нибудь долго: языковой официоз деградирует и разваливается, а в скором времени разваливается и весь социум. Процесс социальной деградации идет именно в такой последовательности: все начинается с идейных сомнений, дискурсивной иронии (вспомним великую роль в нашей истории политических анекдотов), с создания альтернативного языка, а в скором времени рушится все идеократическое здание. При этом старые речевые практики и после краха старого режима остаются, продолжают функционировать, пророчат реванш. Как результат, мы имеем то, что имеем: отсутствие общегражданского языка ведет к тому, что на развалинах прежней советской идентичности у нас и новая национальная идея не проросла, и общегражданская нация не сформировалась.

Как бы то ни было, история показывает, что поначалу именно в речи и письме происходит столкновение сторонников порядка и сторонников изменений. В иных обстоятельствах это постепенно ведет к созданию динамичного либерально-консервативного соотношения сил и формированию разумного компромисса «партии порядка» и «партии реформ». В России же подобная межпартийная борьба пока всегда приводила к иному результату: консервативный лагерь у нас вырождается в охранителей, а сторонники изменений — в радикалов. Вспоминаются точные слова П.Б. Струве, сказанные о ситуации в России начала прошлого века: «тупой упор реакции и революции», которые «безнадежно грызут друг друга»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См., например: Van Dijk T. *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. London, 1998.

<sup>2</sup> Подробнее об этом см.: Кара-Мурза А.А. «Новое варварство» как проблема российской цивилизации. М., 1995. С. 156–157.

Возникают закономерные вопросы: почему так происходит в России и почему у некоторых других получилось принципиально иначе? Сошлюсь в этой связи на хорошо знакомый мне пример Франции, взяв в качестве объекта лишь одну линию напряжения во французской политической культуре, а именно столкновение двух эмансипаторских дискурсов — демократического и либерального, которые принято называть «линией Руссо» и «линией Вольтера».

### Французский путь к национальному консенсусу

Напомню: при жизни демократ Руссо и либерал Вольтер очень не любили друг друга. А сейчас их саркофаги в Пантеоне рядом. Либерал Вольтер называл демократа Руссо «вором-вольнодумцем с большой дороги». Младший по возрасту Руссо старался отвечать тем же, и понять его можно. Ну как он мог отнестись, например, к такому известному либерально-элитистскому утверждению Вольтера: «Мы — легион доблестных рыцарей, защитников правды, которые допускают в свою среду только хорошо воспитанных людей»?<sup>3</sup> В частной же переписке либерал Вольтер был еще более откровенным: «Что касается черни (*canaille*), то мне нет до нее дела: она всегда останется чернью. Я возделываю свой сад, но нельзя же в нем обойтись без жаб. Что ж! Они не мешают мне слушать пение соловья» (письмо Даламберу, 1757). Или такая сентенция: «Чернь никогда не руководствуется рассудком, и на нее надо надевать намордник, как на медведей» (письмо Екатерине II, 1771).

Однако прошло время, и «линия Руссо» стала с «линией Вольтера» сближаться. Пережив в эпоху якобинства свой апогей, руссоистская идея «коллективной воли народа» (концепция раннедемократическая, но лишенная либеральной составляющей) постепенно окультурировалась, все более наполняясь просвещенческим и правовым содержанием. Попутно замечу, что возможен и иной путь такого сближения. Скажем, Англия, в отличие от Франции, пришла к искомому либерально-демократическому синтезу не за счет либерализации демократизма, а, наоборот, за счет все большей демократизации аристократического либерализма.

Как бы то ни было, в развитых демократиях мы сегодня имеем принципиально иную, чем во времена Вольтера и Руссо, картину: особые, «партийные» языки и, соответственно, разные частные идентичности *не слились*, но сравнительно мирно *сосуществуют*. В той же Франции за иронической маской либерал-консерваторов Жака Ширака или Николя Саркози с их элитарным снобизмом проглядывает знаменитый вольтеровский прищур, хотя и явно стилизованный. А в жесткой социальной риторике левых типа Лионеля Жоспена или Сеголен Руаяль слышатся отголоски неистового Жан-Жака Руссо. Однако сегодня оба языка («правый» и «левый») сместились к центру, маргинализировав как ультралевую, так и ультраправую риторику.

Но как это получилось, что называется, *технически*? Как произошел переход от эпохи взаимной ненависти Вольтера и Руссо к эпохе, когда острая политико-идеологическая конфронтация разрешается на конкурентных выборах внутри уважающей единую Конституцию французской нации? Выход был найден — где-то спонтанно, где-то сознательно — в «перекоммутации» частичных (отсюда и слово — «партийных») дискурсов от нацеленности на конфронтацию к поиску относительного согласия.

Можно, конечно, в данной связи рассказать, в духе Мишеля Фуко, про дисциплинирующие («надзирать и наказывать») практики государства. Можно

3 Voltaire. Oeuvres complètes. Paris, 1877–1886. Vol. LXXX. P. 168. № 16442.



вспомнить о Кодексе Наполеона, нескольких революциях и пяти сменявших друг друга французских республиках. Все это важно, но еще важнее сосредоточиться на роли социальных мыслителей, интеллектуалов вообще. Именно они (об этом написано много умных текстов) провели сначала интеллектуальную деконструкцию партийных дискурсов (если угодно, их «разминирование»), а затем предъявили эти уже разминированные частные «языки» к участию в общенациональном диалоге. Результатом стало, ни много ни мало, рождение общегражданской нации, не лишенной серьезных идентификационных напряжений, но вполне жизнеспособной.

Выразительным примером такой интеллектуальной цепочки (деконструкция — разминирование — новое конструирование) может служить эволюция во Франции конкретного содержания идей, идущих от тех же Вольтера и Руссо. Кто был главным врагом для Вольтера в строительстве искомой им идеальной Франции? Главным врагом для него — либерала и просветителя — был «фанатизм», а идеалом — «веротерпимость». При этом нелишне вспомнить, что Вольтер хотел реформировать Францию по английским образцам, был французским «западником», прямым учеником Локка и Болинброка, и даже шли разговоры о том, что он якобы «агент влияния», чуть ли не шпион. Правда, разговоры эти давно стихли.

А кто был главный враг для демократа Руссо? Это «праздность», а идеал — «общество равных в труде». Соответственно, либерал-элитист Вольтер причислял Руссо именно к «фанатикам», считая его вожаком непросвещенной толпы. Руссо, в свою очередь, считал Вольтера человеком «праздным», а его умствования — праздным занятием (барской причудой), в то время как историю, по его мнению, должен делать народ.

Но постепенно выяснялось, что при всей *персональной* взаимной неприязни фатального *идейного* расхождения между ранним либерализмом и ранним демократизмом нет. Если хорошенько подумать (а это и было сделано несколькими поколениями французских интеллектуалов), идеал труда не противоречит идеалу веротерпимости, а праздность и фанатизм — это действительно две проблемы, равно требующие преодоления силами как либералов, так и демократов. И сегодня французские правые и французские левые обладают хотя и *разными*, но *равно способными к синтезу «языками»* (условно говоря, либерал-консервативным и социал-либеральным) и борются за мозги и голоса хорошо образованного среднего класса, у которого есть реальный выбор.

### **Русские алгоритмы мировоззренческого размежевания**

Можно ли аналогичную философско-дискурсивную работу проделать в России? К сожалению, подобная проблема у нас пока даже не поставлена — предлагаемый текст является едва ли не первой попыткой в этом направлении. У нас до сих пор условные реформаторы и традиционалисты, либералы и консерваторы, западники и самобытники, правые и левые так и не смогли (и редко пытались) хотя бы относительно договориться. В первую очередь это происходит потому, что в российском контексте не установлен точный диагноз нашей «болезни», т.е. не выявлены ни сам *механизм* идейного размежевания и усугубления политикопартийной непримиримости, ни его причины и алгоритм эволюции. Представляется, что процесс идейно-политического примирения (не усреднения и нивелировки идей, а именно идейного примирения *разных* позиций) следует начать со следующих констатаций.

Одна из главных проблем русского исторического неустройства — это крайне болезненные отношения здесь консерватизма («традиции») и реформатор-

ства («новации»), их неорганичное сочетание и взаимное отталкивание. В итоге этого взаимодействия консервативная традиционность вырождается в охранительство, а затем в реакцию. В свою очередь, искусственно сдерживаемая новация, вырываясь на свободу, радикализуется и, отрываясь от национальных корней, также вырождается — в нигилизм и революционаризм. Вот почему в российской истории часто взаимодействуют уже не консерватизм и реформаторство как таковые, а *реакция* и *революция*, т.е. два вида радикализма (условно «правый» и «левый»), которые, переплетаясь, создают то, что я называю в своих работах «негативным синтезом», а П.Н. Милюков еще в 1920-х годах образно назвал «Азиопой».

Логично предположить, что лекарством от многих отечественных болезней мог бы стать поиск возможностей (интеллектуальных, а затем и практических) гармоничного сочетания консерватизма и реформаторства. На мой взгляд, методологическим подспорьем в разрешении дилеммы «традиционный консерватизм или западническое реформаторство?» могла бы стать гениальная формула русского философа И.В. Киреевского. Формула, исходящая из бессмысленности рассуждений на тему, какая из двух тенденций — «самобытная» или «западническая» — более полезна и имеет больше шансов на реализацию в России.

«Сколько бы мы ни желали возвращения Русского или введения Западного быта, — писал Киреевский в знаменитом «Ответе Хомякову» (1839), — но ни того, ни другого исключительно ожидать не можем, а поневоле должны предполагать что-то третье, долженствующее возникнуть из взаимной борьбы двух враждующих начал. Следовательно, и этот вид вопроса — который из двух элементов исключительно полезен теперь? — также предложен неправильно. Не в том дело: который из двух? но в том: какое оба они должны получить направление, чтобы действовать благотельно? Чего от взаимного их действия должны мы надеяться, или чего бояться?»<sup>4</sup>.

Проблема, таким образом, состоит в том, что «самобытичность» и «западничество» являются равноположенными и неустраняемыми (имманентными) элементами, конституирующими судьбу России. Конечно, аналогичные элементы существуют и в любом другом культурном сообществе. Беда же, неустройство и смута приходят в Россию тогда, когда вместо позитивного синтеза двух начал происходит синтез негативный. А он неизбежен, когда во взаимодействие вступают не продуктивные элементы культуры, не рафинированные варианты «традиционного» и «инновационного», а варианты деградировавшие и опошленные.

Иначе говоря, проблема неустроенности России (самонепонимания, ненайденности себя ни в себе собой, ни в окружающем мире) состоит, по-видимому, в том, что очень часто в ней взаимодействуют не традиция и новация, а их интеллектуально опошленные суррогаты. «Традиция» в этом случае — не подлинная, а предельно обструганная и, следовательно, обесмысленная Россия, искусственно сконструированная мифологическая «архаика». А «новация», в свою очередь, оказывается не живительной реформой, а скорее радикальным неприятием мифологической архаики и попыткой силой заменить ее новым мифом «модерна». Подобный «негативный синтез» ведет к беспощадному разгрому традиции, а не к ее конструктивной модернизации.

Плодотворную идею о конкретных механизмах порождения этой идейной конфронтации в русской политической культуре высказал в ряде работ межвоенного

<sup>4</sup> Киреевский И.В. Ответ А.С. Хомякову // Киреевский И.В. Полн. собр. соч. М., 1911. С. 110.

периода (и, прежде всего, в знаменитом цикле «Мыслей о России») русский мыслитель-эмигрант Ф.А. Степун. Главной причиной подобных коллизий Степун считал перерождение общественных «идей в классовые идеологии».

Действительно, плюрализм и конкуренция идей — это неустранимое свойство любого цивилизованного сообщества — само по себе не только не ведет к его деструкции, но в известном смысле держит его в тонусе и тем самым укрепляет. Опасен механизм мутации конкурентных идей во враждующие *идеологии*, что чаще всего происходит в переходные эпохи. Вот главная мысль Степуна: «Пока классы — держатели старых ценностей, классы — хранители старых форм культуры и восходящие к власти новые классы борются друг с другом лишь за разные воплощения общего им духовного содержания, до тех пор революции, в точном и узком смысле этого слова, быть не может. С момента же, в котором борьба из-за форм культуры накаляется до того, что раскалывается надвое единство национального сознания, — революция уже налицо, иногда задолго до баррикад и казней»<sup>5</sup>.

Степун достаточно подробно описал этот процесс мутации российского национального сознания на примере спора отечественных «западников» и «самобытников» — спора сначала конструктивного и плодотворного, но со временем деградировавшего и ставшего губительным для российской культуры: «Славянофилы и западники расходятся в разные стороны. Первые окончательно выходят из рядов оппозиционно настроенной, антиправительственной общественности. Вторые окончательно отрываются от религиозных и национальных корней славянофильского мирозерцания. Результат этого двустороннего отрыва — вырождение обоих лагерей русской общественности. Вырождение свободолобного славянофильства Киреевского в сановнически-реакционное славянофильство Победоносцева. Вырождение верующего свободолобия западника Герцена в лжерелигиозный героизм революционной интеллигенции»<sup>6</sup>.

Но если механизмы нарастания идейной конфронтационности в русской политической культуре в целом *теоретически обозначены* (помимо Степуна, подобная работа в русской эмиграции XX века проделана такими аналитиками, как Г.П. Федотов, С.О. Португейс, В.В. Вейдле), то встает иной, более практический вопрос. Вопрос о том, возможно ли *реально предъявить* в русской истории примеры синтетического, условно говоря, либерально-консервативного дискурса и жизненного поведения, снимающего партийно-политические крайности?

### **Отечественные опыты интеллектуальной диалогичности.**

#### **Либеральный консерватизм Тургенева**

Если учесть, что в наибольшей степени подобной конфронтацией была заражена именно сфера политики, то логично предположить, что примеры противоположного свойства (т.е. идейно-политического примирения) могли бы дать иные сферы отечественной культуры. Например, *русская классическая литература*, о которой в этом ключе на наших семинарах уже начинал размышлять Алексей Платонович Давыдов. Речь идет, разумеется, о тех ее сегментах, которые были тесным образом связаны с политической сферой.

О примиряющей роли в этом смысле сочинений А.С. Пушкина — в одно и то же время «Певца Империи» и «Певца Свободы», одновременно почвенника и европеиста (часто литературные тексты Пушкина носят вполне политологический

<sup>5</sup> Степун Ф.А. Мысли о России // Новый мир. 1991. № 6. С. 228.

<sup>6</sup> Там же.

характер) — написано много. Менее известна в этом отношении роль другого классика нашей литературы — Ивана Сергеевича Тургенева.

Напомню, что в процессе своего интеллектуального становления Тургенев испытал, по его собственному признанию, наибольшее влияние двух людей — Т.Н. Грановского и Н.В. Станкевича. Напомню и о том, что обе эти фигуры сами по себе синтетичные, органично сочетавшие несомненное западничество с безусловным русским патриотизмом. Этот мировоззренческий синтез почвенности и европеизма в дальнейшем выразительно проявился и в судьбе самого Тургенева — не только выдающегося литератора, но и автора интереснейших политических проектов центристского толка, о чем тургеневедение советского периода предпочитало умалчивать. Приведу несколько характерных примеров.

Зимой 1857/58 года Тургенев жил в Риме. Там он закончил повесть «Ася» и начал «Первую любовь» и «Дворянское гнездо». Вместе с этим он был постоянным участником политического кружка, группировавшегося в салоне великой княгини Елены Павловны и сыгравшего большую роль в идейной и кадровой подготовке «великих реформ». Как и его товарищи, Тургенев в Риме внимательно следил за событиями в России: его радовали первые шаги нового императора Александра II, но настораживали некоторые моменты общественной жизни. В частности, он заметил попытки отдельных чиновных карьеристов второго ряда, приодевшихся во входящие в моду одежды либералов, устроить погром русского славянофильства под лозунгами типа: «Хватит! Натерпелись при Николае! Теперь наша взяла!»

Что же сделал тогда либерал и западник Иван Тургенев? Он разослал в несколько европейских газет статью в защиту русских славянофилов, подчеркнув их бесспорные гражданские достоинства, их роль в деле освобождения России. Западник Тургенев не ошибся в своих друзьях: такие лидеры славянофилов, как Ю.Ф. Самарин или князь В.А. Черкасский, сыграли большую роль в подготовке и осуществлении александровских реформ.

Компромиссный либерально-консервативный мировоззренческий комплекс окончательно сложился у Тургенева в 1850–1860-е годы и был впоследствии кратко изложен во «Вступлении» к его новому собранию сочинений. Именно этот небольшой текст, написанный в Баден-Бадене в 1868 году, можно считать подлинным *credo* зрелого Тургенева.

Отвечая на распространенные среди русских консерваторов упреки в непатриотизме, Тургенев написал тогда: «Я не думаю, чтобы мое западничество лишило меня всякого сочувствия к русской жизни, всякого понимания ее особенностей и нужд. «Записки охотника», эти, в свое время новые, впоследствии далеко опереженные этюды, были написаны мною за границей; некоторые из них — в тяжелые минуты раздумья о том, вернуться ли мне на родину или нет?».

«Мне могут возразить, — продолжает заочную полемику с оппонентами Тургенев, — что та частичка русского духа, которая в них (в «Записках охотника». — А.К.) замечается, уцелела не по милости моих западных убеждений, но, несмотря на эти убеждения и помимо моей воли. Трудно спорить о подобном предмете; знаю только, что я, конечно, не написал бы „Записок охотника“, если б остался в России»<sup>7</sup>.

Именно на этих общих принципах Тургенев старался твердо стоять и в последующие годы. И апеллировал он одновременно и к русскому обществу, и к правительственным верхам, и к тем из своих друзей (например, к А.И. Герцену),

<sup>7</sup> Тургенев И.С. Вместо вступления // Тургенев И.С. Литературные и житейские воспоминания. Л., 1934. С. 5.

которые все больше уходили от здравого конструктивного европеизма в сторону революционного радикализма и возрождаемой на новый манер русской исключительности.

Поклонник европейского прогресса, Тургенев верил в разумное преобразование мира и даже иногда называл это рукотворное чудо «революцией». Но грязной стороны революций он боялся, более рассчитывая на реформаторство сверху. Он, как я уже говорил, искренне симпатизировал императору Александру Николаевичу и верил в его личное расположение к себе. В конце 1860 года Тургенев составил даже (но так в итоге и не отправил) специальный «коллективный адрес» императору с изложением ряда принципов, серьезность которых дало основание народнику-эмигранту П.Л. Лаврову говорить об этом документе, как о «проекте конституции».

В тексте «адреса» Тургенев прямо указал, что полностью отдает себе отчет в том, что подобное «выражение искренних убеждений... может встретить недоверие» со стороны царя, ибо «в нынешние смутные времена самое правдивое слово потеряло свою силу, самые чистые намерения возбуждают сомнение». Тургенев поспешил от имени «инициаторов» заверить императора: «Мы принадлежим к числу людей, которые верят в Вас; которые не только не мыслят о перемене правительства, но взывают к власти. Мы не забыли, и вся Россия не забудет вместе с нами, что эта власть освободила крестьян!<sup>8</sup> Мы верим в Вас, государь, но мы желаем также разумных свобод нашему отечеству, правильного и успешного развития нашим силам. Мы честно и откровенно приближаемся к престолу и просим нашего царя выслушать голос общественного мнения, обратить внимание на желание его народа»<sup>9</sup>. При этом тургеньевский «адрес» декларировал ряд важных принципов: полную отмену телесных наказаний; гласность судопроизводства; прозрачность государственных доходов и расходов; расширение полномочий земства; сокращение срока солдатской службы; уравнивание в правах староверов с прочими подданными.

Характерно, что Тургенев, как автор «адреса», точно воспроизвел классическую либеральную логику рассуждений, восходящую к знаменитым «Трактатам о политическом правлении» англичанина Джона Локка. Смысл этой логики таков: либеральные преобразования есть меры неизбежные, необходимые, призванные укрепить, а не ослабить государственный порядок. «Государь! Вам скажут, что подобные слова преступны или безумны; назовут нашу просьбу требованием и прибавят, что уступать подобному требованию — значит вывести страну на путь насильственных переворотов; но мы умоляем Ваше величество не верить тем, которые будут говорить так. Мы, напротив, смеем думать, что удовлетворив справедливые желания Вашего народа, Вы навсегда устраните возможность таких потрясений, соберете вокруг себя все лучшее, все живые силы общества, подсчете под корень всякие нетерпеливые и необдуманные увлечения».

В завершение «адреса» Тургенев напомнил, что император Александр Николаевич сам уже успешно действовал в этой либеральной логике — подразумевалось в том числе обращение Александра II к московскому дворянству весной 1856 года, ставшее прологом целенаправленной работы по крестьянскому освобождению. «Государь, Вам угодно было сказать некогда, собравши дворян: „Дайте мне возможность стать за вас...“. Дайте же и нам, всем Вашим подданным, возможность дружно и твердо встать за Вас, как за нашего вождя, не допустите

<sup>8</sup> К моменту начала распространения «адреса» освобождение крестьян от крепостной зависимости считалось делом решенным.

<sup>9</sup> Тургенев И.С. Письма: В 18 т. М., 1987. Т. 4. С. 100–105.

мысли о разъединении блага России с Вашей властью, процветанием Вашего дома... Вы уже много сделали..., двиньтесь вперед по начатому Вами пути, и мы все пойдем за Вами»<sup>10</sup>.

Надеясь на реформы сверху, Тургенев старался всемерно умерить антиправительственный пыл своего друга Герцена, эмигрировавшего в 1847 году из России. Высоко оценивая роль герценовского «Колокола», Тургенев долгое время пытался корректировать его тактику. Он был уверен, что «Колокол» не должен огульно критиковать русскую власть вообще и по любому поводу, а, напротив, поощрять и поддерживать любые ее реформаторские начинания. Это касалось в первую очередь действий самого императора Александра II, который, по мнению Тургенева, лично желает реформ, но вынужден считаться с консервативной партией в своем окружении.

Тургенев также советовал Герцену активнее поддерживать и без особой нужды не критиковать либеральную группу в правительстве, которую тогда возглавляли великий князь Константин Николаевич (младший брат императора) и другой лидер реформаторов — А.В. Головин. Однако «дружеские советы» Тургенева все менее и менее принимались в расчет Герценом — бывших друзей все более разделяли не только тактические, но и глубокие мировоззренческие различия: Герцен все более радикализировался, Тургенев оставался на центристских, «примиренческих» позициях.

### **Культура центризма против культуры крайностей**

Положение истинного центриста либерал-консервативного толка (такого, как Тургенев), стремящегося не впасть ни в охранительное чинопочитание, ни в радикальный нигилизм, в России всегда непросто, а нередко и драматично. Характерной чертой нашей политической культуры является то, что «примирители», способные умерить «партийные крайности» и создать общеприемлемый (общегражданский) компромиссный язык, очень часто подвергаются беспощадной критике с обеих сторон: как со стороны предельных охранителей-консерваторов, так и со стороны предельных радикалов. Первые критикуют их за саму «крамольную мысль» о необходимости каких-то изменений; вторые — за желание идти на компромисс со «старым порядком».

Именно такая судьба была суждена Ивану Сергеевичу Тургеневу — самому толерантному из русских интеллектуалов-литераторов своего времени. Русские радикалы революционного толка считали его чуть ли не охранителем; сами консерваторы-охранители, напротив, едва ли не радикалом. Любое новое произведение писателя тут же попадало под пристальный анализ партийных интерпретаторов на предмет того, «что на самом деле хотел сказать и на чьей стороне автор?» Тургенев как-то отметил, что после выхода романа «Отцы и дети» в русском обществе сложилась ситуация, которая его глубоко расстроила и беспокоила: «Я замечал холодность, доходившую до негодования, во многих мне близких и симпатичных людях; я получал поздравления, чуть не лобызания, от людей противного мне лагеря, от врагов...»<sup>11</sup>

Причиной, разумеется, был образ Базарова, по-разному истолкованный различными общественными силами. «В то время, как одни обвиняют меня в оскорблении молодого поколения, в отсталости, в мракобесии, извещают меня, что „с хохотом презрения сжигают мои фотографические карточки“, — поражался

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Тургенев И.С. По поводу «Отцов и детей» // Тургенев И.С. Полн. собр. соч. М., 1983. Т. 6. С. 20.



Тургенев, — другие, напротив, с негодованием упрекают меня в низкопоклонстве перед самым этим молодым поколением. „Вы ползаете у ног Базарова! — восклицает один корреспондент, — вы только притворяетесь, что осуждаете его; в сущности, вы заискиваете перед ним и ждете, как милости, одной его небрежной улыбки!“»<sup>12</sup>

Тургеневу пришлось даже написать специальную статью «По поводу „Отцов и детей“», где он попытался показать, что в своем литературном творчестве руководствуется художественными, а не политическими принципами. «Не однажды слышал я и читал в критических статьях, — отмечал Тургенев, — что я в моих произведениях „отправляюсь от идеи“ или „провожаю идею“; иные меня за это хвалили, другие, напротив, порицали; с своей стороны, я должен сознаться, что никогда не покушался „создавать образ“, если не имел исходною точкою не идею, а живое лицо, к которому постепенно примешивались и прикладывались подходящие элементы».

«Господа критики, — продолжал писатель, — вообще не совсем верно представляют себе то, что происходит в душе автора... Они вполне убеждены, что автор непременно только и делает, что „проводит свои идеи“, не хотят верить, что точно и сильно воспроизвести истину, реальность жизни есть высочайшее счастье для литератора, даже если эта истина не совпадает с его собственными симпатиями». И далее Тургенев привел действительно удивительный и показательный пример: «Я коренной, неисправимый западник, и несколько этого не скрывал и не скрываю, однако я, несмотря на это, с особенным удовольствием вывел в лице Паншина (в «Дворянском гнезде») все комические и пошлые стороны западничества; я заставил славянофила Лаврецкого „разбить его на всех пунктах“. Почему я это сделал — я, считающий славянофильское учение ложным и бесплодным? Потому, что в данном случае — *таким именно образом*, по моим понятиям, сложилась жизнь, а я, прежде всего, хотел быть искренним и правдивым»<sup>13</sup>.

Однако странная судьба художественных произведений Тургенева, и в первую очередь «Отцов и детей», в какой-то момент побудила его искать новые формы литературного самовыражения. В романе «Дым» (1867) он в форме политикосатирического памфлета, по сути дела, «симметрично» разоблачил и высмеял обе «русские партии». И Реакцию, и Революцию, и «генералов-охранителей» (баденский «кружок Ратмирова»), и «нигилистов-радикалов» («кружок Губарева»). Более чем за десять лет до «пушкинских торжеств» в Москве Тургенев уже дал свой, либеральный ответ на ту проблему, которую, казалось, так остро поставил Достоевский в 1880 году в своей знаменитой «пушкинской речи». Концовка той речи Достоевского: «Смирись, гордый человек! Потрудишься, праздный человек!» заставила, как известно, дружно аплодировать как русских западников, так и славянофилов.

Диагноз беды — наступающего на Отечество в двуединой форме гордыни и праздности «нового варварства» — был поставлен Достоевским верно, но вот «изгонять», как известно, все более склонявшийся к охранительству Достоевский призывал главным образом «бесов-нигилистов». То, что новое варварство может прийти в Россию не только снизу, из подполья, но и с самого самодержавно-бюрократического верха, — такую опасность бывший узник «Мертвого дома», а ныне убежденный консерватор, похоже, в расчет уже не брал.

<sup>12</sup> Тургенев И.С. По поводу «Отцов и детей». С. 25.

<sup>13</sup> Там же.

Но еще в 1867 году сумевший соблюсти истинно центристскую позицию либерал-консерватор Тургенев показал: «дым» заволакивает и одолевает русскую жизнь с обеих сторон; не только со стороны «нигилистов», но и со стороны «охранителей». Обе «партии» вполне стоят друг друга; обе обуяны беспредельной гордыней (т.е. абсолютно нечувствительны к какой-либо критике и считают свой корпоративный мирок единственно правильным), и обе же абсолютно праздны и социально непродуктивны. В «Дыме», вопреки литературоведческим изысканиям, нет — да и не задумывалось — «положительных героев»: Тургенев, похоже, вообще иронизирует в «Дыме» над необходимостью выведения подобных «героев». Проветрить и очистить Россию от опасных «дымов» должны не герои-одиночки, а принципиально новые общественные отношения, способные превратить вчерашних «одиночек» в социально значимый и достаточно распространенный тип личности.

Между тем русское общество, похоже, совсем не поняло глубинно центристской, т.е. принципиально надпартийной, сути романа Тургенева. «Объективные» авторы в десятках рецензий бросились взвешивать, кого Тургенев разоблачил больше: «ратмировцев» или «губаревцев»? Клань активно включилась в политическую интерпретацию «Дыма». Имели место молодежные сходки — в том числе и среди русских студентов за границей, на которых молодые радикалы «выносили порицания» писателю «за критику демократии и революции». Не отстали и сановные охранители: собравшиеся в Английском клубе генералы совсем было вознамерились писать «коллективное письмо» Тургеневу, дабы отказать ему в своем обществе. Писатель потом досадовал, что его приятель В.А. Соллогуб «отговорил их тогда от этого, растолковав им, что это будет очень глупо». «Подумайте, — восклицал Тургенев, — какое бы торжество было для меня получить такое письмо? Я бы его на стенке в золотой рамке повесил!»<sup>14</sup>.

В противовес вновь окрепшим тогда в России охранителям-самобытникам, понимающим патриотизм как примитивное антизападничество, Тургенев прямо декларировал выношенную им идею о том, что Россия — неотъемлемая часть Европы, и восточные славяне по историческому праву принадлежат к семье европейских народов: «Скажу также, что я никогда не признавал той неприступной черты, которую иные заботливые и даже рьяные, но малосведущие патриоты непременно хотят провести между Россией и Западной Европой, той Европой, с которой порода, язык, вера так тесно ее связывают. Не составляет ли наша, славянская раса — в глазах филолога, этнографа — одной из главных ветвей индо-германского племени? И если нельзя отрицать воздействия Греции на Рим и обоих их вместе на германо-романский мир, то на каком же основании не допускается воздействие этого — что ни говори — родственного, однородного мира на нас?»

По мнению Тургенева, люди, которые под видом защиты самобытных начал стараются отлучить Россию от Европы, демонстрируют как раз крайнее неверие в русскую самобытность: «Неужели же мы так мало самобытны, так слабы, что должны бояться всякого постороннего влияния и с детским ужасом отмахиваться от него, как бы он нас не испортил? Я этого не полагаю: я полагаю, напротив, что нас хоть в семи водах мой — нашей, русской сути из нас не вывести. Да и что бы мы были, в противном случае, за плохонький народец!» Тургенев ссылается при этом на собственный пример естественного соединения самобытной русскости и европейского универсализма: «Я сужу по собственному опыту: преданность моя

<sup>14</sup> Там же.

началам, выработанным западной жизнью, не помешала мне живо чувствовать и ревниво оберегать чистоту русской речи. Отечественная критика, взводившая на меня столь многочисленные, столь разнообразные обвинения, помнится, ни разу не укоряла меня в нечистоте и неправильности языка, в подражательности чужому слогу»<sup>15</sup>

Следует признать, что «праздность» и «нетерпимость», о которых так ярко, но порознь, говорили когда-то во Франции Руссо и Вольтер, а в России — Иван Тургенев, как о главных пороках человечества, в наши дни стали общей болезнью, охватившей многих и многих независимо от их политической самоидентификации. Думается, что примирить и спасти Россию сможет только универсальное средство, спасшее уже не один социум: *труд плюс веротерпимость*.

Сегодня Россия остро нуждается в реабилитации центристского, либерально-консервативного проекта — не только как эмансипаторского, но и как глубоко конструктивного. В русском просвещенном либерал-консерватизме, представителями которого в литературе являются А.С. Пушкин и И.С. Тургенев, а в философии и политологии — Б.Н. Чичерин, П.Б. Струве, граф П.А. Гейден, мыслители-эмигранты XX века Г.П. Федотов, Ф.А. Степун, В.В. Вейдле, накоплен большой интеллектуальный потенциал. Потенциал, готовый для предъявления в разумном общенациональном диалоге. Без этого диалога и без внимательного учета «центристского», либерально-консервативного видения мира «русский мир» вряд ли состоится.

Игорь Клямкин:

Пожалуйста, вопросы к докладчику.

Алексей Давыдов:

Мне понравился доклад Алексея Алексеевича тем, что в нем предпринимается попытка поставить проблему внутрицивилизационного диалога. Неважно в данном случае, решает он ее или нет. Хорошо уже то, что она поставлена. В этой связи докладчик вспомнил Тургенева, что, по-моему, весьма уместно. А вопрос мой такой. Вы говорите, что в мышлении Тургенева произошел либерально-консервативный синтез. Но на каком культурном основании этот синтез состоялся?

Алексей Кара-Мурза:

Я рассматриваю Тургенева не только как писателя-интеллектуала, но и как активного политика. Для меня это своего рода русский аналог Вольтера в абсолютистской Франции. В своих мемуарах Хлодвиг Гогенлоэ, крупнейший немецкий политик, писал, что после долгого разговора с Тургеневым в Париже в 1879 году он понял, что это ни много ни мало — готовый премьер-министр России.

Тургенев — русский политик-интеллектуал европейского типа, русский западник, глубоко укорененный в русской почве и традиции. И в этом смысле он синтетическая, либерально-консервативная фигура. Если же Алексей Платонович имеет в виду не социально-политические, а хозяйственно-экономические основания «тургеневского синтеза», то я скажу, что Тургенев по типу своего мировоззрения — это «земская фигура», опирающаяся на глубокое знание русского хозяйства. Стержень его экономического умонастроения — идея гуманного, рационального и эффективного хозяйствования.

<sup>15</sup> Тургенев И.С. По поводу «Отцов и детей». С. 6.

Игорь Клямкин:

Вопрос о «культурных основаниях» — фирменное дискуссионное блюдо Давыдова. Он потчует им почти всех докладчиков, о чем бы они ни писали. В данном случае, как понимаю, он имел в виду, что основанием либерально-консервативного синтеза не может быть ни либерализм, ни консерватизм, а может быть лишь нечто третье. Так, Алексей Платонович?

АЛЕКСЕЙ ДАВЫДОВ:

Именно так. И это третье — личность, вырывающаяся за пределы культурной традиции в новое культурное состояние, но не порывающая с этой традицией радикально, а ищущая органическую меру ее сочетания с новизной. Ищущая между крайностями середину, но не в компромиссе между ними (немножко от старого, немножко от нового), а как принципиально новое культурное качество.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

Думаю, что это не противоречит тому, что я сказал. Моя задача — показать, что на русской почве произрастают не только Победоносцевы и Уваровы, с одной стороны, и Ленины и Троцкие — с другой. Эта почва способна порождать и деятелей центристского типа. Деятелей, органично сочетающих укорененность в русской традиции с культурной европейскостью.

Игорь Клямкин:

Да, русские европейцы на этой почве произрастают тоже, но успешно противостоят охранителям и радикалам у них до сих пор не получалось. Об этом вы и написали в докладе.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

Действительно, пока не получалось. Пока успех сопутствовал Уваровым и Победоносцевым вкупе с Лениными и Троцкими — этим близнецам-братьям, правым и левым радикалам. Согласен: между ними протолкнуться очень сложно. Но, думаю, возможно. И память об опыте тех, кто в разное время проталкиваться пытался, делает такую возможность более реальной. Интеллектуальные и моральные традиции играют в истории не самую последнюю роль.

Игорь Клямкин:

Но память свидетельствует и о том, что люди тургеневского склада оставались носителями локальной субкультуры, не находившей отзвука даже в интеллигентской оппозиционной среде, не говоря уже о широких слоях населения. Русское общество не поняло центризма Тургенева — это ведь ваша констатация...

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

Для меня важно, что эта субкультура сегодня актуальна. Чтобы показать это, я и написал свой доклад. Но и в свое время она, хоть и не оказала решающего влияния на ход российской истории, была тем не менее достаточно влиятельной.

Если говорить конкретно о Тургеневе, то да, его «Дым», направленный одновременно против охранителей и радикалов, воспринят не был. Но многое все же было воспринято. Даже его оппоненты из славянофильского лагеря признавали, что «Записки охотника» стали залпом из мощных орудий по самодержавию и крепостному праву. Кстати, в конце жизни за это свое произведение Тургенев

получил степень почетного доктора Оксфордского университета по государственному праву. Заметьте, не по литературе, а по государственному праву — так его воспринимали англичане.

Не была маргинальной и отстаивавшаяся Тургеневым идея хозяйственной эффективности и гуманной экономической рациональности. Интересу к ней способствовало и то, что представлена она была в художественной форме. Два последних романа Ивана Сергеевича — «Дым» и «Новь», которые у нас мало читаются, — это политические памфлеты в пользу новых общественных отношений. В частности, в пользу нового предпринимательского класса.

Игорь Яковенко:

Судя по вашей высокой оценке политической деятельности Тургенева, вы считаете желательным, чтобы люди культуры шли в политику. Но мы ведь с вами знаем, что есть народы — наши славянские братья, которые делают президентами литераторов, а есть народы, которые делают президентами секретарей обкомов и офицеров спецслужб. Насколько соответствует приход к власти гуманитариев русскому ментальному коду?

Алексей Кара-Мурза:

Люди культуры, принося культуру в политику, бывают там чрезвычайно полезны. Примеры: Вацлав Гавел в Чехии или Жельо Желев в Болгарии. В постсоветской России, увы, на волне популярности в политику стремились прорваться «деятели культуры» иного типа. Но, слава богу, нас пронесло от таких вариантов, как штангист и писатель Юрий Власов, как кинорежиссеры Станислав Говорухин или Никита Михалков.

Зачастую деятели культуры тащат в политику не идею свободного творчества, а свою нетерпимость и максимализм. И это очень опасно. Вспомним, что Ленин, Троцкий, Муссолини до прихода к власти были журналистами, а Гитлер начинал как художник. И мы знаем, как такие «деятели культуры» превращались в диктаторов-идеократов и становились для культуры инородными. Ведь политическая культура — это тоже культура. Парламент — это культура; партия — это культура; и политик как человеческий тип — проявление политической культуры.

Игорь Яковенко:

На политическое лидерство людей, вроде Тургенева, в России, насколько могу судить, запроса как не было, так и нет...

Алексей Кара-Мурза:

Деятели такого типа в российской политике были. Посмотрите состав первой Государственной думы, и вы увидите там выдающихся по своей культурности — в том числе политической культурности — людей. Это Муромцев, Шаховской, Набоков, Новгородцев, Гейден, Урусов, Стахович, братья Долгоруковы, Ковалевский и многие другие. А сейчас — да, сейчас таких нет. Когда Грызлов ставит себя в один ряд с Муромцевым — это смешно.

Вадим Межуев:

Люди, имена которых вы перечислили, присутствовали на политической сцене недолго. Их смела с нее революция.

Игорь Клямкин:

И появились они на этой сцене, равно как и сама Государственная дума, тоже в результате революции 1905 года.

Вадим Межуев:

Вот именно. Отсюда и мой вопрос: вы всерьез думаете, что революции можно избежать, если какие-то политики и идеологи будут придерживаться не революционной, а иной, менее радикальной идеологической установки?

Получается, что революции происходят не по объективным причинам, а в результате ошибочно выбранной идеологии. Достаточно, мол, поменять одну идеологию на другую, и революция не произойдет. Но из того, что в чем-то мировоззрении нет места землетрясению (а революция — это социальное землетрясение), еще никак не следует, что оно нигде и никогда не случится. Мне непонятно ваше отношение к революции — это для вас объективное событие или плод субъективной ошибки?

Алексей Кара-Мурза:

Я отвечаю на этот вопрос как классический либерал. Все революции так или иначе порождаются реакцией. Это расплата за реакцию. За радикальное охранительство, за нежелание идти на эволюционные реформы. Я не возражаю против метафорического сравнения революции с землетрясением или извержением вулкана: земная кора некоторое время держит, а потом это все взрывается гораздо сильнее, чем могло бы быть при иных обстоятельствах.

Вадим Межуев:

Тогда надо переписать всю мировую историю...

Алексей Кара-Мурза:

Почему?

Вадим Межуев:

Потому что все известные нам из истории великие революции совершались под лозунгами либерализма, во имя идеалов свободы, равенства и братства. И как иначе, кроме как революционно, может победить либерализм в ситуации политического деспотизма и всеобщего неравенства?

Алексей Кара-Мурза:

Обуздав самодержавие цивилизованными методами. Демонтируя, перестраивая, «разминируя» его (этот термин я употребляю в докладе), что и пытались делать русские либералы. Они понимали, что, если оставить самодержавие как оно есть, это непременно приведет к спонтанному охлократическому выбросу — столь же неправовому, как и наличное самодержавие.

Такого «землетрясения» они не хотели, так как были аристократы по жизни и умонастроению. Они хотели заниматься культурой в широком смысле, т.е. как свободным творчеством, включая политику. Зачем им было менять «зависимость от самодержца» на, перефразируя Пушкина, «зависимость от охлоса»?

Вадим Межуев:

Я не знаю примеров перехода от сословно-феодалного государства к государству правовому мирным, эволюционным путем. Иное дело, что в условиях



уже победившей демократии революции действительно изживают себя, становятся орудием реакции. Весь вопрос в том, о какой революции идет речь — о демократической или антидемократической, консервативной. Далеко не все революции реакционны.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

Правильно: революции бывают разные. Есть две точки зрения. Одна — что революция в России произошла слишком рано, была не подготовлена. Маркс говорил о зрелом западном пролетариате, а у нас на революцию вышел неизвестно кто. Другая позиция: революция в России произошла слишком поздно — в условиях, когда все противоречия, которые можно было последовательно решать ранее, суммировались и многократно умножились. Так рассуждал, например, Георгий Петрович Федотов.

Он, кстати, очень сожалел о поражении революции 1905–1907 годов. Та революция, по Федотову, могла бы быть весьма умеренной, и ее победа привела бы к созданию правовой, конституционной, хозяйственно эффективной «купеческо-крестьянской» России. Победа такой революции, устранив крайности самодержавия, сделала бы ненужной другую крайность — большевизм.

Игорь Клямкин:

Коллеги, остановитесь. Странно, что никто из вас не упомянул о революциях «бархатных» (т.е. мирных), создавших прецедент сочетания революционности и либерализма. Но какое отношение все это имеет к проблематике доклада? Он посвящен «войне дискурсов» как феномену русской культуры и попыткам (до сих пор неудачным) перевести эту войну дискурсов в их мирное сосуществование. Кстати, как ее оценивать — как норму культуры или как перманентный культурный кризис?

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

Я в докладе описал, как культурная норма — идейно-политическая конкуренция и борьба дискурсов — мутирует и превращается в опасную патологию, т.е. в войну дискурсов на взаимное уничтожение. Пока в России происходило именно так. Почему я использую это слово — «пока»?

На примере Франции, прошедшей через цепь сокрушительных революций, в докладе показано, что есть страны, где интеллектуальная элита на каком-то этапе осознала опасность проблемы и стала над ней серьезно работать. Во Франции это началось, разумеется, задолго до Вольтера и Руссо. Самая главная развилка была там пройдена во времена войны католиков и гугенотов, когда нашлись люди (их так потом и называли — «партией политиков»), которые поняли, что у страны два пути: либо воевать до полного взаимоуничтожения, либо договариваться. Консенсус был найден следующий: религия — личное дело каждого, включая короля.

Игорь Клямкин:

Тем не менее война дискурсов и после этого продолжалась столетиями, хотя и на других смысловых полях. Взаимная непримиримость Вольтера и Руссо — тому подтверждение. Последующий цикл революций — тоже. И в какой точке эволюции находится сегодня Россия, если сравнивать ее историю с историей Франции, не очень понятно. Неясно и то, чем нам может помочь здесь стадийный подход к изучению исторических и культурных процессов, которого придерживаются некоторые участники семинара, включая сегодняшнего докладчика. Эмиль Абрамович, вы тоже хотите о чем-то спросить его?

Эмиль Паин:

«Если идея синтеза либерализма и консерватизма выдвигается как просветительская задача на многие годы, то это, конечно, благо, но я не уверен, что у России есть время для долгосрочных просветительских проектов»

У меня сегодня мало времени, я должен бежать на занятия со студентами. Поэтому объединю свой вопрос с коротким выступлением. Начну с выступления.

Мне было очень интересно читать доклад Алексея Алексеевича, и я полностью разделяю пафос докладчика, призывающего преодолеть политический радикализм и уйти от дурной наследственности, заставляющей граждан России выбирать между огнем и полымем, между черносотенным охранительством и большевистским революционаризмом. Что касается содержания доклада, то у меня только одно сомнение. Оно связано с преувеличением роли дискурсивных практик в формировании гражданской нации — в самом начале доклада эта идея приводится (со ссылкой на социального лингвиста Т. ван Дейка) как аксиома.

Свои сомнения я могу подкрепить словами Л.Н. Толстого, которые он адресовал Ф. Гецу в письме, дающем тому право на публикацию материалов писателя, осуждающих антисемитизм: «Вы приписываете моему (да и всякому) слову значение, которого оно не имеет и сотой доли». И Толстой оказался прав хотя бы потому, что все сборники, в которых были представлены его обличительные высказывания по поводу антисемитизма, и все декларации, которые были им подписаны с 1890 года, были изъяты цензурой и не публиковались в России до 1917-го. Желающие могут ознакомиться с этими идеями Толстого в материале «Культура против ненависти», который я вывесил на сайте института Кеннана в России.

Ныне повторяется та же ситуация, хотя и нет свирепой цензуры. У власти есть возможность если не изымать, то делать незаметными для широкой публики любые высказывания, не соответствующие ее, власти, замыслам. Так что возможность использовать дискурс в целях конструирования гражданской солидарности сегодня, как и во времена Толстого, отсутствует. Тут не должно быть иллюзий.

Игорь Клямкин просил нас не донимать докладчика вопросами о практической осуществимости в современной России идеи синтеза либерализма и консерватизма и способах такого осуществления. Но Алексей Алексеевич все же не только философ; он имеет отношение и к политике. Поэтому не могу удержаться и не спросить его о том, как это сделать. Я очень даже приветствую идею развития умеренности, центризма и реконструкции соответствующих традиций — в том числе и той либерально-консервативной российской традиции, о которой повествует докладчик. Но как это осуществить в условиях, когда «кипит наш разум возмущенный», принимая в расчет и то, что кипящий разум еще чаще порождает чудовищ, чем сонный?

Ни задыхающаяся от дыма пожарищ Москва, ни зимний плен тысяч людей в заброшенных властями аэропортах Домодедово и Шереметьево, ни многолетние, покрываемые краснодарскими чиновниками бесчинства банды убийц в Куцевской не порождали митинговой активности. Тогда как под лозунгами «Россия для русских — Москва для москвичей», «Москва — не Кавказ» на Манежную площадь 11 декабря 2010 года вышло от 5000 (по версии ГУВД Москвы) до 12 000 человек (по некоторым оценкам). Их не свозили автобусами, им не выплачивали гонораров, их не заманивали обещаниями эстрадных шоу. Это была самодеятельная демонстрация, перекинувшаяся на 15 российских городов.

Алексей Давыдов:

Вы видите в этом только проявление национализма?

Эмиль Паин:

Я сужу по лозунгам и действиям. Их националистический характер не вызывает сомнений. А уровень одобрения или сочувствия этой политической активности со стороны жителей России, по данным нескольких социологических центров, составлял 25–27% при примерно такой же доле колеблющихся.

Много это или мало? Как правильно говорят, все познается в сравнении.

В октябре 1922 года 8000 чернорубашечников, опираясь на ничтожно малую поддержку итальянского населения, двинулись походом на Рим и привели к власти Муссолини. Идеи того марша, как и нынешнего «Русского марша», соединяли требования социальной справедливости и «возвращения достоинства униженной нации». Так «поднимали с колен» Италию, которая в 1920-х годах была похожа на сегодняшнюю Россию в том отношении, что там тоже не было общества, а было расколотое на локальные группы население. Северяне ненавидели южан, которые платили им той же монетой. Но в 1920-е годы еще не было Интернета, нынешней надежды прогрессивного человечества, и социальных сетей, способных почти мгновенно организовывать десятки тысяч людей, как это произошло в Москве.

А в регионах, исторически связанных с исламом, этническая мобилизация сменяется еще более опасной — религиозной. Причем проявляется она в крайне радикальных и нетрадиционных для России идеологических формах — я имею в виду продвижение салафитского течения. Этот процесс, начавшийся в конце 1990-х годов на Северном Кавказе, сейчас все шире проявляется уже и в самом центре России — в республиках Поволжья. Заместитель муфтия Республики Татарстан Валиулла Якупов отмечает, что «большинство молодежи является носителями привнесенной из-за рубежа религиозной культуры, которую можно назвать ваххабизмом. Сами они предпочитают называть себя салафитами». И далее дает такой прогноз: «Зная эволюцию этого течения на примере республик постсоветского пространства, в которых исламизация выше татарстанской, мы можем видеть, что нас ждет».

А что ждет всю страну? Пока только одно — растущая радикализация противоборствующих групп расколотого общества. И каким же образом в таких условиях, когда уровень его поляризации несоизмеримо выше того, какой был во времена Тургенева, осуществлять тургеньевскую идею внедрения политического здравомыслия?

Формирование консервативно-либерального синтеза — это прежде всего задача формирования рационального сознания. Но как рационализировать сознание, когда оно, наоборот, стремительно мифологизируется и иррационализируется? Если идея синтеза либерализма и консерватизма, западничества и почвенничества выдвигается как просветительская задача на многие годы, то это благое дело. Однако я не уверен, что у России есть время для долгосрочных просветительских проектов.

На мой взгляд, уровень разноадресной ненависти в обществе сегодня приближается к точке «взрыв», и в такой атмосфере трудно будет вести какую-либо просветительскую деятельность. Я был бы необычайно счастлив, если бы мой скептицизм оказался беспочвенным. Но пока я исхожу из того, что вижу. И потому закончу свое выступление обещанным вопросом к докладчику: есть ли у него какие-то предположения о том, как воплотить в жизнь его благие надежды?

Игорь Клямкин:

Алексей Алексеевич настойчиво напоминает нам пример Франции, где достижение политико-идеологического компромисса растянулось надолго, причем

и там это происходило отнюдь не в оранжерейных условиях. Но тем не менее произошло...

Эмиль Паин:

Франция — не очень удачный пример. Потому что там синтезу вольтеррианства и руссоизма предшествовало движение к синтезу национальному. Я имею в виду не только преодоление вражды между католиками и протестантами, о чем упомянул Алексей Алексеевич. В этой стране формировалось государство-нация, причем сверху и весьма жестко. Такого уровня расколотости общества, как сейчас в России, не было не только во Франции XVIII–XIX веков, но даже в Италии перед приходом к власти Муссолини. При отсутствии элементарного национального единения трудно говорить о следующих шагах в достижении широкого интеллектуального согласия.

Игорь Клямкин:

И что теперь делать?

Эмиль Паин:

Вот и я спрашиваю Алексея Алексеевича: что делать и как достигать синтеза либерализма и консерватизма?

Алексей Кара-Мурза:

Для начала надо хотя бы поставить перед собой такую задачу. И актуализировать интеллектуальную и политическую традицию, заложенную теми, кто эту задачу не только выдвигал, но и пытался решать.

Игорь Клямкин:

Эмиль Абрамович говорит, что на это уже нет времени. Фактически речь у него идет о том, что кризис культуры пополз вниз и что проявляется он в межэтнических и межконфессиональных конфликтах. А прорыв на поверхность русского национализма означает, что начала окончательно рассыпаться культура имперской социальности. Рассыпаться в ее этническом ядре. Мироощущение «старшего брата» сменяется ощущением враждебности братьев младших и своей собственной враждебности к ним. А потому, мол, в обозримой перспективе консолидирующий либерально-консервативный дискурс интеллектуалов и политиков вряд ли будет востребован.

Алексей Кара-Мурза:

Чтобы он был востребован, его надо обществу предъявлять. Под лежащий камень вода уж точно не потечет. Но винить за это воду не очень, по-моему, умно.

Эмиль Паин:

Можно еще одну реплику? Мне кажется, что многие теоретические разногласия между участниками нашего семинара могли бы быть преодолены или по крайней мере смягчены, а согласия, соответственно, стало бы больше при условии иной, чем сейчас, формулировки предмета обсуждений. На мой взгляд, наш предмет — не кризис культуры, а кризис социокультурный. Слово «культура» мы чаще всего используем в узком смысле, т.е. как синоним «духовности», «мира идей и ценностей», оторванного от мира социальных отношений. Это, по-моему, не очень продуктивно. Если же культуру и социальность в анализе соединить, то многие вопросы снимутся сами собой.

Феномен того же Тургенева или, скажем, Чехова, органично сочетавших в своих воззрениях и творчестве идеи западничества с укорененностью в русской традиции, был вполне естествен для русской культуры. Однако для российских социально-политических условий конца XIX — начала XX века органичным он не был. Этот культурный феномен не может быть широко востребован и в современных российских условиях.

История отечественного либерализма, включая и историю кадетской партии, — хорошее доказательство способности российской культуры к восприятию либеральных идей, но социальная среда ни в начале XX, ни в начале XXI века оказалась не готовой к предоставлению этим идеям значимой политической роли. Да, когда-то кадеты имели большинство в Государственной думе, но она была в те времена не очень влиятельной силой. В нынешней же Думе идейных наследников кадетов нет вообще, а сама она стала сугубо декоративным институтом.

Если мы начнем различать две составляющие нашего предмета — социальную и культурную, — то у нас будет больше возможностей определить границы влияния культуры в определенных социальных условиях и при определенном уровне социальной разобщенности социума.

Игорь Клямкин:

Об этом можно, конечно, подумать, но я не очень-то представляю себе, как мы будем социальную среду, к либеральным идеям не восприимчивую, отделять от культуры вообще. Ведь среда эта тоже имеет культурное измерение, хотя чаще всего и не либеральное. Но если кто-то захочет порассуждать не о культурном, а о социокультурном кризисе, то возражать, естественно, никто не станет.

Благодаря Эмилю Абрамовичу, мы плавно перешли от вопросов к выступлениям. Слово — Михаилу Афанасьеву.

Михаил Афанасьев:

«ВОПРОС О ЛИБЕРАЛЬНО-КОНСЕРВАТИВНОМ СИНТЕЗЕ ОТНЮДЬ НЕ СВОДИТСЯ К СИНТЕЗУ ДИСКУРСОВ»

Я поддерживаю Алексея Алексеевича и лейтмотив его доклада. Согласен с докладчиком в том, что сам он определяет как главное — свое собственное и своего исторического героя — послание. В том, что нам необходим либерально-консервативный синтез. При этом, однако, у меня вызывает сомнение тезис, что главной проблемой для нас, российских интеллектуалов, является война либерального и консервативного дискурсов. Дескать, французы ее преодолели и хорошо живут, а мы все ругаемся и живем плохо. Относительно такого диагноза возникает много сомнений.

В Европе позапрошлого века происходил синтез государственной и корпоративной традиций с рынком, капитализмом и эмансипацией индивидов. Это и был тот социальный, цивилизационный синтез, который в интеллектуальной сфере проявлялся как диалог идеологий либерализма и просвещенного консерватизма. Там возникла новая цивилизационная основа, базовые консенсусные институты. А война дискурсов, между тем, продолжается до сих пор. Да и может ли быть иначе? Как писал Мэдисон, крамола — в природе человека.

Игорь Клямкин:

Алексей Алексеевич говорит, что это уже не «война», а «борьба»...

МИХАИЛ АФАНАСЬЕВ:

Характер этого противоборства дискурсов задан не миролюбием интеллектуалов, а институциональными рамками. Именно они, а не дискурсы обеспечивают позитивный цивилизационный синтез.

В России же синтез традиции и модернизации оказался негативным. Базовых институтов здесь реально нет и поныне. Общество зыбкое. При этом люди в стране грамотные, многие владеют языками, оперируют сложными понятиями. Они готовы к использованию любых словесных комбинаций и любых дискурсов: хоть про либеральную демократию могут порассуждать, хоть про консервативную модернизацию. Были бы деньги, а дискурсы могут быть всякие — и беспримесные, и синтетические. Но что за ними стоит, кроме заказчика либо постмодернистской позы говорящих и пишущих?

Итак, проблема органической, чувствительной к традиции модернизации — это проблема не примирения интеллектуалов, а созидания полезных институтов. Хотя, конечно, всякую проблему мы обсуждаем посредством слов, и здесь нужна ясность, нужны адекватные понятия и взаимопонимание. Но историческую роль слов не надо преувеличивать. В том числе и тогда, когда мы вспоминаем о движении в направлении либерально-консервативного синтеза в России.

Алексей Алексеевич говорит о нем применительно к российскому историческому контексту XIX века. При этом он выделяет ряд очень значимых, «крупнокалиберных» людей — что называется «властителей дум», выступавших носителями и распространителями идей либерально-консервативного развития. В докладе названы имена Пушкина, Станкевича, Грановского, Киреевского, Самарина, Черкасского, Тургенева, Лаврова, Головнина, Чичерина, Гейдена, Струве... Но когда мы толкуем о либерализме и консерватизме XIX столетия, их споре, диалоге и синтезе, надо бы уточнить, о чем тогда шла речь.

Либерализм — это теория Смита о «невидимой руке рынка» как божественном социальном регуляторе в сочетании с эгоистически-утилитарной моралью Бентама.

Консерватизм — это идеи Берка о единстве и естественном развитии народа как цепи мертвых, живых и будущих поколений и о национальной ответственности элиты.

Элитарный конституционализм Локка и Монтескье — это общий для либералов и консерваторов идейный капитал, превращенный Кантом в уже упоминавшееся мной на одном из семинаров учение о патриотическом правлении (*Imperium non paternale, sed patrioticum*) в гражданском публично-правовом союзе — в национальном государстве.

Вот то смысловое европейское поле, в котором находились сторонники либерально-консервативного пути развития России. И они, как и европейцы, ориентировались на формирование консенсусных институтов, а не просто на примирение дискурсов, о чем я еще скажу.

Алексей Алексеевич вдохновенно пишет о Тургеневе как русском мыслителе и общественном деятеле, одном из выдающихся приверженцев такого пути. Меня заражает и радует это вдохновение. Тем более что в своем докладе, с обсуждения которого начался наш семинар, я толковал о европейской природе русской нации, а это, как указывает Алексей Алексеевич, и ключевая тема Тургенева. Не его одного, как мы знаем, но и его тоже. Для меня это, повторяю, важно. Как важно и то, что Тургенев — русский государственный и патриот, человек правых убеждений в европейском смысле этих слов.

Его называли русским европейцем. Как и Пушкина, как и Гоголя. И они, как я полагаю, не были в российском обществе такими уж одиночками, какими



предстают в некоторых прозвучавших здесь репликах. Эти писатели создали русскую литературу, каковая была бы немыслима без русской читающей публики. Следует предположить некоторое сочувствие читателей мыслям обожаемых писателей. Было, думаю, какое-то соответствие между духом литературы и настроением читательской аудитории. Эта аудитория, конечно, не была общенародной, но и элитарной ее не назовешь, — она была разночинской и довольно широкой: от сенаторов до семинаристов. И когда речь идет о таких величинах влияния, как Пушкин, Гоголь, Тургенев, то и в публике следует предполагать наличие соответствующего их духу и характеру их влияния «мейнстрима».

В докладе, правда, приведены цитаты из личных записей писателя, свидетельствующие о неприятии некоторых тургеневских произведений реакционерами, с одной стороны, и адептами «свободомыслия» — с другой. Тургенев, конечно, отмечает и приводит наиболее характерные, сочные, даже смешные примеры. Тем не менее в этом перекрестном огне реакционеров и революционеров по Тургеневу наглядно проявляет себя хорошо известный «тупой упор реакции и революции» (П. Струве), о чем и напоминает нам докладчик. Но такой «упор» вовсе не свидетельствует о трагическом одиночестве Тургенева и не доказывает отсутствия широкого отклика и сочувствия тургеневским мыслям в русском обществе. И не только мыслям, но и их практическим воплощениям.

В ответах на вопросы Алексей Алексеевич отметил ключевую вещь, которую я хочу особо подчеркнуть: на идеях Тургенева выросло русское земство. А земство — это ведь и есть практический, общественный, институциональный консервативно-либеральный синтез. Земства обустроивали местную жизнь, они собирали местные кассы, и под контролем плательщиков — отсюда цензовый характер земства — выборные доверенные люди расходовали собранные деньги на общественные нужды: на образование, здравоохранение, водопроводы, освещение... Нам сейчас такой уровень общественного самоуправления в России трудно даже представить.

Таким образом, до 1917 года в стране вовсе не все шло под откос. Историческое отставание от Европы — не изначальное, но закрепившееся в XVI–XVII веках — постепенно сокращалось и могло быть преодолено. Залогом такой возможности был государственный реформизм и общественное, земское движение. Несмотря на реакцию и косность, они пробивали себе дорогу и преобразовывали страну.

Выше я говорил о «мэйнстриме» в широкой читательской аудитории великих русских европейцев — Пушкина, Гоголя, Тургенева. А теперь назову, частично пересекаясь с докладчиком, ряд выдающихся представителей русской элиты, вдохновлявших и проводивших модернизацию России в XIX и начале XX века.

Сенаторы граф Н.С. Мордвинов и М.М. Сперанский. Генерал-губернаторы граф М.С. Воронцов и граф Н.Н. Муравьев-Амурский. Просветители-«западники» Н.В. Станкевич и Т.Н. Грановский. Писатель-политик И.С. Тургенев. Реформисты-«славянофилы» Ю.Ф. Самарин и князь В.А. Черкасский. Чиновники-реформаторы А.В. Головин, Д.А. Милютин, Н.А. Милютин. Академик-министр Н.Х. Бунге. Либерально-консервативные обществоведы Б.Н. Чичерин, К.Д. Кавелин, В.О. Ключевский. Премьер-министры С.Ю. Витте и П.А. Столыпин. Политики А.И. Гучков, П.Н. Милуков, П.Б. Струве.

Все эти разные люди были приверженцами либерально-консервативных идей, сторонниками «среднего» пути реформ и развития. Они представляли русскую европейскую традицию как в культуре, так и в практической деятельности.

И в этой традиции — еще раз вернусь к тому, о чем уже говорил, — вопрос о либерально-консервативном синтезе отнюдь не сводился к синтезу дискурсов.

Такое сведение представляется мне неким философским увлечением и преувеличением. Действительный социальный синтез не обеспечивается формированием правильной системы понятий. Посредством такой системы мы можем лишь правильно выразить ту или иную социальную проблему. При этом на уровне общих слов и ценностей против либерально-консервативного синтеза, наверное, мало кто будет возражать. Но когда дело доходит до конкретики, то согласие вовсе не гарантировано. Ведь речь идет о «проклятых вопросах» и противостоянии социальных интересов.

Итак, предметный разговор о цивилизационном синтезе требует обсуждения главных социальных проблем и поиска их лучших решений. Решений не односторонних, имитационных или радикальных, а взвешенных и социально согласованных, полезных для максимально широкого сообщества и укрепляющих социальное доверие. Предмет же актуального социального синтеза всегда исторически конкретен.

В XIX и начале XX века предмет искомого, но так и не найденного синтеза составляли корректная реформа землепользования, решение рабочего вопроса и конституция. В конце XX — начале XXI века главными проблемами искомой, но пока не найденной модели развития являются синтез государственной организации социальной жизни с рынком и политической конкуренцией. Государственного контроля и попечительства с индивидуализмом. Советского и «демократического» социального капитала с всеобщим устремлением к потреблению и обогащению.

Игорь Клямкин:

Спасибо, Михаил Николаевич. У нас, кажется, намечаются две линии обсуждения, причем обе они заданы докладом Кара-Мурзы. С одной стороны, акцент делается на том, что в русской культуре было интеллектуальное течение, представленное крупными фигурами и сочетавшее установку на либеральную модернизацию с установкой на преемственность с традицией. Это течение предлагается актуализировать, подчеркивая его культурную органику и его соответствие не только прошлым, но и современным вызовам, с которыми столкнулась Россия.

С другой стороны, акцентируется война охранительного и радикального дискурсов, жертвой которой данное течение становилось, оказываясь между двух огней и будучи не в состоянии противостоять «тупому упору» реакционеров и революционеров. И этот момент, мне кажется, не менее актуален, чем первый. Актуальность же его в том, что в самодержавной или родственной ей политической системе умеренно-реформаторское, либерально-консервативное течение всецело зависит от реформаторских возможностей этой системы, которые весьма ограничены.

Ограничены, соответственно, и возможности ее окультуривания и «разминирования». Она может допустить возникновение внутри себя локальных самоуправляющихся институтов вроде земств, но не может добровольно допустить их объединения в общенациональное движение. Что и было в России продемонстрировано репрессиями против земских деятелей, к этому стремившихся. Да и права самих земств вскоре после их создания стали урезать, а демократический принцип их формирования свертывать, адаптируя этот институт к ограниченному реформаторскому потенциалу тогдашней «вертикали власти».

В том-то и проблема, что на политическую и культурную традицию, на которую опираются такие люди, как Тургенев, ради достижения их целей опереться нельзя. Традиции, совместимой с либеральными целями, в российской «почвенной»

культуре не было. Ее не было ни в менталитете охранителей самодержавной системы, ни в народном менталитете, контакт с которым искали (и со временем нашли) радикалы. Поэтому либеральный консерватизм мог стать заметной субкультурой, но не мог претендовать на культурное лидерство и перевод «войны дискурсов» в режим общественного диалога. По крайней мере так обстояло дело в пореформенной России конца XIX — начала XX века.

А что с тех пор изменилось (и изменилось ли), есть смысл обсудить. На какую культурную традицию может опереться сегодня либеральный консерватизм, кроме традиции собственной — в свое время им заложенной, но в обществе глубоких корней не пустившей и им отторгнутой? Не хотелось бы, чтобы мы этот вопрос обошли.

Пожалуйста, Алексей Платонович, вам слово.

АЛЕКСЕЙ ДАВЫДОВ:

«Чтобы стать полноправным участником диалога в будущем, сегодня нужно не искать компромиссов, а проявлять бескомпромиссность»

Как я уже говорил, доклад Алексея Кара-Мурзы показался мне интересным и своевременным. Упомянутый Эмилем Паиным ужасный «бунт молодежи» в Москве и других городах страны показал, что проблема внутрицивилизационного диалога — самая актуальная для современного российского общества. Согласен я и с оценкой докладчиком Тургенева: писатель действительно пытался соединить либеральные ценности и ценности российской почвы в своем мышлении. Все это, повторяю, очень правильно и очень к месту.

Однако теория, предлагающая просто соединить противоположности и призывающая оппонентов к компромиссу, сегодня в России и в самом деле не реализуема. Потому что почва в России расколота, причем не только по межэтническим линиям, о которых говорил коллега Паин. Под почвой я имею в виду то культурное основание, которое во Франции, будучи единым, помогло договориться сторонникам идей Руссо и Вольтера, а в России, будучи расколотым, привело в свое время к Гражданской войне и сегодня не позволяет проводить давно назревшие реформы. Даже если мы, следуя Степуну и Кара-Мурзе, отвергнем скомпрометировавший себя классовый подход, мы все равно диалога между противоположностями либерализма и державного консерватизма не получим.

Чтобы добиться диалога противоположных точек зрения, надо, чтобы весовые категории переговорщиков были примерно одинаковы. А если один выступает в супертяжелом весе, а второй — в весе комара, то диалога не будет. Будет цинизм тяжеловеса и его геббельсовская клевета, которую, раскрыв рот, будет слушать и в которую будет верить массовое сознание.

Кто для Путина, если исходить из того, что он сказал в своем телевизионном «Разговоре с народом» 16 декабря 2010 года, главный враг? Не банды молодежи, публично избивающие людей и бесстрашно «зигующие» под стенами Кремля, не продажные милицмейские чины, амнистирующие убийц, не компартия и не ЛДПР. Всех их власть может купить либо запугать. Она абсолютно в этом уверена. Главный ее враг — горстка либералов, которых почти никто не слышит и которые выступают сегодня в весе комара. Но вот беда — ни купить, ни раздавить их не получается. Перестало получаться. Поэтому они — враги. Единственные.

Отсюда вывод: имея в виду стратегическую идею диалога как историческую необходимость, тактически мы должны говорить не о диалоге, а о расколе

в культуре и обществе. Мы должны *односторонне усиливаться* до тех пор, пока не станем более или менее равными обнаглевшему тяжеловесу по общественной значимости. Тогда только и возможен будет диалог. Тогда и вспомнят наши потомки и Тургенева, и Степуна, и прекрасный доклад Алексея Алексеевича Кара-Мурзы...

Но как усиливаться односторонне? Для этого прежде всего надо осознать, чему мы противостоям, какому типу культуры.

В докладе Кара-Мурзы анализируется сознание интеллигенции. Поэтому я тоже буду говорить о сознании различных ее слоев. И — шире — об основаниях интеллигентской культуры в России.

Россия — локальный мир и мир локализмов. Локализм — это замкнутость культуры в самой себе при неразвитости в ней идеи личности, предрасположенности воспринимать реальность по принципу «свой» — «чужой» и отделять «своих» от «чужих» железными занавесами. Отсюда — фрагментарность, кликовость сознания, мафиозность и коррупция в социальных отношениях. Такой локализм господствует и в сознании нашей интеллигенции. Из него и рождается российский интеллигентский социум не как большое общество, а как «социум клик».

Компоненты локализма как стереотипы культуры представлены в работах Александра Ахиезера и особенно широко — в последних книгах присутствующего здесь Игоря Яковенко. Вот эти стереотипы:

1. Соборность и авторитарность как сакральные ценности и основание мышления.
2. Установка, сакрализирующая достигнутый уровень синкретиза и не позволяющая подвергать его дальнейшему дроблению.
3. Познавательно-моральный конструкт «должное/сущее», разрывающий социальную связь между идеалом и реальным поведением.
4. Эсхатологический комплекс.
5. Манихейская составляющая.
6. Мироотречная установка.
7. Сакрализация статуса власти, ее положения над законом.
8. Прилепление к господствующему смыслу как спасительному.
9. Инверсионная воспроизводственная логика культуры, игнорирование «середины».
10. Эмоциональное мышление.
11. Мифологичность интерпретации реальности.
12. Экстенсивная доминанта в проблемных ситуациях.
13. Идея России как империи.
14. Милитаризация повседневности.

В Европе эти древние стереотипы — давно рудименты. Но они все еще являются основными составляющими современной русской культуры. Если, пользуясь образом Михаила Ходорковского, Россия выглядит сегодня как галера под пиратским флагом, то ее паруса надувают именно эти стереотипы. Они направлены против перемен, инноваций, реформ, против социальной динамики и, следовательно, против субъекта реформ — личности.

Вы скажете, что современная русская культура к таким стереотипам не сводится. Соглашусь. Но в том-то все и дело, что русский человек, в сознание которого личностная культура модерна уже проникла, сделать окончательный выбор между нею и архаичными стереотипами оказывается не в состоянии и застревает, как и все общество, в расколе между двумя культурами...

Игорь Клямкин:

Думаю, что не все ваши 14 пунктов понятны тем, кто не знаком с трудами культурологов. Но правильно ли я понял, что перечисленные вами стереотипы сохраняются не только в массовой, но и в интеллигентской культуре?

Алексей Давыдов:

Давайте разбираться. Что происходит, скажем, в сознании той части населения, которую принято называть средним классом? В сознании той относительно благополучной части российской интеллигенции, которая более или менее удовлетворена своим положением и в основном голосует, пусть и с оговорками, за партию власти, поддерживая ее «вертикальные» ценности? В чем главная черта такого «относительно благополучного интеллигента»?

Это культурный персонаж расколотого общества, которое еще не сделало своего выбора между соборно-авторитарными ценностями локального мира и смыслом личности. Это человек, приветствующий идею реформ и одновременно аплодирующий борьбе против реформ. Человек, который пытается формировать себя как личность и одновременно подавляет личность в себе. В результате рождается социальная патология: «относительно благополучный интеллигент» не доверяет своей способности к рефлексии, формируя в себе комплекс неполноценности.

Речь идет о том самом человеке, которого Гоголь назвал «ни то ни се»...

Игорь Клямкин:

Про «ни то ни се», Алексей Платонович, мы уже запомнили.

Алексей Давыдов:

А «нитонисейность» опять-таки проистекает из раскола культуры, в которой присутствуют и общинно-самодержавные смыслы, воспроизводящие древний родовой локализм, и смыслы личности, локализм разрушающие. Из неспособности сделать выбор между архаикой и модерном. И, соответственно, из недоверия человека к самому себе.

Директор Института социологии РАН М. Горшков сообщает, что в среднем классе России преобладает недоверие к существующим политическим институтам страны<sup>16</sup>. Отдел сравнительных политических исследований того же института сообщает «об устойчивом неверии российских граждан в политические цели, провозглашаемые государством»<sup>17</sup>. Социолог С. Патрушев сообщает о критически низком уровне доверия людей друг другу<sup>18</sup>. И все это наш средний класс...

Игорь Клямкин:

Недоверие к институтам, провозглашаемым государством целям и друг к другу — не есть недоверие к себе.

Алексей Давыдов:

Недоверие к другим — продукт недоверия к себе. Об этом пишет, например, А. Трошин: взаимное недоверие как тип культуры рождается, по его мнению, в структуре ментальности русского человека, особенность которой — в недовере-

<sup>16</sup> Горшков М.К. Сами себе капитал // Российская газета. 2010. 1 декабря. № 271.

<sup>17</sup> Патрушев С., Хлопин А. Социокультурный раскол и проблемы политической трансформации России // Россия реформирующаяся: Ежегодник. М., 2007. Вып. 6. С. 301–318.

<sup>18</sup> Институциональная политология. М., 2006. С. 327.

рии к собственной рефлексии. Эта ментальная специфика и есть то, что блокирует развитие личности, разваливает семью и разрушает общество<sup>19</sup>. И это именно патология, которая, в свою очередь, есть результат несоответствия между провозглашаемыми человеком целями развития и засильем в его менталитете исторически сложившихся родовых стереотипов, нацеленных на то, чтобы не допустить перемен. Конфликт в сознании разворачивается между архаичной культурой и ценностями личности.

Такова ситуация на полюсе «относительно благополучного интеллигента», который в составе российской интеллигенции сегодня численно доминирует. А что происходит с сознанием, которое осмысливают себя через независимость от прошлого опыта, от устаревших локалистских стереотипов? С сознанием людей, которые выступают против произвола власти и диктата «вертикальных» ценностей, порождающих коррупцию и другие чиновничьи злоупотребления?

Оказывается, что и эти люди пленены теми же ценностями локализма. Они не самокритичны, внутренне раздвоены между личностностью и кликовостью, расколоты на мелкие группы, которые варятся в собственном соку за железными занавесами доморощенных идеологий и не способны развернуть между собой диалог. Посмотрите хотя бы на то, как они ведут политическую борьбу. И тогда понятнее будет, почему слово «либерал» стало восприниматься массовым сознанием как ругательство.

Ну и, наконец, о молодых людях, четырнадцати-пятнадцатилетних школьниках и школьницах, нашей, возможно, будущей интеллигенции, которые выходят на площади российских городов с антиправительственными лозунгами и ножами в карманах. В их сознании и поведении господствует стадность толпы, пробуждающая в них самые дикие инстинкты и животные позывы. В их мозгах — те же самые культурные стереотипы, о которых я говорил выше.

Мой общий вывод: наша интеллигенция, заявляющая о своей независимости от родовых стереотипов в их общинно-самодержавной, советской и иных интерпретациях, на самом деле остается этим стереотипам приверженной. Она несет в себе культуру локализма. Поэтому главным противником и личности, и гражданского общества, и либеральной идеи являются родовые ценности в мышлении и широких масс, и интеллигенции, и формирующейся личности как субъекта реформ.

Эти ценности — самое дорогое для российской власти. Они для нее — основание принятия всех решений. Отсюда и нападки Путина на либералов, и писания Суркова, и «манифест» Никиты Михалкова, и лозунги «нашистов» всех мастей и оттенков.

Что же делать тем, кто всему этому хочет противостоять, кто ищет этому альтернативу? У них, думаю, нет иного выбора, кроме глубокой и бескомпромиссной критики исторически сложившихся стереотипов русской культуры с позиции смысла личности. Здесь я и вижу основной способ нашего одностороннего усиления.

Либеральная идея в России пока не способна оформить себя политически. И потому задача ее сторонников сегодня — ослаблять действие инерции культуры на интеллигентское и массовое сознание. Их задача — последовательно способствовать тому, чтобы сознание интеллигенции осмысливало себя через ценностный выбор принципа личности как основания мышления, принятия решений. Как основания своего саморазвития и развития России.

<sup>19</sup> Трошин А.А. Доклад на заседании семинара «Социокультурная методология анализа российского общества», 25 марта 1998 года.



Осмысление этого принципа как права и способности человека выйти за рамки локализма не есть политический выбор. Речь идет не о борьбе за президентское кресло или место в Думе, а о гораздо более масштабной и почетной задаче. Речь идет о борьбе за русского человека.

Мы должны быть последовательны и бескомпромиссны в наших усилиях. Подчеркиваю: *бескомпромиссны*. Тогда только и превратимся мы из комаров, писк которых не слышен, в тяжеловеса, вести переговоры с которым будут считать за честь. В этой бескомпромиссности — наш единственный ресурс для диалога и возможных компромиссов в будущем.

Игорь Клямкин:

Интересная постановка вопроса — я имею в виду и идею «одностороннего усиления», и мысль о том, что утверждению либеральной культуры компромисса в наших условиях должна предшествовать либеральная бескомпромиссность. Но как избежать при этом заражения локализмом, которым мы и без того больны? На мой взгляд, это мыслимо только в том случае, если бескомпромиссность будет проявляться не только в критичности, будь-то к власти, культуре или чему-то еще, но и в альтернативной проектной конструктивности.

Такая конструктивность не может сводиться к бесконечным заявлениям о том, что политическая конкуренция лучше политической монополии, независимое правосудие лучше басманного и хамовнического, свобода СМИ лучше их несвободы, а отсутствие коррупции лучше ее присутствия. Если не будет конкретных проектов реформирования политсистемы, судов, госслужбы, никакого «одностороннего усиления» не получится.

Наверное, Михаил Афанасьев прав в том, что у старых либеральных консерваторов в данном отношении есть чему поучиться. Но консерватизму в смысле упования на авторитарную власть у них, по-моему, учиться не надо. Альтернативная проектность должна адресоваться обществу. С тем чтобы оно представляло себе, что такое правовое государство, в котором никогда не жило, каковы его международные институциональные стандарты и каким именно оно может и должно быть в России.

Однако предрасположенности к такой работе на перспективу в либеральной интеллектуальной среде пока не наблюдается. Установка же на бескомпромиссность, противостоящая «системному либерализму», становится все более привлекательной. Но в том, что она сама по себе приведет к «одностороннему усилению», я не уверен.

Следующий — Денис Викторович Драгунский.

Денис Драгунский:

«Горе тому либералу, который утратил свою идентичность»

У меня нет вопросов и замечаний к докладчику, но есть вопросы и замечания к реальности, которая вокруг нас. Реальность, в которой мы живем и о которой рассуждаем. Алексей Алексеевич, а вслед за ним и Михаил Афанасьев, говорят, что такие люди, как Тургенев, оказывали на реальность какое-то влияние. Они оказывали его через публику, которая их читала. Но то был все же очень узкий слой, численность которого вряд ли превышала несколько десятков тысяч человек. Это до смешного мало, но, как оказалось, достаточно для того, чтобы как-то изменить или хотя бы модулировать ход социального развития — я имею в виду преобразования Александра II.

Реформаторский дискурс сыграл тогда свою роль. Дискурс, вопреки мнению Михаила Николаевича Афанасьева, — это ведь не только слова, не только разговоры. Дискурс, а точнее, дискурсивные практики — это способ рационального (или наоборот, иррационального) действия.

Эмиль Паин предлагает отделить культуру от социальной среды и рассматривать их порознь. Вот это, мол, культура (дискурс интеллектуалов), а это общество. Но ведь то и другое отдельно не существует. Культура — это всегда какое-то социальное действие, поэтому дискурс в любом случае включает в себя распространение каких-то идей. Вопрос же в том, почему дискурс замечательных отечественных деятелей, перечисленных Кара-Мурзой и Афанасьевым, становится бессильным, когда на исторической сцене оказываются не десятки тысяч, а десятки миллионов людей.

Почему в России до сих пор побеждает не либерально-консервативный, а совсем другой синтез? Почему с распространением печатного слова, когда совокупный разовый тираж главных российских газет составлял уже полторы сотни тысяч экземпляров, их страницы заполнялись в основном не авторами тургеневского склада, а пропагандистами совсем других идей, отнюдь не либеральных? Почему?

Восторжествовал не негативный синтез, а продуктивный синтез большевистского толка. Или, называя вещи своими именами, восторжествовала самая обыкновенная реакционная чернуха. Потому что позитивный синтез возникал и распространялся в очень тонком слое. И как только этот слой общественно активных людей стал существенно расширяться, включились совершенно другие механизмы. Механизмы массовой консолидации, механизмы примитивизации.

Вот и сейчас то, к чему призывает докладчик, может быть услышано лишь немногими. Широкая социальная среда, соглашусь с Паиным, к таким идеям по-прежнему не восприимчива. И что в такой ситуации делать либералам?

Думаю, что Алексей Платонович Давыдов прав насчет бескомпромиссности. Недавно в «Новой газете» Юлия Латынина очень точно сформулировала: «Горе той цивилизации, которая вместо того, чтобы объяснить дикарю, что он дикарь, начинает перед ним заискивать и извиняться». Горе тому либералу, который утратил свою идентичность и свою бескомпромиссность как либерал.

Да, существует массовая Россия и Россия либеральная. Россия массовой консолидации и Россия либерального синтеза. И мы должны, насколько возможно, расширять пространство либеральной России. Или, как выразился Алексей Платонович, должны «односторонне усиливаться».

Игорь Клямкин:

Предварительно подумав о том, как это можно сделать. Одной бескомпромиссности здесь маловато.

Денис Драгунский:

Да, конечно. Но от нас, к сожалению, зависит не все.

Почему все так хорошо получилось в Европе и так плохо до сих пор получается у нас? Потому что в Европе относительная аграрная перенаселенность началась в XIV веке, а в России — в 80-е годы XIX века, причем только в европейской части. Нас еще аграрное перенаселение по-настоящему так и не коснулось, и пока оно не произойдет, мы так и будем мучиться со своей модернизацией. Пока у нас земельный ресурс будет такой большой, как сейчас, мы будем иметь то, что имеем. Тут срабатывает чистая геополитика, хотя это и обидно.

Игорь Клямкин:

Не понимаю, что имеется в виду. В начале XX века аграрное перенаселение в России достигло громадных масштабов в 32 млн человек. Столыпину не удалось решить эту проблему посредством переселений в Сибирь (уехали туда относительно немногие). Потом она решалась в ходе советской урбанизации. А сейчас, когда она уже случилась, какое может быть аграрное перенаселение? Но обсуждать мы это сейчас не будем — от нашей темы это совсем уж далеко.

Денис Драгунский:

Столыпин переселял крестьян, потому что было куда, были свободные земельные пространства. И сейчас их немало...

Игорь Клямкин:

Кажется, понял. Свободной земли много, ее стремятся сохранять, а потому геополитические соображения доминируют над соображениями, касающимися модернизации. Но аграрного перенаселения уже никак не получится. Разве что с помощью китайцев...

Алексей Давыдов:

Я хочу отреагировать на то, что Денис Викторович сказал о чернухе, о той мути, которая заполняет телевизионные экраны, страницы книг и журналов. Как к этому относиться? Хорошо это или плохо? Если мы озабочены утверждением в стране культуры диалога, то хорошо. Потому что когда сталкиваются противоположности, то готовой альтернативы такому столкновению нет. Где искать ее? В той самой мути, больше нигде.

Она приходит из тех темных, придонных слоев культуры, которые веками по известным причинам не проветривались и были лишены права голоса. А теперь стало можно говорить. И муть взяла слово. Слово матерное, пьяное, безграмотное, скандальное, но подкупающее своей искренностью. В этой искренности и надо искать альтернативу. Надо научиться отличать запах цветов от вони выгребной ямы.

Я отдаю себе отчет в том, что такой ход мысли участникам семинара не близок. Но иного пути я не вижу. Ведь муть — это не кто-то вне нас, это и мы с вами. Она — подлинная, а не придуманная Россия. Россия, начавшая говорить о себе вслух и уже тем самым делающая заявку на диалог внутри себя. Заявка — это, конечно, еще не диалог. Это *преддиалог*. Но без него неоткуда будет взяться и диалогу.

Игорь Клямкин:

Спорное, по-моему, суждение. Чернуха (по Драгунскому) или муть (по Давыдову) с правом голоса — это «война дискурсов», ставшая тотальной. А тотальная «война дискурсов» — это, на мой взгляд, не *преддиалог*, а *предунификация*. Или, если угодно, предтоталитаризм. Искренность — условие диалога, но не всякая искренность диалогоспособна.

Следующий — Вадим Михайлович Межуев.

Вадим Межуев:

«ЛИБЕРАЛЬНЫЙ КОНСЕРВАТИЗМ — ЭТО, НА МОЙ ВЗГЛЯД, ТАКОЙ ЖЕ ОКСИМОРОН, КАК И КОСМОПОЛИТИЧЕСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ»

Все без исключения выступавшие хвалили доклад Алексея Алексеевича, который и мне показался интересным, и почти единодушно критиковали мой доклад на прошлом семинаре, хотя оба доклада примерно на одну и ту же тему — с той

лишь разницей, что мы по-разному трактуем идею, которой должна руководствоваться Россия в своем цивилизационном развитии. Похоже, многим здесь чужда «русская идея» в ее интерпретации философами и многими деятелями культуры дореволюционной России, и близка идея либерального консерватизма, которую, по мнению докладчика, наиболее ярко представлял... Иван Сергеевич Тургенев. Замечательный, конечно, писатель, ничего не скажешь, но насколько в своем представлении о приемлемой для России идее он превосходил всех остальных?

Либеральный консерватизм, на мой взгляд, — такой же оксиморон, как и космополитический национализм. Не могу понять, как можно примирить либерализм с русским консерватизмом в лице охранителей имперской и самодержавной России. Такой либерализм в лучшем случае может временно смягчить деспотизм власти, но никогда не одержит над ним окончательной победы.

Насколько я понял докладчика, он ратует за диалог нашей просвещенной элиты — прежде всего, естественно, в лице либералов — с нынешней властью. В качестве примера он указывает на Вольтера, пытавшегося в свое время просвещать монархов по части соблюдения ими человеческих и всяких иных прав. Ну и к чему привел этот диалог? Во Франции, как известно, он не смог предотвратить революции, а в России диалог власти с просветителями под впечатлением от той же революции был прерван в самом начале — еще в период царствования Екатерины II. Россия в конечном счете тоже не избежала революции. Если бы диалог с властью был действительно эффективным средством в борьбе с деспотизмом и авторитаризмом, мировая история, как я уже говорил, развивалась бы по совершенно другому сценарию.

Чем же может быть либерализм в условиях современной России?

Игорь Клямкин:

Докладчик дает свой ответ на этот вопрос. Либерализм, по его мнению, может и должен занять культурное и политическое пространство между охранителями и радикалами, отодвинув на общественную периферию «войну дискурсов»...

Вадим Межуев:

Для этого либерализм должен сначала победить политически. Но таким способом, какой предлагает Кара-Мурза, победить нельзя, как нельзя было победить и посредством «перехода от плана к рынку», о чем наши либералы с властью два десятилетия назад сумели договориться.

Целью либерализма во все времена, как я понимаю, является переход не к рынку, который возник задолго до либерализма, и тем более не к капитализму, а к правовому государству. Он стремится ввести экономический процесс в правовое русло, т.е. придать ему цивилизованную форму. Современную Америку в этом смысле создавали не экономисты и финансисты, как принято думать, а юристы, написавшие Конституцию. Они и сформировали то правовое пространство, внутри которого зародился и быстро набрал силу американский капитализм.

Точно так же и институт частной собственности возникает в результате не либеральных реформ, а объективных экономических процессов. Либерализм лишь придает этому институту законную, правовую форму, гарантируя каждому не частную собственность, а только право на нее. А саму собственность в условиях либерального устройства государственной власти можно приобрести (и тем самым реализовать свое право на нее) только на рынке в результате собственной предпринимательской активности. Частная собственность, создаваемая сверху, с использованием административного ресурса, т.е. посредством

не рынка, а государства, ничем не отличается от той, которая традиционно существовала в царской России, наделявшей служилых дворян землей и крестьянами. Такая собственность никогда не приведет к капитализму, а государство, как ее источник, никогда не будет правовым и, следовательно, либеральным.

Либералы в моем представлении — это люди с развитым правосознанием, решающие задачу перевода всей системы государственного управления в конституционно-правовое пространство. Либерализм есть в первую очередь «юридическое мировоззрение», главной ценностью которого является экономическая и политическая свобода, обеспечиваемая правовыми средствами. Он всегда был силен именно своей связью с правом, которое, по определению академика В.С. Нерсисянца, есть «математика свободы».

В противоположность такому пониманию либерализма мы почему-то отождествили его с рыночной экономикой и капитализмом (как до того социализм — с этатизмом), т.е. не с политико-правовой, а прежде всего с экономической теорией. В качестве главных специалистов по либерализму у нас выступают преимущественно экономисты, тогда как большинство практикующих юристов в правоохранительных органах (все эти прокуроры, следователи, судьи) позиционируют себя скорее в качестве не либералов, а консерваторов, стоящих на страже существующих и далеко не либеральных порядков. И хотя во главе государства сегодня вроде бы находятся люди с юридическим образованием, качество этого образования, видимо, имеет мало общего с подлинным правосознанием и правосудием.

Игорь Клямкин:

Значит, и диалог, к которому призывает Кара-Мурза, должен быть именно о праве?

Вадим Межуев:

Да, но в докладе об этом ничего не говорится. И, возможно, не случайно.

Недооценка права — традиционная черта русской интеллигенции и в какой-то мере всей русской культуры. В подтверждение этого сошлюсь на статью выдающегося русского правоведа Б.А. Кистяковского «В защиту права. (Интеллигенция и правосознание)», опубликованную более ста лет назад в знаменитом сборнике «Вехи». Среди многих обвинений в адрес интеллигенции, выдвинутых авторами этого сборника, в данной статье особо выделяется крайне низкий уровень ее правосознания, недооценка и даже принижение ею роли и значения права в культурном обиходе русского человека. «...Русская интеллигенция, — писал Кистяковский, — никогда не уважала права, никогда не видела в нем ценности; из всех культурных ценностей право находилось у нее в наибольшем загоне. При таких условиях у нашей интеллигенции не могло создаться и прочного правосознания, напротив, последнее стоит на крайне низком уровне развития»<sup>20</sup>. Подобное отношение к праву, по его мнению, является результатом «отсутствия какого бы то ни было правового порядка в повседневной жизни русского народа»<sup>21</sup>.

Пренебрежение правом свойственно не только нашей интеллигенции, но в равной мере и остальным слоям российского общества, включая тех, кому, казалось бы, по самой их функции предписано стоять на страже закона и правопорядка — государственным и судебным чиновникам. Произвол и беззаконие в системе государственного управления и судебной деятельности — исконная

<sup>20</sup> Кистяковский Б.А. В защиту права. (Интеллигенция и правосознание) // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 123.

<sup>21</sup> Там же.

беда России. Но интеллигенция несет за это особую ответственность, поскольку, будучи мыслящей частью общества, так и не смогла внедрить в его сознание представление о первостепенной значимости права в общественной жизни, ничем не уступающей по своей культурной ценности религии, морали, искусству и науке.

Казалось бы, никто у нас на словах не сомневается в необходимости правопорядка, но в бесконечных рассуждениях о современной России вопросы права и правосознания, если и затрагиваются, то в самую последнюю очередь. Русская культура, как бы высоко ее ни ставить, так и не смогла выработать противоядия от правового нигилизма, оборачивающегося на практике правовым беспределом. А что не стало органической частью национальной культуры, не имеет шанса и на превращение в юридически закрепленную норму общественной и государственной жизни.

В чем причина равнодушия нашей культуры даже в ее лучших образцах к вопросам правового устройства жизни? Прежде всего, конечно, в том, что гражданское общество не стало для нас повседневной реальностью, не втянуло в себя основную массу населения. В категориях права мыслит ведь тот, кто осознал себя гражданином, наделенным неотъемлемыми от его личности человеческими правами и свободами. А много ли у нас сегодня таких?

Некрасовское «поэтом можешь ты не быть, но гражданином быть обязан» пока так и остается пожеланием: поэтов у нас и сейчас больше, чем граждан. И далеко не все наши поэты, т.е. в широком смысле деятели культуры, осознают себя гражданами, предпочитая строить свои отношения с государством на традиционной основе признания любой власти в обмен на ее высочайшее покровительство. Что уж говорить об остальных.

Становление правосознания, не терпящего какого-либо нарушения человеческих и гражданских прав личности, и должно, по моему мнению, стать главным делом современных российских либералов. Именно этой целью должно определяться содержание их диалога не просто с властью, но со всем обществом. Пока оно в большинстве своем не прониклось идеей права — независимо от того, как относится к этой идее сама власть, — нельзя ждать каких-либо серьезных изменений и в государственной сфере. А победа идеи права в общественном сознании, до того равнодушного к этой идее, может быть квалифицирована как победа не консервативного, а именно революционного либерализма. Она будет равнозначна настоящему революционному перевороту в духовной и политической жизни страны.

Игорь Клямкин:

Спасибо, Вадим Михайлович. Мне остается лишь заметить, что «русская идея», которую вы отстаивали на предыдущем семинаре, идее права противостояла. Из вашего выступления я делаю вывод, что приоритетной для сегодняшней России вы считаете все же вторую идею, а не первую. Если так, то спешу выразить свою с вами солидарность. Может быть, и в самом деле идеи права и законности способны стать основанием для общественного диалога. Эти идеи, судя по данным социологических опросов, разделяются сегодня подавляющим большинством россиян, хотя и интерпретируются не всегда одинаково.

Игорь Григорьевич, ваша очередь.

Игорь Яковенко:

«В России культуру диалога можно наблюдать только в академическом сообществе, которая возникла там не благодаря, а вопреки традиционной русской культуре»

Я начну тривиально, солидаризуясь с общим пафосом и задачей, которую ставит докладчик. Диалог, разумеется, необходим. Однако меня настораживает, что в докладе нарушается общеисторическая перспектива.



Положение, согласно которому плюрализм и конкуренция идей есть неустрашимые свойства цивилизованного сообщества, можно принять, но только в самом общем смысле. Да, эйдос цивилизации, *идея* цивилизации предполагает плюрализм и диалог. Но если мы обратимся к исторической конкретике, то придется признать, что при всей справедливости данного тезиса в нем еще не вся правда.

Когда, скажем, в 414 году христианские фанатики, ведомые святым Кириллом Александрийским, расправились со знаменитым ученым, язычницей Гиппатией, то это тоже была особая форма диалога, сложно соотносимая с плюрализмом и терпимостью. С Гиппатии сорвали одежду, заживо содрали кожу, а тело сожгли. А ведь Римская Александрия была эталонным примером цивилизованного общества. Мы должны помнить реальную историю европейской цивилизации, когда размышляем о диалоге как культурном феномене.

Плюрализм, толерантность, терпимость в пространстве идейных движений более или менее характерны для языческого античного общества. Я говорю «более или менее», потому что был и случай Сократа, которого по решению суда заставили выпить кубок с цикутой. Но то было не культурной нормой, а одним из отклонений от нее. Однако потом появляется монотеизм, рождается великая Идея, принесшая с собой страх и нетерпимость.

Я стою на том, что самым страшным моментом в истории христианства — после распятия Спасителя — стал запрещающий языческие культы эдикт императора Феодосия «Да сгинут суеверия» 391 года. Эдикт, который ознаменовал наступление эпохи *насаждения христианства и насильственного искоренения инакомыслия*. В тот момент античность кончилась, наступило Средневековье. И дело тут не в христианстве как таковом, ислам в данном отношении ничем от него не отличается: хотя секты в нем легализованы самим Пророком, по отношению к инаковерующим ислам нетерпим. Дело в специфике монотеизма. Разные боги — разные мнения. Один Бог — одно истолкование. Все остальное — ереси и языческие суеверия.

Европа пришла к утверждению толерантности лишь с победой секуляризации. А пока была жива доминировавшая христианская доктрина, царствовала нетерпимость. Вся полемика разворачивалась в догматически обозначенном пространстве. Причем такая полемика включала заверения в верности ортодоксальной позиции и утверждения о том, что оппонент, напротив, выпадает из догматического пространства. Мы — люди старшего поколения — хорошо помним такие «диалоги», поскольку советская реальность была устроена точно так же.

То, что привлекает докладчика в европейских странах, рождается там после увядания христианской идеи как объединяющей универсальной истины. Философия и наука освобождаются от идеологического контроля и гнета авторитетов, духовная свобода одолевает регламентирующую реакцию. Это итог долгого развития. Для утверждения ценностей плюрализма и диалога в Европе потребовались Возрождение, Реформация, Просвещение, великие буржуазные революции.

Россия же надолго застряла в Средневековье. В сущностном отношении оно заканчивается в ней только с крахом финалистского коммунистического проекта в августе 1991 года. Причина же такого ее застревания в том, что ее Средневековье принципиально от европейского отличалось.

Европа смогла однажды войти в пространство секулярного плюрализма, среди прочего благодаря тому, что европейская интеллектуальная традиция унаследовала греческую античность. Традицию, которая полностью не исчезла и в средневековый период. Что такое средневековая университетская схоластика?

Это гигантская, на века растянувшаяся школа рационального сознания, школа диалога и риторики, в которой не только формировалась элита континента, но складывались традиции, формировалась ментальность.

В России ничего подобного не было. Если Европа — это христианская доктрина *плюс* античная интеллектуальная и духовная традиция, то Россия — это христианская доктрина *минус* античная традиция. Отсюда и результаты. Я хорошо помню: лет 40 назад даже выражение «дискуссионный клуб» звучало как ругательство...

Игорь Клямкин:

Вы, как понимаю, клоните к тому, что в России культура диалога, цивилизованного центризма и либерального консерватизма не имеет корней. То, к чему призывает Кара-Мурза, — это утопия?

Игорь Яковенко:

Я хочу лишь сказать, что исходные суждения, на которые он опирается, надо вписывать в реальный исторический контекст. Контекст, который и в Европе очень непростой, а в России — драматически сложный. Я не против тех целей, которые выдвигает Алексей Алексеевич. Но у меня по прочтении его текста остаются вопросы. Можно ли в России сформировать зрелую культуру диалога не на узком пространстве сообщества интеллектуалов, а в сколько-нибудь широком слое общества? Почему происходят примитивизация и обыдливание, о которых пишет докладчик? Почему уровень мысли и уровень дискуссии катастрофически снижаются, как только массы начинают реально влиять на культуру?

На путях диалога в России — устойчивые интеллектуальные практики и мировоззренческие традиции. Традиционная русская культура пронизана манихейским мировидением. Мировидением, в котором Вселенная есть поле вечной битвы двух космических сущностей — Света и Тьмы, между которыми не может быть примирения, не может быть никакого диалога. Эта парадигматика просматривается с X века, и она объединяет людей самых разных статусов и субкультур.

Традиция, идущая от античности, принципиально иная. В этой традиции именно диалог — путь к истине. Если у тебя есть вопрос, говорил Сократ своему собеседнику, то мы сейчас сядем, обсудим его и продвинемся в ходе диалога к пониманию проблемы, которая тебя занимает: что есть прекрасное, что есть возвышенное... А в России истину не ищут, она воспринимается принадлежащей авторитету — духовному, научному, властному. Это традиционно восточная позиция. Для одного носителем истины выступает божий человек — калика перехожий, для другого — капитан-исправник, для третьего — великий русский писатель. Истина — дар Божий. Она дается в откровении, связана с подвижничеством и харизмой. К носителю истины следует подступать с трепетом душевным и внимать ему с восторгом.

Диалог не заложен в модели нашей культуры как базовая стратегия, как естественный способ решения любых проблем. Отсюда и отсутствие культуры диалога. В России его можно наблюдать лишь в академическом сообществе, в среде интеллектуальной элиты. То есть в субкультуре, которая возникла не благодаря традиционному русскому общественному целому, а вопреки ему, в силу необходимости создания европейской науки и культуры общемирового уровня. Так сложилась среда, в которой формировались все те исторические фигуры, о которых написано в обсуждаемом докладе.

Для меня, как цивилициониста и культуролога, очевидно: без культуры диалога невозможны ни рыночная экономика, ни частная собственность, ни нормальная, т.е. не «суверенная», демократия. Движение в этом направлении можно и необходимо развивать в субкультуре, адекватной этим задачам, наращивая пространство людей образованных, рационально мыслящих, проникнутых гуманистическими ценностями. Что же касается внедрения рациональной культуры в широкие слои населения и приобщения их к диалогу, то здесь не обойтись без переструктурирования всего общества. Это разрешимая задача, но она предполагает большую работу, связанную с масштабными и глубокими преобразованиями. Будет гарантированная частная собственность, будет осознание людьми своих частных интересов, будет потребность искать носителей сходных интересов и выработать компромиссы с носителями интересов различающихся — обязательно будет и диалог. А иначе — не будет.

Конечно, есть еще и вопрос, который ставит Эмиль Паин: а располагаем ли мы временем, необходимым для таких гигантских преобразований? Моя позиция простая. Вопрос таймера, конечно же, возникает, и пусть будет то, что Бог даст. Но то, что зависит от нас, мы должны делать. В этом я вижу и пафос обсуждаемого доклада. Пафос, который мне близок.

Мы должны наращивать культуру дискуссий. Должны работать с детьми, начиная со школы. Я — университетский преподаватель. И я вижу, что в своей массе студенты не умеют мыслить. Никто их этому не учил. Надо преподавать логику и риторику. Практики диалога должны пронизывать весь цикл образования. Необходимы специальные методики внедрения рационального поведения в ситуации конфликта.

Как решаются проблемы в американской семье? Поругались — садятся, начинают разматывать ситуацию, выявлять ценностные позиции, которые породили конфликт. Ситуация рационализируется. В России все совершенно по-другому. Сначала угрозы с обеих сторон, потом легли в постель — помирились. Ситуация снимается, люди учатся обходить конфликт эмпирически, проходя серию стычек и размолвок. Это касается и отношений супругов, и отношений между родителями и детьми. Установка на осмысленное, рациональное решение в культуре отсутствует.

Но если в ней нет модели диалога как социальной стратегии разрешения конфликтов, то наша задача — такую модель создавать, предлагая и обкатывая образцы. На Западе существует такая реальность, как школьные советы, в которых ученики и учителя совместно принимают значимые решения по поводу школы. Если не превращать это в пародию на демократические процедуры и институты, такой совет может быть школой диалога, социальной ответственности и демократии.

Понятно, что опасность директивно-казенной дискредитации любой здоровой идеи у нас чрезвычайно велика. В России, где нет ни школы диалога, ни школы демократии, уже почти столетие существует школа создания муляжей демократических институтов. Но в наших силах создавать отдельные локусы, отдельные зоны, в которых складывается новое качество. Создавать очаги и выращивать в них новую, выпадающую из российской традиции диковину...

Игорь Клямкин:

Фактически вы переводите в плоскость педагогики идею Алексея Давыдова об «одностороннем усилении»...

Игорь Яковенко:

Да, причем такое усиление невозможно без той конкретной альтернативной проектности в социально-политической сфере, о которой вы говорили, а также проектности педагогической, о которой говорю я. России необходимы лицеи, необходимо классическое образование. В противном случае мы обречены работать в узком слое и наблюдать за тем, как ловкие и циничные ребята манипулируют инстинктами традиционалистской массы.

Игорь Клямкин:

«Остается непонятным, каким культурным и политическим смыслом в идее „либерально-консервативного синтеза“ наполняются понятия традиции и почвы»

Спасибо, Игорь Григорьевич. Вы обратили внимание на культурный антипод диалога, каковым выступает монополизация истины. В политике же таким антиподом выступают монополизация власти и политическая культура, этому соответствующая. Культура, которая порождает не только феномен охранительства, но и феномен революционного радикализма, претендующего на замену существующей монополии монополией собственной. Отсюда и «война дискурсов» как война владельцев монополии и претендентов на нее.

Такая война не есть специфически российское явление. Алексей Алексеевич ссылается на Францию, но аналогичных примеров можно привести множество...

Вадим Межуев:

На какую монополию претендовали Вольтер и Руссо?

Игорь Клямкин:

На монополию интеллектуальную, монополию на абсолютную правоту в отношении друг друга. А во времена Французской революции такого рода установка проявилась уже в притязаниях на монополию политическую. И в лице Робеспьера, и в лице Бонапарта, и в лице почти забытого ныне неудачливого заговорщика Гракха Бабефа, намеревавшегося учредить революционную «диктатуру трудящихся»...

«Война дискурсов» — неизбежный продукт любой монопольной власти. Причем она, война эта, переносится и в стан оппозиционеров, раскалывая их на непримиримо противостоящие друг другу группы и секты и порождая тот самый локализм, ту кликовость, о которых говорил Алексей Давыдов. Локализм — не причина, а следствие, которое можно наблюдать в самых разных культурах. Следствие политического, религиозного или идеологического монополизма, под оболочкой которого установке на диалог и компромисс неоткуда взяться.

Да, Россия, в отличие от стран Запада, в своем монополизме застряла. Равно как и в «войне дискурсов», ему сопутствующей. Объяснять это застревание можно по-разному. Игорь Григорьевич Яковенко, например, находит объяснение в неоплодотворенности России и русского православия античной традицией. Наверное, в чем-то он прав. Но Эмиль Абрамович Паин, как мы помним, на предыдущих семинарах говорил, что богатое античное наследие не предохранило Италию от вражды ее северных и южных регионов и не способствовало утверждению в их отношениях культуры диалога. Так что и коллега Паин прав тоже. И потому попробуем поискать причину долгожительства российского монополизма не только в отличиях русского христианства от западного, но и в чем-то еще. А именно — в специфических особенностях самого этого монополизма.

Он потому-то и мог выступать в разных идеологических одеждах (православной старомосковской, светской петровской, снова православной николаевско-уваровской, коммунистическо-атеистической), что его природа изначально определялась не столько идеологическими, сколько другими (точнее, другим) факторами. Перефразируя фон Клаузевица, считавшего войну продолжением политики другими средствами, можно сказать, что в России *политика* была продолжением войны другими средствами. Политическая монополия утвердилась в ней как милитаристская, т.е. как монополия, уподобившая организацию мирной повседневности организации военной, о чем я на предыдущих семинарах говорил неоднократно.

Естественно, что при таком способе социального устройства установка на диалог в культуре формироваться не могла. Когда государство выстраивается по модели большой армии, оппонирование ее руководству может интерпретироваться только как предательство, как военная измена. Когда же это руководство под воздействием тех или иных вызовов начинает милитаризацию ослаблять (скажем, освободив дворян от обязательной службы), выясняется, что к иной, невоенной организации и общественной консолидации ни элиты, ни население не готовы. Что никакого иного представления об общем интересе, кроме военного, в их сознании нет.

И какой же при таких обстоятельствах может быть оппозиция власти, неизбежно возникающая после ослабления милитаристского обруча? Она, чтобы претендовать на успех, должна противопоставить сохраняющейся политической монополии свою собственную военную силу и военную организацию. Это и пытались сделать сначала декабристы, потом народовольцы, потом социалисты-революционеры. И когда мы сравниваем Россию с Францией и другими западными странами, не будем забывать, что там ничего похожего не было, как не было, кстати, и череды военных дворцовых переворотов ради замены одного персона-фикатора монополии другим, продолжавшейся в послепетровской России до начала XIX века.

Не было там и аналогов большевиков, тоже пришедших к власти благодаря организованному ими военному перевороту. Но не ради смены конкретного монополиста, а ради насаждения нового типа монополии в виде собственной военной диктатуры, ставшей возможной благодаря запросу на альтернативную милитаризацию со стороны большинства населения. Об этом я тоже говорил на предыдущих семинарах и повторяться не буду.

В данном историческом и культурном контексте и следовало бы, на мой взгляд, рассматривать деятельность и судьбы людей тургеневского типа. Они противостояли не просто «войне дискурсов». Они противостояли доминировавшей милитаристской культуре, того, быть может, не сознавая, так как это стало проявляться только после начала советского эксперимента. И этим людям действительно удалось создать субкультуру диалога, «войне дискурсов» альтернативную. Поэтому когда Алексей Алексеевич призывает восстанавливать с ней преемственную связь и на нее опираться, то такой призыв остается лишь безоговорочно поддержать. Однако...

Однако к идее либерально-консервативного синтеза стоило бы, как мне кажется, отнестись не столь однозначно. Я имею в виду ее оценку и в конкретном историческом контексте пореформенной России XIX — начала XX века, и как образца мышления и поведения для либералов нынешних. Во всяком случае некоторые вещи желательно бы прояснить.

Из доклада, к сожалению, не ясно, в чем именно заключалось содержание либерально-консервативного тургеневского синтеза. Констатации типа того, что

люди тургеневского склада соединяли традицию и новацию, а либеральную идею сочетали с почвенностью, это не проясняют. И прежде всего остается непонятным, каким культурным и политическим смыслом наполняли они (и наполняет автор доклада) понятия традиции и почвы. В чем именно, говоря иначе, заключается их консерватизм?

Если бы речь шла о славянофилах, народниках или эсерах, даже о Чернышевском с Герценом, то такой вопрос не возникал бы. Все те, кто предлагал соединить идею прогресса, как бы они ее ни понимали, с идеей сохранения крестьянской общины, в определенном смысле были консерваторами. Большевики, кстати, тоже. И не только потому, что приватизировали, придя к власти, эсеровскую аграрную программу, составленную из наказов крестьян, но и потому, что опирались на глубоко укорененную в народной ментальности враждебность ко всем прежним государственным институтам и ассоциируемым с ними социальным группам, ко всем «господам». А в чем консерватизм и почвенность либерал-консерваторов?

АЛЕКСЕЙ ДАВЫДОВ:

Докладчик и поддержавший его Михаил Афанасьев говорили о земстве...

ИГОРЬ КЛЯМКИН:

Земство было замечательным институтом, много сделавшим для страны и ее населения. Но насколько важная роль отводилась ему в народной культуре? Трудовики, представлявшие крестьян в Государственной думе, — они ведь не о земстве там говорили, а об отмене частной помещичьей собственности на землю и сохранении общины, которую начал демонтировать Столыпин и которому в списке либерал-консерваторов, составленном Афанасьевым, тоже нашлось место. И на выборах в Учредительное собрание «почвенная» Россия тоже, как известно, проголосовала не за политических наследников Тургенева. Деревня проголосовала в основном за эсеров, а город — за большевиков.

Я говорю обо всем этом потому, что доклад Алексея Алексеевича можно истолковать в том смысле, в каком истолковал его Вадим Межуев. А именно, что под либерал-консерватизмом докладчик понимает предрасположенность либералов к диалогу с авторитарной властью. Не думаю, что Алексей Алексеевич с такой трактовкой согласится. Но в таком случае ему придется разъяснить, что именно в его тексте подразумевается под консерватизмом и почвенностью. Ну, а если согласится, то это будет, пользуясь сравнением Алексея Давыдова, равносильно призыву к диалогу комара с супертяжеловесом. Или, говоря иначе, к диалогу с политическим монополистом, который диалогоспособен только на своей территории, т.е. при условии признания за ним права на монополию.

В общем виде мне постановка проблемы, предложенная докладчиком, импонирует. «Война дискурсов» — это плохо, диалог — это хорошо. Для продвижения от войны к диалогу любой опыт такого продвижения — и отечественный, и зарубежный — может быть полезен. Правда, в изложении Алексеем Алексеевичем французского опыта мне не хватает конкретности. Хотелось бы знать о том, что именно делали французские интеллектуалы для примирения дискурсов. В докладе представлен результат их деятельности, а не процесс его достижения. Поэтому не очень понятно, какие уроки мы могли бы из этого опыта для себя извлечь.

Впрочем, в России я сегодня решения задачи, поставленной в докладе, не вижу. Организовав и проведя в Интернете две широкомасштабные дискуссии, в которых участвовали десятки экспертов разной идеологической ориентации (в том



числе и три участника нашего семинара), я пришел к выводу, что для продуктивного диалога в нашей интеллектуальной среде отсутствует общее ценностное основание. И все же, если проблему не ставить, то решения и не будет. Но ставить ее — согласен с Вадимом Межуевым — нужно не перед властью, опирающейся на муть-чернуху и ее поощряющую, а перед той частью общества, которая мути-чернухе культурно противостоит. Так я понимаю давыдовское «одностороннее усиление».

Завершить нашу дискуссию, как всегда, предлагаю докладчику.

АЛЕКСЕЙ КАРА-МУРЗА:

«Свою задачу как историка и политолога я вижу в том, чтобы воссоздать историю либерально-консервативного проекта в России»

Хочу поблагодарить всех за участие в обсуждении моего доклада и отреагировать на некоторые выступления. Повторю: Иван Сергеевич Тургенев мне интересен как тип «русского европейца», который практически превратил политику в часть культуры — политическую культуру. Его политическая позиция органично проросла из его самоощущения в культуре. Напомню, что он был энциклопедически образованным человеком, получившим классическое образование и одно время хотевшим посвятить себя философии. Тургенев — это и есть воплощение либерально-консервативного синтеза, т.е. европейскости и русской почвенности одновременно.

Некоторые участники дискуссии сделали акцент на том, что либерально-консервативный синтез — это, мол, диалог либералов с консервативной властью с целью получения приемлемого позитивного результата. Но моя главная мысль все-таки иная: встреча и последующий синтез традиции и искомой новации происходят в мировосприятии индивидуального русского человека, это внутреннее самоощущение. Только люди такого склада способны сделать позитивное дело в России.

Конечно, есть еще и серьезный вопрос о том, насколько этот либерально-консервативный тип личности способен стать «массовым» в России. Я полагаю, что только он и имеет шансы стать «массовым» — в отличие, например, от либерал-радикалов, которые будут непременно отторгнуты русской традицией. Тем более что они и сами себя от нее отлучают.

Людей либерально-консервативного склада было много в России, и считать их «маргиналами» просто нелепо. Недавно мы отмечали столетие со дня кончины Василия Андреевича Караулова — христианского теоретика, православного человека и одновременно либерала, члена ЦК кадетской партии, главного спикера либералов по вероисповедным вопросам в Государственной думе. Когда он в 1910 году скончался, за его гробом на Волковское кладбище Петербурга шло 100 тысяч человек. Умершего незадолго до этого Сергея Андреевича Муромцева хоронила, как мы знаем, вся мыслящая Москва. Какие же это «маргиналы»?

Другое дело, что сейчас Россия редко порождает такие синтетические фигуры. Думаю, что во многом из-за незнания и непонимания собственной истории. «Война дискурсов», «тупой упор реакции и революции», о чем сто лет назад говорил либерал-консерватор Петр Бернгардович Струве, продолжают, к несчастью, иметь место.

Свою задачу как историка и политолога я вижу в том, чтобы воссоздать историю либерал-консервативного проекта в России. Этот альтернативный проект имел серьезные шансы на реализацию в начале XX в. После реформ Александра II, несмотря на попятные действия двух последних русских императоров, в России

сосуществовали две политические субкультуры, которые иногда называют «опричной» (господствующей) и «земской» (либерально-оппозиционной). Их, кстати, во многом формировали два типа административно-политической карьеры в России — «по назначению» и «по выборам». Вторая, либеральная субкультура настолько усилилась в начале прошлого столетия, что в некоторых регионах России (не только и подчас не столько в столицах) она начала переигрывать своего традиционалистского конкурента.

Большое число уездных и даже губернских земских собраний и управ были «захвачены» либералами-земцами. Когда я езжу с лекциями по регионам, люди с удивлением узнают, что, оказывается, в Воронеже или Томске на посту городского головы в 1904–1906 годах успешно работали либералы, активные члены кадетской партии (в данных конкретных случаях — замечательные люди Петр Ростовцев и Алексей Макушин). Именно при либералах городское хозяйство русских городов пережило небывалый подъем — мостились улицы, проводилось электричество, строились школы и больницы. Причина одна: земская субкультура «по избранию» выводила наверх лучших, которые тщательнейшим образом отчитывались перед избирателями.

Вот вам и ответ на вопрос о том, можно ли в России победить коррупцию и могут ли либералы быть избранными на высокие посты народом России. Могут и непременно будут избраны, если это будут люди калибра Муромцева, Караулова, Макушина или Ростовцева. Повторяю, все это были люди «земского типа» — либерально-консервативные по своему умунастроению.

Мой доклад был написан, чтобы попытаться в очередной раз доказать уже высказывавшуюся мной на семинаре мысль: в России сосуществуют и борются европейская культура и антиевропейская власть. Та власть, которую некоторые радикальные «западники» иногда принимают за самобытную русскую культуру. Эту власть нужно и можно окультурить, т.е. европеизировать. Шансы для этого есть, что я и доказываю, проводя аналогию между Тургеневым и Вольтером.

Вольтер, как известно, поехал учиться в Англию у либерала Локка, и, когда он вернулся, его обвинили в шпионаже в пользу Англии и посадили в тюрьму. Французский англоман, т.е. «западник», Вольтер тогда считал, что настоящая политика, осмысленная и культурная, есть только в Англии. А во Франции правит, по его выражению, «гадина». Но эта вольтеровская критика за счет прививки европейского рационализма начала что-то менять и во Франции.

Да, никакого диалога вольтеровского либерализма с демократизмом Руссо не случилось бы, если бы не цепочка революционных событий, обеспечивших давление снизу. Удается ли в России обойтись без больших потрясений? Я в этом не уверен. Пока либералы оказывались в ней у власти в результате национальных катастроф. Поражения в первых антинаполеоновских войнах — востребованы конституционные проекты Сперанского (потом его выкидывают за ненужность). Поражение в Крымской войне — начинаются александровские реформы. Поражение в Русско-японской войне и революция — власть идет на созыв Думы и Конституцию. Но многое все же зависит в России и от самих либералов. От создания и развития просвещенной «либеральной среды» и собственной, русско-европейской по характеру «субкультуры», которая несомненно выдвинет новых лидеров.

## Куда ведет кризис культуры?

Дизайн серии Сергей Андриевич  
Корректор Елена Елочкина  
Верстка Тамара Донскова  
Производство Семен Дымант

Новое издательство  
119017, Москва  
Пятницкая улица, 41  
телефон / факс (495)951 6050  
e-mail [info@novizdat.ru](mailto:info@novizdat.ru)  
<http://www.novizdat.ru>

Подписано в печать 1 октября 2011 года  
Формат 70×100 1/16  
Гарнитура Charter  
Объем 32,25 условного печатного листа  
Бумага офсетная  
Печать офсетная  
Заказ № 8

Отпечатано с готовых диапозитивов  
в ООО «Типография Момент»  
141406, Московская область  
Химки, Библиотечная улица, 11