ЮЖНЫЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ЦЕНТР ПОЛИТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПТОЛОГИИ
ФАКУЛЬТЕТ СОЦИОЛОГИИ И ПОЛИТОЛОГИИ

ПОЛИТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПТОЛОГИЯ:

журнал метадисциплинарных исследований

2009. № 3

(июль - сентябрь)

Научный журнал.

Издается с 2009 года

Политическая концептология:
журнал метадисциплинарных исследований
Научно-аналитическое издание

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере массовых коммуникаций, связи и охраны культурного наследия. Свидетельство о регистрации средства массовой информации: Эл № ФС77-32422 от 09 июня 2008 г.

Учредитель: Федеральное государственное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Южный федеральный университет»

Редакционная коллегия:

Главный редактор
Заслуженный деятель науки РФ, академик Академии педагогических наук Украины,
Доктор политических и доктор философских наук, профессор **В.П.Макаренко**
Кандидат философских наук, доцент **С.П.Поцелуев** (зам.главного редактора)
Кандидат политических наук **М.С.Константинов** (ответственный секретарь)

Редакционный совет:

Председатель редакционного совета
Доктор философских наук, кандидат исторических наук, профессор А.В.Лубский (Ростов-на-Дону)
Доктор политических наук, доцент А.И.Бардаков (Волгоград)
Доктор экономических наук, профессор В.В.Вольчик (Ростов-на-Дону)
Профессор ординарный, доктор габилитованы Анджей Захариаш (Жешов, Польша)
Доктор политических наук, профессор В.С.Малахов (Москва)
Доктор экономических наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ О.Ю.Мамедов (Ростов-на-Дону)
Доктор философских наук, профессор Н.С.Розов (Новосибирск)
Доктор философских наук, профессор В.В.Савчук (Санкт-Петербург)
Доктор исторических наук, профессор В.Н.Ткаченко (Киев, Украина)
Доктор исторических наук, профессор И.М.Узнародов (Ростов-на-Дону)
Доктор философских наук, профессор С.Г.Чукин (Санкт-Петербург)
Доктор философских наук, кандидат психологических наук В.И.Шкуратов (Ростов-на-Дону)

Электронная версия журнала: **http://politconcept.sfedu.ru**

Адрес учредителя:
344006, г.Ростов-на-Дону
ул. Б.Садовая, 105
тел.: (863) 263 3158 263 8498
факс: (863) 264 5255
e-mail: rectorat@sfedu.ru

Адрес редакции:
344038, г. Ростов-на-Дону
пр.Нагибина, 13, к.308
тел. (863) 230 3090
факс: (863) 230-30-71
e-mail: politconcept@mail.ru

Содержание

Слово редактора
МАКАРЕНКО В.П. Феномен достижений и успехов.....5

Общие проблемы политической концептологии
КАПУСТИН Б.Г. Политические смыслы «цивилизации».....23

Национальный и региональный контекст
ПИВОВАРОВ Ю.С. Русская политическая мысль как предпосылка русской политической науки.....49
ГЛЕБОВА И.И. Память русской власти: проблемы хранения, трансляции, актуализации.....75

Религия и общество
Парадоксы секуляризации: от вредных привычек к мыльным пузырям (от редакции).....119
МАКАРЕНКО В.П. Русская православная церковь с социологической точки зрения *(дайджест книги: Митрохин Н. Русская православная церковь. Современное состояние и актуальные проблемы. М., НЛО, 2004)*.....129

Научное сообщество
ШНИРЕЛЬМАН В.А. Лев Гумилёв: от «пассионарного напряжения» до «несовместимости культур».....205

Экономический выбор и политические концепты
ВОЛЬЧИК В.В. Конкуренция научных школ или господство монополизма в сфере экономической теории?.....223

Обратная перспектива
НЕРЕТИНА С.С. Идея культуры: от трансцендентного к имманентному (О философии в СССР после Октября?).....235
ОГУРЦОВ А.П. Наука и образование в перспективе тезаурусной динамики (М.К. Петров как философ науки).....269

Теория и практика демократии
РОЗОВ Н.С. Будущее российской политики: глубокая колея авторитаризма и трудные перевалы восхождения к демократии.....281

Переводы и комментарии
ПОЦЕЛУЕВ С.П. Предисловие переводчика.....303
ДЬЕРДЬ (ГЕОРГ) ЛУКАЧ Хвостизм и диалектика.....305

Научная жизнь
КРИВОЛАПОВ А.А. Постсоветская бюрократия.....386

Книжная полка
САВЧУК В.В. Как делается философия в Германии?.....393

НАШИ АВТОРЫ.....404
CONTENTS.....405

ФЕНОМЕН ДОСТИЖЕНИЙ И УСПЕХОВ

В.П. Макаренко
Южный федеральный университет

Американско-российский колхоз

Вначале факт из личной жизни. В 1999 году я начал получать письма из редакции справочника «Кто есть кто в мире». Эта контора находится в Нью Йорке, издает с 1899 года пухлые фолианты о всяких знаменитостях. Мне сообщили, что благодаря упорному труду я вошел в список «успешных людей мира». Поэтому мою биографию поместят в очередном томе под одной обложкой с Кофи Аннаном (Генеральным секретарем ООН), Милтоном Фридманом (лауреатом Нобелевской премии), Мори Йоширо – премьер-министром Японии и прочими эксцеленциями. Просили дать о себе сведения.

Почему не сообщить? Вскоре редакция намекнула, чтобы я выслал 305 долларов за издание биографии в книге с обычным переплетом или 340 долларов за издание в книге с шикарным переплетом. И присовокупила, что я могу заказать бумажный сертификат - мое имя поместят в золотую рамку, в которой будет написано: «Мистер Макаренко принадлежит к выдающимся профессионалам и успешным людям мира». За сертификат особая плата – еще 110 долларей.

С первого по шестой класс я получал похвальные грамоты за «успехи в учебе и примерное поведение». Вместо икон на них были изображены портреты Ленина-Сталина. На склоне лет мне тоже предлагают клочок бумаги. Как деду из «Калины красной», у которого целых 18 похвальных грамот. Но деду колхоз давал грамоты бесплатно – компенсируя эксплуатацию. С меня - за мои же труды - требуют копейку. Значит, американский колхоз хуже советского. В надежде на тщеславие на мне хотят заработать. Но от фанаберии я освободился давно. И не выслал им ни копейки.

Однако спустя время контора добрела до Дона. В 2003 году мне позвонили, сфотографировали и поместили портрет в рекламном издании «Кто есть кто в Южном федеральном округе». Бесплатно. Потом поместили в справочнике «Кто есть кто в России». Тоже бесплатно. Недавно опять пишут: «Международ-

ное швейцарское издательство Who is Who сердечно приветствует Вас! В третьем издании энциклопедии успешных людей «Who is Who в России» швейцарской классической коллекции «Hubners Who is Who» будет опубликована Ваша биография». Как хорошо, что теперь ничего не просят. Хотя и зазывают: «Открыт сбор заявок на покупку книги» и сообщают стоимость. Больше купишь – дешевле заплатишь.

Что стоит за этим фактом? С юности я критически отношусь к шаблонам повседневной жизни и языка. Пожелание «успехов в труде и в личной жизни» было и пока остается неписанным правилом. В 1990 г. я написал статью о легитимности. Главная идея статьи была проста: шаблон «достижений и успехов» входил в арсенал советской пропаганды и социальной науки; поэтому его надо отбросить. Вначале отнес статью в журнал «Полис» (бывший «Рабочий класс и современный мир»). Но покойная Т.В.Шмачкова (тогдашний ответственный секретарь или зам.главного редактора, уже не помню) сказала: статья напоминает десерт после обеда, а журналу надо первое блюдо, поскольку в советском обществознании легитимность считалась понятием буржуазного права. Я не стал спорить, опубликовал текст в сборнике Ростовского университета[1]. Затем на основе статьи получил грант Фонда «Культурная инициатива». Как водится, к моей концепции примкнул еще кое-кто, книгу опубликовали[2]. Потом на ее основе защитил докторскую диссертацию в Санкт-Петербургском университете[3]. Здесь упомяну только те тезисы, которые имеют отношение к теме «достижений и успехов».

Десерт двадцатилетней давности

При анализе любого государства надо исходить из различия между реальной властью и официальной легитимностью. Из концепта «легитимность» надо исключить насилие, манипуляцию, материальное процветание общества, организационно-управленческую эффективность власти и политическую пассивность граждан. Любой из этих параметров содержит опасность отождествления легитимности с существующим государством и порядком управления. В мировой теории и практике проблема легитимной власти до сих пор рассматривается преимущественно с позиции силы[4]. Значит, опасность воспроизводится.

Для сигнала о ней я определяю легитимность как такое состояние государства и всех его институтов, когда они добровольно признаются всеми гражданами на том основании, что обладают политической правотой и научной истиной. Но правота и истина были и останутся дискуссионными. Поэтому ни одно госу-

[1]См.: Макаренко В.П. Власть и легитимность // Россия-США: опыт политического развития. Отв. ред. Макаренко В.П., Марченко М.Н. Ростов-н/Д, изд. РГУ, 1993

[2] См.: Волков Ю.Г., Лубский А.В., Макаренко В.П., Харитонов Е.М. Легитимность политической власти: методологические проблемы и российские реалии. М., Высшая школа, 1996

[3] См.: Макаренко В.П. Теория бюрократии, политическая оппозиция и проблема легитимности. СПб, 1996

[4] См., например: Косолапов Н. Легитимность в международных отношениях: эволюция и современное состояние проблемы // Мировая экономика и международные отношения. 2005, № 2

дарство и ни один его институт не являются абсолютно легитимными. Легитимизация власти есть процесс завоевания доверия у граждан, а не трансляции традиционалистских и авторитарно-бюрократических представлений о государстве.

Любое государство легитимно только частично. Для анализа меры легитимности следует изучать: степень согласия граждан с аргументами политических клик и государственных аппаратов для оправдания своей власти; степень и формы самооправдания политических клик и бюрократии; процессы обретения и потери легитимности. В соответствии со спецификой политической грамматики все проекты переустройства общества по любым рецептам (либеральным, социалистическим, консервативным, этно-националистическим или их комбинации) и вытекающие из них сентенции о легитимности являются либо ложными, либо к ним неприменимы критерии истины и лжи.

Исходная альтернатива теории легитимной власти заключается в следующем: она может основываться на самопризнаваемом логическом круге и продуцировать парадоксы социального и политического бытия граждан и государств; она может базироваться на утверждении собственной достоверности и продуцировать догмы для культивирования естественного догматизма большинства людей, вовлеченных в социальные и политические процессы, и усилении (обосновании) данных догм в деятельности и сознании любых властно-управленческих аппаратов и их идеологической обслуги. Большинство направлений политической мысли и практики тяготеют ко второму члену альтернативы.

Проблема «истинности» концепций легитимности зависит от эпистемологического и аксиологического выбора, но никаких универсальных правил такого выбора не существует. Поэтому абсолютное большинство концепций легитимной власти являются разновидностями идеологии (квазинауки), их научный статус был и останется дискуссионным. Для анализа меры идеологичности любой концепции я применяю понятия «политического отчуждения», «гражданского отчуждения» и «гражданского сопротивления».

При согласии с теорией цивилизационных циклов любая власть может быть признана легитимной и нелегитимной одновременно. Не существует абсолютных критериев для измерения пропорции между легитимной и нелегитимной властью. Любые соображения о легальных (формально-правовых), традиционных, харизматических, символических, исторических, историософских, этнонациональных, консенсусных, архетипических и иных основаниях доверия к власти являются разновидностью мифологизации.

Все эти положения можно применять для анализа меры легитимности нынешней российской власти. Сила и успех власти - понятия разные. Они позволяют эмпирически исследовать конфликт между политическими доктринами, политическими решениями и реальностью. Освободиться от такого конфликта не может никакая власть, да и суть его обычно не может постичь[5]. Как правило,

[5] См.: Макаренко В.П. Русская власть: теоретико-социологические проблемы. Ростов-на-Дону, изд. СКНЦ ВШ, 1998, с.90-104

дыру между теорией и практикой пытаются заткнуть советниками, экспертами, институтами государственно-управленческого проектирования и пр., которые усложняют, но не разрешают поставленные проблемы.

Властно-политическая технология

Здесь уместно напомнить, что советская власть оправдывала свое существование ссылками на социалистическую революцию, строительство коммунизма и способность руководить этой стройкой, определенную трактовку патриотизма и собственные «достижения и успехи». Все эти шаблоны (с модификацией) существуют и в постсоветской ойкумене. Скажу кратко о «достижениях и успехах».

При такой легитимации прошлые достижения образуют аргумент в пользу здесь и сейчас существующей власти и государства. Роль данного аргумента возрастает, если мы имеем дело с новым социальным строем или государством, которые в период становления не пользовались поддержкой большинства (типа СССР). Советское государство могло достичь легитимизации только благодаря «достижениям и успехам».

Список «достижений» постоянно увеличивался – от плана ГОЭЛРО, тракторов и паровозов до космических спутников и АЭС, от побед над «внутренними и внешними врагами» и преодоления классовых антагонизмов до всеобщего доступа к благам культуры. Этот список занимал главное место во всех выступлениях официальных лиц на всех очередных съездах и в СМИ. Убеждающая сила этого прейскуранта состоит в его мнимой идеологической нейтральности, хотя на деле он - яркое воплощение технократической идеологии.

Правда, во время политических кризисов (реформ Н.С.Хрущева, перестройки, нынешней межемочности) увеличивалась критика определенных периодов, лиц и решений. И хотя критика всегда провоцировалась сверху, сразу поднимали голову легионы советских «людей в футляре»: «нельзя отрицать бесспорных достижений и успехов», «впадать в критиканство», «очернять историю страны» и т.п. Советская власть считала, что критика ее ошибок не должна перерастать в «подрыв основ». Она всегда хотела сохранить за собой монополию на критику саму себя. Этой бюрократической логикой до сих пор пользуются разные политические силы, включая правительство.

Однако механизм легитимации власти через «достижения и успехи» скрипит до тех пор, пока в государственном бюджете основными статьями расходов являются промышленность, армия и оборона, а социальная сфера (здравоохранение, социальное обеспечение, наука, культура и образование) финансируются по остаточному принципу. Использование такой легитимизации в ситуации кризиса еще более увеличивает апатию и раздражение населения.

Кроме того, любые достижения и успехи со временем подвергаются инфляции. То, что для одного поколения кажется достижением, для другого выглядит элементарным условием жизни и не заслуживает внимания. В такой си-

туации власть должна доказывать свою эффективность новыми достижениями или использовать другие аргументы.

В истории СССР было две разновидности легитимации: сравнение нынешних достижений с недостатками прошлого; сравнение достижений с недостатками внешнего мира.

Вплоть до середины 1960-х гг. достижения СССР сравнивались с недостатками царской России в 1913 году. Однако привлекательность таких сравнений падала, по мере появления поколений, для которых царская Россия и 1913 год становились отдаленной историей. Сегодня та же процедура (с противоположным знаком) используется теми направлениями мысли и политической, издательской и педагогической практики, которые пытаются обосновать социальную гармонию Российской империи, ненужность революции и преемственность между царской, советской и нынешней Россией.

Одновременно почти на всем протяжении советской власти сравнение с капиталистическими странами выполняло важную роль в официальной легитимации. Образ «гнилого Запада» конструировался не только по стандартам работы Ф.Энгельса «Положение рабочего класса в Англии», но и по рецептам российских славянофилов и почвенников[6]. Однако по мере укрепления различных волн эмиграции, а также развития культурных и научных контактов значение таких сравнений падало, хотя официальная пропаганда от них никогда не отказывалась. На всем протяжении существования СССР пропаганда обращала внимание на присущие Западу проблемы безработицы, нищеты, социальной патологии, преступности и пр. Журналисты, поэты (типа С.Михалкова) и прочая идеологическая обслуга из такой политики извлекали немалые барыши… Эта процедура ослабляла привлекательность государств Запада.

В постсоветской России сравнение с Западом используется для обоснования непопулярных мер правительства по принципу: «Все так делают». При этом выбор объекта сравнения всегда произволен, как показывают дебаты в Думе при принятии законопроектов. Суть данного аргумента состоит в открытом признании официальными лицами недостатков любых решений. Но они при этом рассматриваются как обычные явления (например, финансовый кризис), известные в других странах и потому не содержащие никакой новизны.

---

[6] Например, И.А.Аксаков предсказывал крах Одессы: «Этот город не имеет в себе настоящего жизненного начала, никакой религиозной физиономии и со временем должен пасть; разумеется, в нравственном отношении он стоит ниже какой-нибудь Полтавы». Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. Эпистолярный дневник 1838-1886 гг. с предисловием, комментариями и воспоминаниями А.Ф.Аксаковой. Том 1. Письма и мемуары 1838-1849 гг. М., Русская книга, 2003, с. 409. Он также в 1848 году пророчествовал, что через 30-40 лет «…большая часть евреев станут внутри забора христианской церкви! Это будет не вследствие сознания прежних заблуждений, не вследствие потребности Христова света, но вследствие малодушия, дряблости нравов». Там же, с.413. Даже чистота молдавских хат вызывала у вождя славянофилов подозрения: «Молдаванин еще ленивее хохла. Избалованный неистощимым богатством почвы, он ни о чем не заботится, не думает о зиме, как у нас; почти все работы происходят на чистом воздухе, вне хаты. Оттого-то она так чиста… Зато в этих чистых хатах живет самый грубый, глупый, нелепый, жалкий народ, способный вывести из терпения всякого, привыкшего к уму русского мужика». Там же, с.424-425. Интересно, что скажут в ответ на это нынешние одесситы, евреи, хохлы и молдаване?..

Патриотическая легитимация тоже была важным средством оправдания власти. Наиболее популярной процедурой было отождествление интересов правительства с интересами государства и с социализмом. Отсюда вытекал аргумент об антипатриотическом поведении лиц, которые выступали против существующего социального строя, партии, советского государства и политики, проводимой данными субъектами. Патриотическая легитимация служила дополнительным средством делегитимизации политических противников. Часто встречались и ссылки на традиции русского патриотизма, достижения русского народа и его культуру. Со второй половины 1930-х гг. СССР выставлялся как наследник тысячелетней истории России. Доказательством могут служить политическая символика (строительство памятников, возвращение к званиям и табели о рангах, создание памятников Неизвестному солдату, матросу или милиционеру, празднование всяких годовщин и пр.) и массовое искусство.

Все эти процедуры и стоящие за ними институты и люди живы до сих пор. Так просто их «не задушишь, не убьешь», поскольку один и тот же аргумент можно причислить к разным типам легитимации. Например, аргумент о месте СССР в мире (второе или третье место по ВНП и другими показателям развития хозяйства) можно рассматривать как легитимацию через достижения и как доказательство политической мегаломании и причислить к квасно-патриотической легитимации. Но в последние годы возрос культ «успешного человека». На телевидении появилась целая рубрика «Истории успеха». Я сам вроде бы являюсь предметом культа. Ну-ка, займусь самокопанием...

Похвала чтению

Малкольм Лаури – автор романа «У подножия вулкана» - писал: «Успех – это пожар родного дома». В его книге описан последний день жизни Джефри Фермина - вечно пьяного британского консула в мексиканском городке. Роман - автобиография самого Малкольма Лаури и фотография мира накануне второй мировой войны. Книга стала шедевром мировой прозы XX века. Но автор вскоре умер по причине алкоголизма. С этим пороком безуспешно боролся Консул – Альтер-эго автора. Он предвидел извержение указанного в заглавии вулкана, у подножия которого в День Мертвых беззаботно развлекается толпа жителей мексиканского города на фоне карусели[7].

Впервые я читал роман после аспирантуры. Тогда я почти не понимал связь между успехом и пожаром дома, зенитом славы и самоубийством. Хотя образ Мартина Идена толкал к рефлексии в этом направлении. Вначале жизненный опыт научил: пьянство – это сознательное самоубийство в рассрочку. Поэтому я бросил пить. А прошлым летом перечитал роман. Его главная идея – *успех по природе смертоносен*. Предпосылки этой ловушки тоже описаны в литературе.

Обычно я читаю одновременно несколько книг. Параллельно роману Малкольма Лаури читал книгу Гидона Кремера – выдающегося скрипача и почти

[7] См.: Малькольм Лаури. У подножия вулкана. М., Прогресс, 1972

моего ровесника. У него наткнулся на идеи, созвучные моему опыту советской жизни и восприятия «достижений и успехов». Намечу пунктиром те сюжеты, которые связывают советские и постсоветские поколения.

Поколение родителей. Мать Г.Кремера часами готовилась к политсеминарам. Исписывала целые тетради о политической линии очередного партсъезда. Однако на эту тему в семье никогда не велось разговоров. Но когда обязаловка кончилась, тоже никакой радости не возникло: «Поколению моих родителей не было оставлено в обществе пространства, не подлежавшего государственному контролю, в котором было бы место духовной полемике»[8]. Мой отец тоже штудировал «Краткий курс истории ВКП(б)». По этой книге я учился читать. Но никаких дискуссий в нашей семье о советском цитатнике я тоже не помню.

Г.Кремер зафиксировал *связь между чтением и характером нашего поколения*: «Мое поколение было легкомысленнее предыдущего, для многих из нас чтение значило не только обретение знаний, оно способствовало формированию понятия справедливости»[9]. Здесь идеи Кремера перекликаются с размышлениями В.Набокова. Одаренный читатель – это гражданин мира, не подчиняющийся пространственным и временным законам. Настоящий читатель не интересуется большими идеями: его интересуют частности[10].

Молчание и успех. Неотъемлемой частью опыта советской жизни было молчание. Каждое слово могли использовать против человека. «Тот, кто искал успеха или покоя, предпочитал оставлять свои мысли при себе»[11]. В СССР успех индивида трактовался как успех школы, советской системы, нации, государства. Во всем присутствовала смесь прозаической мелочности и мистической масштабности. Ощущение окаменелости и необъяснимости всего сущего представлялось государству полезным для граждан. Чувство полной зависимости и беспомощности перед властью прививалось всем, в том числе «великим артистам великой державы».

Политические и идеологические параллели. Политическая система СССР обнаруживала родство консервативных христиан с консервативными коммунистами, поскольку вслед за религией идеология требовала подчинения. Официальная идеология СССР соответствовала идеологии Третьего рейха – доминировали мажор, триумф, торжество духа власти. При таких обстоятельствах сила индивида заключалась в том, чтобы не придерживаться правил и одновременно не нарушать их открыто[12].

Агрессивность советской культуры. СССР регулярно проводил в социалистических странах дни советской культуры. Культура служила инструментом для внедрения идеи величия СССР «братьям нашим меньшим» - гражданам стран социалистического лагеря. Министр культуры Е.А.Фурцева идентифицировала собственные восторги с интересами государства. Расправившись с

[8] Гидон Кремер. Инародный артист. М., НЛО, 2006, с.53
[9] Там же, с.332
[10] Набоков В. Лекции по русской литературе. М., Независимая газета, 1996, с.25-26
[11] Гидон Кремер. Указ соч., с.84
[12] См.: там же, сс. 308, 373, 380, 633

«Пражской весной», Москва продолжала свое вторжение на культурном фронте, и посылала за рубеж тех, кто был способен сломить сопротивление и покорить публику[13]. «Теперь не слишком приятно сознавать, - пишет Г.Кремер, - что высокий порыв в нас поддерживало само государство. Искусство как миссия, искусство с большой буквы служило и ему: его стилю, идеологии, стабильности. Так что, выходит, в нашем идеализме присутствовала некоторая доля близорукости»[14]. Иначе говоря, связь культуры с интересами правительства всегда подозрительна.

В этих условиях особую значимость приобретал *менталитет честных художников* - осознание коллективной вины целых поколений. Коллективная вина советских людей – это отношение между стремлением освободиться от грязи советской жизни и личной ответственностью за все происходящее: «Любая личная пассивность, нежелание проявить солидарность или инициативу вовсе не означали соучастия в надзоре государства и в действиях партии – и, значит, вины в том вроде не было. Но доля всеми разделяемой ответственности за происходящее невидимо лежала на нас»[15]. Великие артисты (типа Г.Н.Рождественского) идентифицировали себя с историей и культурой России, стремились быть над событиями и вне событий. Чтобы не дать прилипнуть к себе советскому опыту, они культивировали «жгучую иронию» по отношению ко всей советской жизни, политике, искусству[16].

Проблема выработки жгучей иронии по отношению к истории советской и современной России вытекает из природы государства. Государство нанизывает индивидуумов на нитку, как марионеток. Желание парализовать стремление к независимости в крови у всех систем. Диктаторы всегда любили украшать себя артистами и писателями (Гитлер фотографировался с Фуртвенглером, Сталин с Горьким, Хрущев с Клиберном). Эта ситуация воспроизводится и в сегодняшней России. Большинство ее артистов идентифицирует себя с властью, жаждут увидеть себя рядом с официозом. Такова фетишистская самоценность спонсоров, мантий, поощрений, грантов, количество выходов на авансцену, букетов из зала и визитов президента[17].

Под сурдинку реформ происходит *воспроизводство механизмов советской культуры.* Власть до сих пор решает, кого сделать своим ставленником, кого не замечать или поддерживать. На ярмарке тщеславия новая Россия «впереди планеты всей». Система «звезд» распространяется не только на Западе. «Звезды» ждут почестей от правительства, получают гранты и ордена, так же как советское поколение украшало себя участием в гала-концертах и званиями. Но в СССР занятия музыкой были видом сопротивления официальной советской идеологии. Сегодня немногие молодые музыканты разделяют идею музыки как «звучащей совести». Количество доминирует над качеством. Громкие имена

[13] См.: там же, с.311, 317
[14] Там же, с.632
[15] Там же, с.338
[16] Там же, с.500-501
[17] Там же, с.383, 699

приобретают большее значение, чем музыкальное содержание. Публика, сбитая с толку масс-медиа, послушно платит за псевдоудовольствия, которые ей обещают эти имена. Публика поощряет грустное развитие ситуации. А художники и артисты, потакая собственному тщеславию, превращаются в «бизнесменов». Служенье Музам стало старомодным.

В современной России *господствует цинизм*. В СССР служители власти и даже ее оппоненты обычно бывали циничны на трибуне. Теперь публичное лицедейство превратилось в «домашнюю утварь», которая сохранилась даже на полярных станциях и в землянках научных экспедиций. «Новые гулливеры играют с новыми лилипутами. Новые – очень похожие на старые – указы правят бал… «Мы – самые лучшие», - звучит сегодня во всем мире из уст тех, кто занимает на русской сцене лучшие места, как звучало еще совсем недавно при прежней власти»[18].

Советские хуацяо здесь и там. Советский «деятель искусства» отличался следующими свойствами: идеями великодержавности и утрированной гражданственности; одновременным обращением к публике и к многообразным государственным интересам; отсутствием ответственности перед своим даром, попытками придать важность своему творчеству путем окраски его в патриотические тона. Указанными хамелеонскими качествами дышала вся советская эпоха. Они воспроизводятся до сих пор. Российские ритуалы поощрений (дипломы, госнаграды, звания) стали формой негласного взаимодействия власти и артистических амбиций, разновидностью спекуляции на идеях общности и народной любви. «Часто и я себя спрашиваю: насколько все те, кто очутился далече, свободны от доктрин и привычек, которые прививала нам система с детского сада. Боюсь, кое-что останется навсегда. Может быть, - дай-то Бог - типичные для того времени качества характера когда-нибудь исчезнут, а возможно, они, подобно атавизму, выползут вновь наружу через несколько поколений, напомнив об эпохе, которая давно стала историей»[19].

Из всех указанных свойств советской и постсоветской жизни Г.Кремер делает принципиальный вывод: «Успех не имеет никакого влияния на мой внутренний мир»[20]. Действительно, проблема не подлежащей государственному контролю духовной полемики остается открытой в сегодняшней России. Ведется ли она в нынешних семьях? И не скрывается ли в советском сочетании успеха и лжи почва для роста современных «успешных людей»? Надо поразмыслить.

Случай в квадрате

Можно исходить из того, что современная потребительская культура толкает многих в сторону самоубийства, поскольку обладает свойствами идолопоклонства и жестокости. Эта культура не является ни «возделыванием почвы»,

[18] Там же, с.700, 701
[19] Там же, с.701, 651
[20] Там же, с.311

ни «духовными ценностями», как пишут в словарях и энциклопедиях. Современное общество создало культ использования и потребления вещей-товаров и людей-товаров.

Потребительская культура насаждает идолопоклонство – пародию на религию. Различие веры и культа известно давно. Я понимаю веру как мощное средство защиты достоинства человека. Бог аутентичной религии инициирует веру. Идолы псевдорелигии стимулируют увлечения. Аутентичная религия неисчерпаема, псевдорелигия преходяща. Вера требует сильных и постоянных чувств. Они переплетены с волей сохранить веру вопреки любым сомнениям и неопределенности.

Увлечение – чувство инфантильное и преходящее. Выражает неумение человека сосредоточиться, его непостоянство и потенциальное предательство. Институты масс-культуры стимулируют и репродуцируют увлечения. Так генерируется механизм карусели успеха.

Метафора карусели выдумана не мною. Хорошо помню, как после смерти Сталина отменили обязательную покупку облигаций, которые до сих пор населению государство не выплатило. Взамен облигаций ввели лотерейные билеты. И нас – пионеров - заставляли их покупать. Затем вспыхнул культ спортлото. Его розыгрышы регулярно показывались по телевизору. Случай в одну секунду превращал серого, анонимного игрока предметом зависти миллионов. Вся его заслуга сводилась к приобретению купона, на котором он поставил несколько крестиков. И выиграл автомобиль!

Потом тема обыграна в фильме «Зигзаг удачи» в виде комедии. Но смеяться нечему, - как сказал бы человек в футляре. Раньше грабили население прямо, теперь эксплуатируют его скрытое своекорыстие – материальную похоть без приложения систематического труда. Лотерея - прототип любого успеха, успеха как такового. Сегодня та же схема используется в телепрограммах типа «поле чудес», капитал-шоу, ток-шоу и т.п. Телевидение постоянно крутит машину карусели.

Урвать и выхватить «шанс на успех» - значит купить билет на карусель успеха! Обычная карусель, которой увлекаются дети, – это особый механизм усиления эмоций. Вращение вызывает ложное ощущение: мир сдвинулся с места и кружится в быстром темпе. От этого кружится голова. Нередко после карусели человек блюет. Выдернутый из естественного состояния организм мстит за нарушение законов природы… Но не все слабаки. У многих есть мощный вестибулярный аппарат. Большинство не хочет думать о машине лжи и обмана.

Внутри видимой карусели скрыта невидимая. Взрослые посетители луна-парков тоже не прочь побалдеть. Добровольно бросают свою судьбу в чертово колесо. Недавно умерший плэйбой М.Магомаев пел об этом. Но ни словом не обмолвился о собственниках луна-парков. Как раз они и собирают реальную фортуну – им принадлежит машина внутренней карусели. Обе стороны входят в систему внешней-внутренней карусели добровольно. Одни хотят развлечься,

другие – заработать. Карусель кружится бесконечно. То в горизонтальной, то в вертикальной плоскости. Как настоящая дьявольская машина.

Машина жребия смешивает и встряхивает шары. К каждому приклеена невидимая надежда изменить судьбу. Суть в том, что современные люди добровольно выпускают судьбы из собственных рук и доверяют их машине для жребия.

Время от времени любители острых ощущений меняются. Никто не оглядывается на тех, чье время ушло. Толпа напирает и жаждет развлечений. Трусы комментируют взлеты и падения смельчаков. Взлеты вызывают крики одобрения, падения - пренебрежительный смех. Но судьба всегда скрыта за разными именами – концептами рока, фатума, провидения, фортуны, исторической необходимости, удачи и пр.

За образом карусели скрывается возрожденческое представление о колесе фортуны. Но современная культура является массовой. Жертвы колеса фортуны уже не привлекают внимание драматургов ранга Шекспира. Жертвам даже не сочувствуют, поскольку они сразу исчезают в забытьи. Забытье – это другое название небытия. Уничтожение «проигравших» происходит посредством их сталкивания в «могилу забытья» Д.Оруэлла. Большинство не желает ни сосредоточиваться на чем бы то ни было, ни привязываться к чему бы то ни было. Так дитя гонится за впечатлениями. В этом проявляется его аутентичный интерес к миру. Та же черта у взрослых выражает их поверхностность, пошлость и банальность. Инфантильность растет по мере одурения массового общества.

Большинство людей не могут и не хотят сосредоточиваться. Не могут быть стойкими в сфере человеческих связей[21]. Я думаю, за этим скрывается социальный факт: члены массового общества анонимно согласны быть анонимными атомами. Демокрит считал, что атомы вступают во временные случайные связи с помощью «дыр» и «крючков». За этим образом можно увидеть не только массовое общество в целом, но и современные тусовки – от политических до интеллектуальных.

Их участников связывает и разлучает случай. *Большинство нынешних людей – это случай в квадрате*. Пристрастие ко всяким конкурсам и лотереям подтверждает, что люди давно потеряли веру в реальное влияние на форму своей жизни. Слова «предназначение» и «призвание» заброшены в чулан. Вместо них господствуют шаблоны «удачи» и «успеха». Каждый день их произносят с телеэкрана. Эти стереотипы заняли главное место в идеологии массового потребительского общества. Большинство хочет попасть хотя бы в шорт-лист.

В итоге произошло уравнение двух разных смыслов термина «судьба»: как предназначения, с которым человек борется на протяжении всей жизни, стремясь его распознать и оседлать; как билета в лотерею, в которой случай предрешает выигрыш-проигрыш.

[21] Особый вопрос – насколько эта неустойчивость укрепляется легализацией случайных половых связей. Ведь не зря же Е.Евтушенко воспел их почти полста лет назад…

На этих дрожжах взошло тесто «успеха» - карьера слова и содержащиеся в нем обещания. Современная культура обесценила самостоятельное и независимое решение индивида о выборе цели и путей жизни. В образе Платона вожжи служат для управления телегой души. Нынешние люди бросили вожжи. Бездумно и наивно доверили их анонимному возничему. Не интересуются, куда он везет и каковы у него намерения. Зато все платят за билет - право включать телевизор и переключать каналы.

Лампадный синдром

Телевизор начал входить в повседневную жизнь на рубеже 1950-1960-х гг. К тому времени я был уже сложившимся книжником. И заметил: к телевизору обычно тянутся те, кто не любит книгу. За пятьдесят лет я привычек своих не менял. В отличие от книг в телепередачах я почти не узнаю ничего нового. Поэтому давно не столько смотрю на экран, сколько наблюдаю за людьми, вовлеченными в экранное действо. Выражение их лиц специфическое. Лицо телезрителя напоминает гримасу сидящего на горшке ребенка. Но такое выражение мне приходилось наблюдать и в церкви. Туда я забредал в детстве из любопытства. Вот женщина бьет поклоны. Или глядит на священника. На лице оскал сладкого восторга.

Потом многократно проверял детские впечатления. В том числе на телезрителях. Созерцающих очередную эстрадную диву – от Эдиты Пьехи до Аллы Пугачевой. Такие выражения лиц я называю горшечно-иконным синдромом.

В Библии читал о казнях египетских, язвах губительных и саранче. Сегодня о саранче не слышно. Вспыхнула новая эпидемия. В истории этой мировой болезни записано: телевизор открыт только в одну сторону; зритель отделен от составителя программ; первый сидит в квартире, но не отличается от пещерного человека; второй стал невидимым апостолом новой религии; она создает мир искусственных впечатлений; закрывает реальную жизнь дымной телезавесой. Поэтому реальная жизнь все более раздражает. Не лучше ли посетить балаган? Там теледятлы долбят: «Не берите в голову – это пустяки».

Жизнь стала пустяком. Телевизор – жизнью. При выключенном телеящике большинство чувствует пустоту. Какую-то ущербность. Кажется, что «отстаешь от жизни». А хочется быть живым, хотя и больным. Плохо быть мертвым, но здоровым. Лучше смотреть ерунду, чем не смотреть ничего. Так телеапостолы выманили нас из пещеры. И увлекли за собой большинство. Ведь не зря битвы за телецентры стали реальностью периода распада советской империи. Именно тогда и взошла звезда А.Невзорова. При освещении карательных операций российских войск в Чечне и других точках телевизионщики научились всем трюкам ведения психологической войны. Техника телевидения значительно усовершенствовалась. Управлять восприятием миллиардных стад баранов нетрудно.

При каждом телепросмотре зритель лишается права выбора смотреть не туда, куда не взглянул (сознательно или с умыслом) оператор. Сам не захотел,

ему не дали или вырезали кадры на студии… Значит, зрительные впечатления поступают из третьих или …надцатых рук. А кажутся подлинными и достоверными. Поэтому украинскую поговорку «Стонацять чортив вам в печинку» можно направить по адресу всех, причастных к созданию и прохождению передач – от гримера и имиджмейкера до министра культуры.

Искусство телеобмана изощряется. Телепередачи стали организованными экскурсиями в воображаемый мир. Мы тащимся за телекамерой – новой «переводчицей-дурой» (если вспомнить немодного нынче В.Маяковского). Однако «…телевидению только кажется, что оно дирижирует миром. Оно давно превратилось в род обоев, на которых каждый вправе рисовать и которые каждый вправе переклеивать, а не в хранилище информации»[22]. Скоро на этих обоях напишут известные слова из трех букв…

Приведу пару примеров других средств информации. Первый пример более чем сорокалетней давности. В армии я обслуживал спецсвязь. Каждый год из Генштаба поступала грозная директива: не забивать каналы закрытой связи сведениями, которые не являются ни секретными, ни важными, ни срочными. Однако отцы-командиры все норовили писать шифровки об уборке дерьма в частях, действии шнекороторных снегоочистителей и прочей ерунде. Ведь само право подписи шифровки свидетельствует о принадлежности к избранным…

Второй пример. Давно известно, что телефон – удобное средство для поверхностного общения. Сегодня сотовый телефон – элемент быта. Обладатели этой штуки не забивают голову вопросом: существует ли связь между пользователем сотового телефона и советской властью? Для лиц с короткой памятью напомню: кремлевская (обкомовская) «вертушка» была признаком принадлежности к центральной (местной) «элите». Доступ к «вертушке» означал политическую силу, социальный престиж и материальное процветание. Значит, нынче на фоне всех телеболтунов маячит советский партийно-государственный аппарат со всеми его социальными коннотациями. Но институты производства и рекламы всяких «телекомов» не видят бревно в глазу. Стало быть, переплетение рынка с советским наследством обеспечивает воспроизводство советского видения мира в сфере, так сказать, интимной свободы потребления и болтовни. Владельцы государственных телекомпаний эксплуатируют такую «свободу» и прекрасно наживаются на ней.

Успех и скандал

Успех – это вершина удачи. Здесь речь не идет о длительном усилии и труде, необходимом для достижения успеха. Успех или неудача – это вопрос стечения обстоятельств. Стечение обстоятельств – это криптоним случая.

Из повседневного словоупотребления исчезли понятия «призвания», «предназначения», «достижение цели». Достигать чего-то можно только на

[22] Дуков Е. Заказчики развлечений // Город развлечений. Наблюдения. Анализы. Сюжеты. Редактор-составитель Дуков Е.В. СПб, 2008, Дмитрий Буланин, с.379-380

протяжении всей жизни, в поте чела, в повседневном бесцветном упорном и унылом труде. Такой образ жизни для большинства неэффективен, поскольку приносит плоды только спустя многие годы. Требует систематичности, отстранения от повседневных забот, терпения, смирения – «занудных» добродетелей крестьянина или буржуа старого закала. Требует надеяться только на себя. А если веришь в Бога – ожидать от него благосклонности как хозяина вселенной.

По сути, о реальных достижениях человека можно говорить только после его смерти. Реальные достижения страны станут известны после ее краха. Реальные достижения человечества означают подведение итогов всей жизни всех людей. Самое верное место их учета – биография, некролог, кладбище. Мне неизвестен некрополь рухнувших стран, хотя идея кладбища погибших цивилизаций популярна. Между тем настоящий человек ориентирован на труд независимо от сферы деятельности. Потенциальные «достижения и успехи» не являются для него условием собственного труда. Наоборот, история XX века свидетельствует: политические события уничтожали все, достигнутое индивидами, семьями и целыми поколениями. Но это не отпугивало героев семейных саг начать все сначала. Достаточно вспомнить Мулю из романа нашего земляка В.Семина «Семеро в одном доме». Это стремление не зависит от удачи и конъюнктуры. Значит, фундаментальная ценность человека труда - не успех как таковой, а самореализация – служба своим идеям, интересам ближних или дальних, остального общества.

Совсем иначе устроен человек успеха. Он целиком ориентирован на внешние обстоятельства. Но не собирается ждать у моря погоды – удачного (для себя) совпадения обстоятельств. Он пытается их «организовать» - спровоцировать и ускорить. Достижения человека труда сосредоточены позади, в прошлом. Битва за успех человека успеха разыгрывается в настоящем. Теперь или никогда, сейчас и немедленно – таков его девиз. Успех связан с учетом вероятностей – статистическим образом мира. Известно, что на лотерее кто-то должен вытянуть счастливый билет. Почему бы не я?

Кандидаты на успех считают, что надо вытянуть счастливый билет. Раньше билет вытаскивал попугай (или ворона) – часть антуража шарманщиков. На социальной лотерее счастливая судьба сводится к увеличению ее вероятности. С этой целью в нее включаются другие люди. Современные попугаи – это целые штабы менеджеров, имиджмейкеров, юристов, духовников, пиарщиков и прочей сволочи. Они вкладывают в любителя успеха все – каждый в соответствии со своим умением.

Как я узнал в парикмахерской, существует креативная стрижка. И теперь думаю, что «креативирование» - не просто стрижка. Это такое изменение внешнего вида кандидата на успех, которое удовлетворяет массовым невзыскательным вкусам тех, кто будет за него голосовать на выборах во власть или в других конкурсах и лотереях. Весь секрет современной «креативности» состоит в том, чтобы лишить человека его личных аутентичных свойств. Превратить в пластилин. И уже на этой основе смоделировать согласно моде.

Для потребительской культуры характерна диктатура моды. Это невидимая мощная сила, подобная пресловутой «невидимой руке рынка». А по сути, еще сильнее, поскольку предопределяет набор и комбинации того, что сегодня (и завтра) хорошо продается (и будет продаваться). Диктаторы моды – это диктаторы рынка, по крайней мере, многих его разделов.

Потребительство – это всеохватывающая цивилизация товаров. Одним из них является человек. На рынке люди выступают в роли покупателя и продавца всех товаров, включая самих себя. Для увеличения собственной привлекательности они осуществляют разнообразные косметические процедуры. Так называемая эстетизация рынка ведет к тому, что упаковка (ящики и коробки, бочки и мешки) становится важнее содержимого. Предел эстетики упаковок – когда вся тара становится сказочно разноцветной. И неизвестно, что выбрать. Такой предел уже достигнут в торговых домах. Они в России построены вместо коммунизма. Некоторые проводят там целые дни. Значит, надо сделать что-то необычное, чтобы переплюнуть этот грязно-торгашеский оргазм.

Кричат не только соседи за стенкой. Появилась целая книжная серия «Вкус скандала». Уже вышли книги о тайной любви Высоцкого, голубой элите России, секретах молодости звезд, интимных тайнах Советского Союза, комплексах любимых политиков. Обращаю внимание: гомосексуалисты включены в эту серию вкупе с певцами и политиками как идеал современного успеха. Неужели был прав Н.С.Хрущев, называя художников «пидорасами»? Тогда почему он не уличил в мужеложестве (или скотоложестве) советских политиков? Кто из них и за сколько нанимает авторов для написания книг? – вопрос особый. Нынешние спичрайтеры – разновидность креативных парикмахеров; появление книжной серии означает квалификацию скандала как особого трюка. Он направлен на то, чтобы отвлечь внимание от конкурентов и привлечь его к себе.

Скандал – не просто «прикид» – внешний вид человека. Скандал охватывает все поведение. Скандал – это максимально зрелищный, выполненный на глазах широкой публики маневр отбрасывания традиционных моральных норм. Это - эффективный акт слома табу только для того, чтобы почваниться, шокировать зрителей и таким образом купить их интерес к себе. Когда Жириновский плеснул воду из стакана собеседнику в лицо, а Киркоров выругался по адресу журналистки – они сознательно делали этот трюк. Проявляли свою лизоблюдство в отношении бывшего президента, легализовавшего блатную феню на телевидении. Такими жириновскими-киркоровыми вымощены мостовые массовой политики и культуры.

Эксцентричность поведения должна «пробить» рассеянность зрителей. Насильственно поймать их в сети и привлечь к себе. Это уже не обычный соблазн, как стиль одежды. Это специфическое насилие. А также – воровство времени и интересов. Однако никто из зрителей еще не написал заявление в прокуратуру о привлечении к ответственности людей-попугаев. Бытие зрителя – добровольный отказ от собственного вкуса и выбора. Продажа прав собствен-

ности на вкус и выбор тем, кто за нас решает, что нам стоит смотреть, видеть, знать.

Всем известен гастрономический принцип: путь к сердцу лежит через желудок (женщины говорят, что это относится только к мужчинам). Потребительская культура переиначила эту мудрость: теперь путь в желудок идет через глаз. На сетчатке отпечатан образ того, что потенциально можно сожрать и переварить. Образ должен возбуждать аппетит. Аппетит – склонить к борьбе за «средства потребления». Поэтому пространство визуальности стало всеобщей территорией захвата.

Мода – первичный колонизатор территории, она ведет разведку боем. Производители средств потребления конкурируют между собой в гастрономическом оружии. Отсюда вытекает, что теорию колониализма можно применять для анализа современного визуального пространства. Особенно городского, переполненного рекламой. Кого первым съедят или повесят, когда придет деколонизация? – вопрос особый… Пусть на него ответят те, кто занимается постколониальными штудиями!

Мода – это разновидность давления на внешний вид для того, чтобы тебя заметили. А потом и ввели в круг «всем известных» - обладающих этой специфической привилегией. Но некоторым этого мало. Они хотят обрести успех, и не довольствоваться приспособлением к обязательному фону. Хотят стать «фигурой». И потому должны сделать нечто сверх того. Для сокращения пути неплохо вызвать скандал – помочиться на всех с балкона. Как сообщает А.Слаповский, так поступил один из саратовских писателей. Так можно быстрее «родиться». Или «возникнуть» - в обычном смысле слова. Массовое искусство креативирует интернационал саратовских писателей…

Потребительство обладает особой темпоральностью. Это - культ преходящего и уходящего момента. Время момента растет. Скандал помогает схватить ближайший момент. Зрители и актеры хорошо знают, что он скоро улетучится. Поэтому среди самых амбициозных идет жестокая борьба за «свои пять минут». Если они не смогут приковать внимание скучающих зрителей в этот краткий промежуток, - шанс на успех исчезнет.

Стало быть, «креаторами» успеха являются не только кандидат и его штаб менеджеров-имиджмейкеров. Это также капризные зрители, голоса которых могут перевесить оценку экспертов и членов жюри. Со зрителями надо считаться с учетом меры просмотров программ, читаемости, тиража. В любом случае речь идет о переводе наличных денег на счет властителей СМИ.

Человек успеха - «общее благо», товар всей машины успеха. Но и жертва. В двойном смысле слова: как быстро прожеванная и удаленная в виде дерьма пища - немодный (малопокупаемый в сезоне) товар, жертва собственных амбиций, которые обычно длятся дольше, чем время триумфа; как жертва, принесенная анонимному молоху успеха, для которого безразлично, кого и как в настоящее время жрут и кем испражняются. В конечном счете важно только то, чтобы

игра продолжалась, принося прибыли креаторам преходящих мод и властителям колес фортуны.

Людоеды и байстрюки

Участники и соучастники потребительской культуры считают, что успех – безусловное и не подлежащее дискуссии благо. Его следует желать и платить любую цену, включая отказ от своего Я. Ради успеха допускается ренегатство и предательство - можно менять цвета спортивного клуба, родину, цвет кожи, жену, друзей, подделать биографию. Изменить родовую фамилию на псевдоним. Существуют популярные идолы массовых развлечений – пусть любители массового искусства назовут их сами. Эти идолы осуществляют всякие пассы, трюки, процедуры в погоне за максимальным успехом. В жертву карьере они приносят все, полученное в дар от природы: форму глаз, цвет волос, цвет кожи - вообще тело. А также все, что получили от своего семейного и социального наследства. Поэтому идолов масс-культуры можно назвать псевдо-людьми.

Так формируются и накладываются друг на друга очередные слои масс-культуры. Она стремится к постоянной изменчивости, толкуя ее как необходимость. В итоге постоянное преобразование становится знаком протейской квази-идентичности.

Эластичная и лабильная идентичность – парадокс. Люди успеха хотят, чтобы их покупали на любых рынках. За собственную продажность они платят отсутствием идентичности. Теряют чувство постоянства и внутреннего стержня, - духовного компаса, который получают через культурное наследство. Расплачиваются внутренней пустотой, которую надо заглушить. Так возникает небытие, которое ни в чем не имеет опоры, поскольку распроданы все ценности, необходимые для ощущения смысла существования.

Победитель должен чем-то прикрыть сознание собственных предательств и уступок в битве за успех. Муки совести надо заглушить. Алкоголь, наркотики, секс – типичные средства. Они позволяют на краткое время прервать ленту памяти, нейтрализовать ее болезненные фрагменты. Иллюзорность этих минутных средств одурения и забытья проявляется в том, что они разрушают здоровье. Подрывают физические и психические силы, уничтожают сопротивляемость стрессам и фрустрациям, усиливая духовные страдания. Во многих случаях становятся невыносимыми. Лучший выход - самоубийство.

Успех – это людоед. Он глотает не только тех, кому не уделил своей «благодати» и кто считает свою жизнь прожитой впустую. Он пожирает главным образом собственных избранников, поскольку человек успеха вписывается в парадигму идолопоклонства. Он верит идолам и сам хочет быть одним из них. Старые и новые идолы – это деревянные, тряпичные, золотые и пластиковые чурки. Никакая жалость и милосердие им неизвестно. Они гонятся за числом прихожан. И пожирают их как жертвенных козлов. Копируя вкусы и поведение

безжалостных идолов, люди сами себе выносят приговор на судьбу пожирающих или пожираемых.

Пищей успеха являются не только те, кто за ним изо всех сил гонится. Соучастникам и зрителям тоже уготована роль дерьма или пассивного гомосека. Ведь болельщики и любители считают, что стоит тратить время на отслеживание чужой карьеры, на почести и наследование поведения идолов[23]. Не щадя здоровья и самой жизни – как показывают битвы болельщиков после футбольных матчей.

Компенсаторная жизнь в идолопоклонстве бурлит вовсю. Большинство членов массового общества светит отраженным чужим светом, поскольку своего источника энергии нет и не будет. По этой причине многие хотят подключиться под более «интересное» существование. Судьба идола и его поклонника – это постоянное бегство от тоски - внутренней монотонности, бесплодности, ничтожности. Таково содержание большинства светских разговоров и журналов.

Английский сплин и русская тоска давно известны. Теперь мы в пасти Левиафана пустоты. Страх перед потенциальной пустотой толкает нас в пропасть пустоты действительной. Небытие порождает небытие. Но теперь небытие творит не Дьявол, а креативируют люди, причастные к машине успеха. Они не доверяют бытию. Лишены веры во благо собственного существования. В то, что они являются особыми и незаменимыми видами бытия. Рожденный в мир младенец достоин любви. Теперь это христианское убеждение сменяется шаблоном: любовь можно купить! За счет приспособления к непритязательным вкусам публики, преходящей истерии моды. Или за счет рэкета с помощью скандала.

Потребительская культура лопатой гребет деньги из этой разновидности безбожия. Современное общество – это множество брошенных, неродных и нежелательных детей, культурных сирот и беспризорных. Как раз байстрюки и нуждаются в постоянных похвалах. Поэтому успех играет роль утешения и награды за всеобщую безотцовщину. Такова суета сует и томление духа нашего безвременья. Пустое время отрицает бытие, - то, что образует всеобщую природу времени.

[23] «Поддаваясь на уговоры дать автограф, - пишет Г.Кремер, - я постоянно сталкиваюсь с дрожащими мокрыми руками, с открытыми или тайными любовными посланиями, и с просьбами (особенно в азиатских странах!) вместе сфотографироваться». Там же, с.466

ПОЛИТИЧЕСКИЕ СМЫСЛЫ «ЦИВИЛИЗАЦИИ»

Б.Г. Капустин
Институт философии РАН

Одним из важных проявлений переориентации общественного сознания, вызванного завершением «холодной войны», концом «биполярной модели» и утверждением капитализма в качестве «безальтернативной» политико-экономической реальности, стало продвижение «цивилизационной» проблематики к центру широких общественных дебатов, вышедших далеко за рамки собственно академического её обсуждения. 2001 год, ознаменовавшийся чудовищными террористическими актами 11-го сентября и в то же время объявленный ООН «годом диалога между цивилизациями» (бесподобная историческая ирония!), стал своего рода вехой этого процесса превращения «цивилизации» в одно из центральных понятий, при помощи которых многие пытались постичь состояние и перспективы «нового мирового порядка».

Предметно-тематическая и институциональная экспансия понятия «цивилизация», т.е., с одной стороны, его внедрение в обсуждение тех тем, которые до того находились за рамками «теории цивилизаций», а с другой – его укоренение в словарях тех практик и институтов (прежде всего СМИ, органов политической власти и международных организаций), которые раньше его не акцентировали или не использовали совсем, привела к появлению двух дискурсов о «цивилизациях». Один дискурс, назовём его «большим», существует преимущественно в рамках академических институтов и является носителем той богатой культуры обсуждения проблематики «цивилизаций», которая накопилась за столетия, прошедшие после «изобретения» «цивилизаций» в эпоху Просвещения. Второй дискурс, вышедший далеко за рамки академических институтов, мы назовём «малым» - по той причине, что, он будучи конъюнктурной реакцией на «злобу дня», представляет собой систематическое обеднение «теории цивилизаций» и непосредственную идеологическую её адаптацию к функции того, что Клиффорд Гирц именовал «культурной моделью политического действия»[1]. «Малый дискурс» в решающей мере задан обсуждением двух сюжетов, обычно воспринимаемых

[1] Geertz, C., “Ideology as a Cultural System”, in *The Interpretations of Culture*. NY: Basic Books, 1973, p. 219.

как тезис и антитезис, - «столкновения цивилизаций» и «диалога цивилизаций». Первый ассоциируется с консервативным подходом к современной политике, второй – с либеральным и даже «гуманистическим». Цель данной статьи – показать не только теоретическое убожество обоих этих тезисов, но и их функциональную взиамодополнительность – в плане сохранения статус-кво и блокировки возможностей его демократического обновления[2].

Различия между «большим» и «малым» дискурсами, конечно, нельзя понимать таким образом, будто первый являет собою «чистую теорию», отстранившуюся от политической злобы дня, тогда как второй – некую сумму идеологических верований (или внушений), оторванных от теоретического познания действительности. Разумеется, и академическая теория «цивилизаций» является ценностно - и в этом смысле идеологически - ориентированной и отнюдь не свободной от влияния «интересов», формируемых политической практикой, и «малый дискурс» в той или иной мере использует категориальный инструментарий (отчасти заимствованный из той же академической теории) и не лишён элементов понятийной рефлексии. Различия между ними точнее описать при помощи парсонсовской концепции «вторичной селекции», при помощи которой идеология (в смысле, соответствующем манхаймовским «частным идеологиям») акцентирует или опускает проблемы и явления, представляющиеся значимыми для теории, как она существует в данное время[3]. Таким образом меняется баланс между функцией объяснения явлений и функцией конструирования их «смыслов» (превращения их в «понятные»), присущих любой концепции социальных наук: в «малом дискурсе» вторая функция полностью доминирует, тогда как первая превращается в сугубо вспомогательную, тогда как в «большом дискурсе» она имеет самостоятельное значение.

Помимо прочего, это ведёт к депроблематизации самой категории «цивилизация» - её внутренние противоречия, накопленные всей её историей, исчезают, и она превращается в шаблон, который непосредственно накладывается на «действительность», уже скроенную в соответствии с ним. Ведь депроблематизация любой категории включает в себя устранение механизмов рефлексивного контроля над её связью с действительностью, т.е. она служит «лекалом» действительности до того, как становится её мерилом. Поэтому для «малого дискурса» о «цивилизациях» - в отличие от «большого» - в действительности нет непознанного, и его функция, строго говоря, состоит не в познании, а в оглашении Истин. Равным образом, он не знает саморефлексии как вопрошания себя о собственной состоятельности (о границах своих эвристических ресурсов, о возможных логико-методологических дефектах, об

[2] В данной статье эти тезисы рассматриваются в том виде, в каком они выступают в «мировом» дискурсе о «цивилизациях». Их проявлениям в отечественном «цивилизационном» дискурсе посвящёна другая моя публикация. См. Капустин Б.Г. «Цивилизация» как идеологический конструкт // Русский журнал, 2008, № 3.

[3] См. Parsons, T., “An Approach to the Sociology of Knowledge”, in *Sociological Theory and Modern Society*. NY: The Free Press, 1967, p. 153.

обоснованности посылок и допущений и т.д.). По этим признакам и можно различать идеологию и теорию – без какого-либо наивного отождествления последней с «объективным», «беспристрастным», эмпирически верифицируемым (или фальсифицируемым), логически строгим и т.д. знанием.

Данная статья стремится выявить различия в тематической и концептуальной организации «большого» и «малого» дискурсов о «цивилизациях», а также то, как и почему эта организация меняется при переходе от первого ко второму. В задачи статьи не входит ни исследование истории понятия «цивилизация», которая, собственно, и задаёт организацию «большого дискурса», ни критика отдельных концепций, относящихся к «малому дискурсу», в которых толкуются сюжеты «столкновения цивилизаций» и их «диалога». По обоим этим вопросам существует богатая и отличная литература[4]. Мы же будем стремиться раскрыть организацию дискурсов как (относительных) целостностей. Это позволит выявить, *как* в рамках «большого дискурса» конфликтные интерпретации одного и того же понятия (той же «цивилизации») обусловливают его историческое развитие и обогащение его эвристических возможностей в качестве того, что Уолтер Галли называл «сущностно оспариваемыми понятиями»[5]. И, напротив, мы сможем показать, *как* в «малом дискурсе» фиктивно противоречивые подходы «столкновения цивилизаций» и «диалога цивилизаций» тиражируют одинаково истолкованное понятие «цивилизации», закрывая возможности какого-либо его теоретического развития. Этим сюжетам посвящена первая часть данной статьи.

Но целью статьи выступает и выяснение того, какая именно реальность *являет* себя в концепциях «малого дискурса» о «цивилизациях». Задача их критики не сводится к показу того, *что* они *скрывают* вследствие своей идеологической природы. Напротив, критика должна увидеть то, *что* они *обнаруживают* благодаря своей идеологической природе и даже благодаря своим теоретическим слабостям. Более конкретно - необходимо понять, «культурной моделью» (по Гирцу) *каких* действий выступают концепции «малого дискурса» о «цивилизациях» и в рамках *чьих* политико-идеологических проектов такие действия осуществляются. Тезис,

[4] По первому вопросу см. Arnason, J.P., *Civilizations in Dispute*. Leiden: Brill, 2003 (в особенности главы 1-4); Mazlish, B., *Civilization and Its Contents*. Stanford (CA): Stanford University Press, 2004 (главы 1-4); Starobinski, J., "The Word *Civilization*", in *Blessings in Disguise, or, The Morality of Evil,* tr. A. Goldhammer. Cambridge: Polity Press, 1993; Braudel, F., "The History of Civilizations: The Past Explains the Present", in *On History*, tr. S. Matthews. Chicago: The University of Chicago Press, 1980 и др. По второму вопросу см. Said, E., "The Clash of Definitions", in *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2000, pp. 569-590; Said, E., "The Clash of Ignorance", in *The Nation*, October 22, 2001; Senghaas, D., *The Clash Within Civilizations: Coming to Terms with Cultural Conflicts*. L. – NY: Routledge, 2002, chapter 7; Azmeh, A. Al-, "Civilization, Culture and the New Barbarians", in *International Sociology*, vol. 16, no. 1 (2001); Dallmayr, F., *Dialogue Among Civilizations: Some Exemplary Voices*. Houndmills, Basingstoke (UK): Palgrave / Macmillan, 2002; Межуев, В.М. Диалог между цивилизациями и Россия. В кн. От диалога цивилизаций к сотрудничеству и интеграции. Под ред. С.С. Сулакшина. М.: Научный эксперт, 2006 и др.

[5] См. Gallie, W.B., "Essentially Contested Concepts", in *Philosophy and the Historical Understanding*. NY: Schocken Books, 1968.

доказательству которого будет подчинена вторая часть данной статьи, состоит в том, что эти концепции являются «культурными моделями» проектов авторитарной гегемонии, характерных для нынешнего периода «безальтернативного» господства глобального капитализма.

I. *Два дискурса о «цивилизациях»*

«Большой дискурс» о «цивилизациях» вращается вокруг четырёх основных осей, и его отличия от «малого дискурса» прослеживаются по тому, *как* при переходе к последнему изменяются смыслы понятия «цивилизация» по каждой из этих осей. Речь идёт об осях, полюсами которых являются трактовки «цивилизации», *во-первых*, как (духовной) «культуры» и, напротив, как материальных и институциональных «технологий» организации человеческой жизни, *во-вторых*, как стадии и/или формы всемирной истории и как, по определению, локального явления с необходимо связанным с этим представлением о множественности «цивилизаций», *в-третьих*, как предельно объемлющей и широкой (за исключением рода человеческого) общности людей, характеризующей макроуровень их бытия, и как протекающих на микроуровне процессов становления людей «цивильными» существами, *в-четвёртых*, как цельного и однородного образования и как чего-то внутреннего противоречивого, чья разнородность синтезируется в относительное и потенциально хрупкое единство благодаря историческим свершениям (кем-то и когда-то осуществлённым), а не предопределена «природой вещей». Рассмотрим каждую из этих четырёх осей.

1. В «большом дискурсе» о «цивилизациях», в котором отождествление «цивилизации» и «культуры» сталкивается с их принципиальным противопоставлением, вопрос о том, каким образом они материализуется в институтах соответствующего общества, становится по сути дела центральным. Так, вся «социология религии» Макса Вебера и её бесчисленные ответвления в современных «цивилизационных» дебатах пронизаны этим вопросом. Именно он выступает смысловым центром определения «цивилизации» Шмуелем Эйзенштадтом в качестве «попыток сконструировать общественную жизнь в соответствии с онтологическим видением, которое соединяет концептуальные представления о космосе, о поту- и посюсторонней реальности, с регуляцией основных сфер общественной жизни и взаимодействия между политикой, авторитетом, экономикой, семейной жизнью и т.д.»[6].

Однако у этого вопроса есть вторая сторона: каким образом функционирование и эволюция общественных институтов влияют на «культуру», включая и тот её уровень, который Эйзенштадт называет «онтологическим видением»? Сама постановка этой проблемы заставляет

[6] Eisenstadt, S.N., *Jewish Civilization: The Jewish Historical Experience in a Comparative Perspective*. Albany (NY): State University of New York Press, 1992, p. 13.

мыслить «цивилизацию» в качестве исторического образования, *все* уровни которого претерпевают изменения. И сколь бы не различались темпы и модели таких изменений на разных уровнях «цивилизации», её уже нельзя представить как нечто статичное или неуклонно следующее *внеисторическим* законам циклического движения (в духе Шпенглера), как нечто, фиксированное во времени и пространстве и предопределённое неизменными культурными «архетипами». Более того, как подчёркивал Альфред Крёбер, изучение параметров, моделей и векторов исторического изменения «цивилизаций», которые определяются им в качестве «ансамбля культурных стилей и образцов, имеющих специфические рисунки развития», становится по существу *главным делом* «цивилизационного анализа»[7].

В противоположность этому, отличительной чертой «малого дискурса» о «цивилизациях» является не столько само по себе отождествление их с «культурой»[8], сколько то, каким образом такое отождествление производится. Делается же это так, что институты при определении «цивилизации» просто выносятся за скобки. К примеру, для понимания «индуистской цивилизации» не имеет значения то, что в Индии бурно развивается капитализм и что она превращается в одного из лидеров мировой экономики, что в ней давно существует устойчивая парламентская демократия и т.д. Но равным образом для постижения «западной цивилизации» не имеет значения, в каких институциональных формах в её рамках существовало и изменялось «верховенство закона» или разделение светской и духовной власти, как, впрочем, и всё остальное, что Хантингтон и его сторонники относят к отличительным чертам данной «цивилизации».

Вынесение институтов за скобки прежде всего тем и достигается, что *некоторые* из них, *идеологически* отобранные сторонниками «столкновения цивилизаций» и «диалога цивилизаций», изображаются *в качестве ценностей*, тогда как другие институты, в реальной истории сыгравшие не меньшую роль для развития тех или иных «цивилизаций», предаются забвению. Те же «верховенство закона» или «разделение светской и духовной власти» возникли, исторически изменялись, принимали многообразные формы, конечно же, именно как определённые институты и как результаты достаточно хорошо известных событий, конфликтов и процессов. Если в ходе истории они *post*

[7] См. Kroeber, A., "Flow and Reconstitution within Civilizations", in *An Anthropologist Looks at History*. Berkeley (CA): University of California Press, 1963. Наглядным примером противоположности подходов к проблеме исторического характера «цивилизаций» является оппозиция взглядов Альфреда и Макса Веберов. Для первого «цивилизация» была кумулятивным и универсальным процессом, тогда как «эманациям» «культуры» (религии, в первую очередь) он приписывал статичный и неизменно партикулярный характер. Макс Вебер, напротив, преодолевая саму дихотомию «цивилизации» и «культуры», стремился раскрыть динамические свойства *мировых* религий и формы их взаимодействия с общественными институтами. Об этом см. Arjomand, S.A. and E.A. Tiryakian, "Introduction", in *Rethinking Civilizational Analysis*, ed. by E.A. Tiryakian. L.: Sage, 2004, p. 3.

[8] Хантингтон не осознаёт теоретическую проблематичность и дискуссионность такого отождествления и делает его столь наивно и бездоказательно, что это уже вызвало иронию комментаторов. См. Schafer, W., "Global Civilization and Local Cultures: A Crude Look at the Whole", in *International Sociology*, vol. 16, no. 3 (2001), p. 304 ff.

factum предстали в определённых срезах общественного сознания в качестве «ценностей», то именно это, т.е. эта сторона взаимодействия институтов и «культуры», и должна быть изучена - без *затемнения* её фиктивной телеологией истории, отправляющейся от извечных или непонятно, откуда взявшихся, «ценностей» и направленной на их «материализацию» в организации жизни общества. Но уж если такие институты, как «верховенство закона» или «разделение светской и духовной власти», считать отличительными чертами «западной цивилизации», то почему бы к их числу не отнести, скажем, колониализм, классовую эксплуатацию, патриархальное угнетение женщин, милитаризм и многие другие институты, без которых «западная цивилизация», несомненно, не могла бы быть тем, чем она является сейчас? И в своё время многие из таких институтов тоже представали в качестве «ценностей»!

Но в том и дело, что описание «цивилизаций» в рамках «малого дискурса» есть продукт «законодателя», а не «интерпретатора», если пользоваться известными образами Зигмунда Баумана[9]. «Законодатель» присваивает себе право решать, *какие* институты считать «ценностями», а о каких умолчать, где провести границу между добром и злом[10], кто достоин того, чтобы появиться на арене большой политики и считаться её «действующими лицами», а кто – нет, и как конструировать первых и вторых. И т.д. и т.п. При этом прерогативой, но и важнейшим условием, такой деятельности «законодателя» является сокрытие собственного авторства всех этих решений и изображение их в качестве оглашений истин, заданных самой «природой вещей». Такое *натуралистическое* изображение того, что принадлежит истории и политике, начиная с представления институтов, всегда являющихся событиями и процессами (сколь угодно устойчивыми и долговременными) в виде неизменных «ценностей», кончая продуктами собственной деятельности «законодателя», подаваемыми в качестве «объективных истин», есть одна из главнейших характеристик и свойств идеологии. Что лишний раз подтверждает и иллюстрирует концепция «цивилизаций» Хантингтона.[11].

---

[9] См. Bauman, Z., *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity, and Intellectuals*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1987.

[10] Лишь один небольшой пример этого. У Хантингтона само разделение «западного христианства» на католичество и протестанство трактуется в качестве ещё одной отличительной черты «западной цивилизации», наделяемой, как и все остальные, позитивным смыслом (см. Huntington, S.P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. NY: Simon & Schuster, 2003, p. 70). Для тех, кто жил (и выжил) в период этого разделения, для выдающихся умов по обе стороны разлома «западного христианства», это было огромной трагедией, угрожавшей самому его существованию. Но, отвлекаясь от всего этого, хорошо было бы понять, почему у Хантингтона один раскол христианства – между католичеством и протестанством – стал отличительной чертой *единой* «западной цивилизации», а другой – между католичеством и православием – прочертил границу между *разными* «цивилизациями»?

[11] Самым наглядным образом вынесение Хантингтоном институционального аспекта «цивилизаций» за скобки его анализа проявляется в том, *как* он списывает со счетов большой политики *все* конфликты - политические (sic!), экономические, идеологические, - которые коренятся в институтах и объяснение которых предполагает в первую очередь институциональный анализ общества. По Хантингтону, после «холодной войны» все их заслоняют или на их место встают конфликты по поводу «идентичности», обусловленной

«Диалог цивилизаций», выдающий себя за альтернативу хантингтоновских идей, полностью принимает тот строй идеологических фикций, который образует смысловой каркас концепции «столкновения цивилизаций». Принимается прежде всего представление о том, что миру угрожает, или в мире уже происходит, столкновение именно «цивилизаций», и что такое столкновение имеет «экзистенциальный, а не структурный характер», если пользоваться терминологией описания «преступлений 90-ых годов» в докладе «Преодолевая барьеры»[12], созданном под эгидой ООН. Такое противопоставление конфликтов «экзистенциального» и «структурного» типов, являющееся *ложным* в отношении причин таких «преступлений 90-ых годов», как гражданские войны на Балканах, геноцид в Руанде, так называемые «этнические» конфликты на территории бывшего СССР и т.д., тем не менее показывает, с какой полнотой (и некритичностью) «диалог цивилизаций» перенимает хантингтоновское игнорирование институционального измерения «цивилизаций». Ещё более наглядным это делает объявление важнейших структурных противоречий современного мира (между Севером и Югом, развитыми и развивающимися странами, глобализацией и партикулярностью «национальных культур» и т.д.) «ложными противопоставлениями» (sic!!)[13].

Близость концептуальных посылок «столкновения цивилизаций» и «диалога цивилизаций» проявляется и в другом аспекте. Неспособность Хантингтона объяснить, почему из различий духовного строя «цивилизаций» должны вытекать столкновения между ними (см. сноску 10), оборачивается в «диалоге цивилизаций» фантастическим отнесением «экзистенциальных» трагедий XX века на счёт неких иррациональных фобий, того, что в докладе «Преодолевая барьеры...» именуется «страхом многообразия» и «восприятием многообразия как угрозы»[14]. Откуда эти фобии берутся и почему они сохраняются, остаётся загадкой для «диалога цивилизаций». Но оправдание своей значимости он видит именно в том, чтобы в духе наивного просветительства бороться с такими фобиями методами демонстрации их необоснованности и развития взаимопонимания у представителей разных «цивилизаций». Но всё это ограничивается лишь «обменом информацией» друг о друге и *ни в коем случае* не должно вести к убеждению или переубеждению участвующих в «диалоге» сторон[15]. Ведь *самой собой* предполагается, что они

принадлежностью к разным «цивилизациям» (см. Huntington, S.P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, pp. 21, 28). Конфликты «идентичностей» не требуют у Хантингтона никакого объяснения, кроме указания на различия базовых «ценностей» различных «цивилизаций». Почему такие различия вообще должны вызывать конфликты, остаётся не объяснённым (даже чисто логически «разница» не есть обязательно «противоречие»). Трагикомический парадокс теории Хантингтона состоит в том, что её главный сюжет о «столкновении цивилизаций» в теоретическом плане повисает в воздухе и остаётся концептуально никак не обоснованным (об этом см. Senghaas, D., *Op. cit*., p. 73).

[12] Преодолевая барьеры. Диалог между цивилизациями. М.: Логос, 2002, с. 42.

[13] Указ.соч., с. 47.

[14] Там же, с. 33.

[15] См. там же, с. 57.

представляют разные и *неизменные* «цивилизации», а потому любое переубеждение равнозначно насилию над их «идентичностями».

Главное же, что различает «диалог цивилизаций» и «столкновение цивилизаций», в «концептуальном» отношении также базируется на *сходстве* между ними. Дело в том, что Хантингтон отнюдь не отрицает наличие тех «общих универсальных ценностей», того «общего знаменателя» различных «культур», на котором строится вся идея «диалога цивилизаций»[16]. Он даже считает мысль об общих ценностях «глубокой». Всё отличие его позиции от «диалога цивилизаций» заключается в том, что «общие ценности» *как константы* не позволяют объяснить историю, которая ведь и состоит в изменениях поведения и действий людей. Поэтому от такого «общего знаменателя» можно абстрагироваться при рассмотрении политики, сосредоточившись на том, что разделяет человечество на основные группы, коими и выступают «цивилизации»[17]. Таким образом, и «столкновение цивилизаций», и «диалог цивилизаций» «концептуально» согласны в признании существования «общих ценностей». Но они постулируют разное значение таких «общих ценностей» для истории и политики: в «диалоге цивилизаций» им приписывается то, что можно назвать эффектом «прямого действия» на политику и историю, тогда как Хантингтон именно такое их «прямое действие» отрицает.

Однако ни та, ни другая сторона даже не ставят теоретический вопрос - каким образом ценности «входят» в политику и историю, как они могут (или почему не могут) производить исторические и политические следствия[18]. Поэтому вся полемика по данному вопросу имеет чисто декларативный и откровенно идеологический характер. Тот же аргумент Хантингтона о возможности абстрагироваться от «общих ценностей» может быть легко обращён против него самого: почему мы не можем абстрагироваться от константных «ценностей» каждой отдельной «цивилизации» при объяснении *её* истории? И, напротив, если константные «ценности» могут объяснить историю одной «цивилизации», то почему они не годятся для объяснения всемирной истории?

2. Полюсами второй оси «цивилизационных» дискуссий выступают «унитарно-стадиальная» интерпретация «цивилизации» (как этапа всемирной истории) и «плюральная» трактовка этого понятия (как относящегося к синхроническому и диахроническому множеству локальных «цивилизаций»)[19].

[16] См. Huntington, S.P., *The Clash of Civilizations*, p. 56. См. Преодолевая барьеры, с. 37.

[17] См. Huntington, S.P., *Ibid*.

[18] Аналитически это - совсем другой вопрос, чем тот, которым мы вопрошаем о наличии (или отсутствии) «фундаментальных ценностей» и об их характере. Если даже «глубинная феноменология» удостоверяется в наличии таких ценностей и неким образом их содержательно описывает, то это ещё ничего не говорит нам о том, как именно они воздействуют на поведение людей. Суть спора состоит в том, являются ли «фундаментальные ценности» непосредственными детерминантами действий людей или нет. См. подробнее Senghaas, D., *Op. cit*., p. 118, note 2.

[19]Подробнее об этом см. Arnason, J.P., "Civilizational Patterns and Civilizing Processes", in *International Sociology*, vol. 16, no. 3 (2001), p. 387 ff.

Трудность здесь создаёт не само по себе наличие противоположных версий «цивилизации», а именно их *взаимопроникновение,* в той или иной форме и мере обнаруживающееся практически во всех концепциях «цивилизации».

Понятие «цивилизация» (в отличие от прилагательного «цивилизованный») возникает в Западной Европе в эпоху Просвещения и выступает важной формой и способом саморефлексии и самоутверждения нового буржуазного общества. Решение этих задач, точнее, двух сторон *одной* задачи предполагало фиксацию отличительных черт этого нового общества по сравнению как с тем, что было *до него*, так и с тем, что существовало *одновременно* с ним, но было *другим*. Вместе с тем – в логике самоутверждения – таким отличиям придавались *нормативные* значения, которые сливались в идее превосходства этого общества над Другим, как исторически более ранним, так и одновременным, но иным[20].

Таким образом, «стадиальная» версия «цивилизации» является унитарной лишь с той своей стороны, с которой она претендует на описание высшей ступени всемирно-исторического процесса. Но сама логика такого описания предполагает противопоставление «цивилизации» тому, что ею не является, – историческому и современному Другому. Другому «цивилизация» придаёт, так сказать, темпоральную *двумерность*: оно находится в настоящем вместе с «цивилизацией» и *одновременно* с этим воплощает прошлое, которое ещё только *должно быть* оставлено позади продвижением человечества к «цивилизации» как стадии всемирной истории. Но наделив «нецивилизованное» Другое такой темпоральной двумерностью, «цивилизация» необходимым образом принимает её на себя. Ей ещё только предстоит стать *универсальной* стадией всемирной истории в будущем, и в этом превращении она *зависит от Другого* (только его изменение способно наделить «цивилизацию» качеством универсальности). Вместе с этим «цивилизация» уже в настоящем *есть* эта высшая стадия развития как нечто осуществлённое. В этом качестве она *не зависит* от Другого, но, напротив, ведёт его за собой.

Такое наделение «цивилизацией» темпоральной двумерностью и себя, и своего Другого влечёт за собой целую серию теоретически неразрешимых противоречий, которые *логически* могут быть устранены только одним путём – переводом всего «цивилизационного» дискурса из координат времени в координаты *вечности*. Это – именно то, что со всей прямотой делает Франсуа

[20] Подробнее об этом см. Mazlish, B., “Civilization in a Historical and Global Perspective”, in *International Sociology*, vol. 16, no. 3 (2001), pp. 293-296. Развивавшаяся практически одновременно со становление этого «цивилизационного» самосознания нового общества его критика – от Руссо и Фергюсона до ранних романтиков – была не отрицанием его уникальности и беспрецедентных достижений, но выявлением сопровождавших их и вызванных ими «пороков» и противоречий. Тем самым она по-своему тоже служила *рефлексивному* самоутверждению этого общества. То же в принципе можно сказать о начавшемся с Канта различении «цивилизации» (как «внешней пристойности») и «культуры» (и её ядра в виде морали). (См. Кант, И., Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. в 6 томах. Т. 6. М.: Мысль, 1966, с. 17). Разумеется, политической подоплекой разведения этих понятий были противоречия между центром и периферией *тогдашней* «западной цивилизации», столь ярко отражённые критикой *французского* Просвещения *немецким* романтизмом.

Гизо: «Европейская цивилизация уже вошла, если так можно сказать, в вечную истину, в план Провидения: она прогрессирует в соответствии с промыслом Божьим. Это и есть рациональное объяснение её превосходства»[21]. Время и история становятся в этой перспективе *остаточными категориями*, относящимися только к тому, что (ещё) не является «цивилизацией». Ведь только там могут происходить *существенные* преобразования общественного и культурного состояния людей. Хантингтоновский аналог «вечной истины», в которой пребывает «западная цивилизация», - обнаружение её «сущности» - в обход Современности – в эпохе Каролингов[22]. На уровне же социального *пространства* человечества противоречия темпоральной двухмерности «цивилизации» и её Другого оборачиваются тем, что на каждой стадии истории «цивилизация» оказывается всего лишь *локальным явлением* среди других столь же локальных явлений её многообразного Другого. Это я и назвал взаимопроникновением двух подходов к «цивилизации», *логически необходимым* с точки зрения их собственных методологических посылок (или дефектов).

Противоречия, вытекающие из темпоральной двумерности «цивилизации» и её Другого, поддаются лишь практическому, а не теоретическому разрешению. Таким практическим разрешением явилась глобальная экспансия Запада (в формах торгово-экономической, военно-политической, «культурного империализма» и т.д.), которая *de facto* превращала всего лишь локальное в универсальное. Причём оно оказывалось не столько (высшей) стадией развития человечества, сколько его «*судьбой*» (в том смысле этого термина, в каком Макс Вебер использовал его, описывая «расколдование мира»).

Логика движения противоречий темпоральной двухмерности привела в XX веке к закрытию темпорального горизонта «цивилизации» как стадии всемирной истории. Но в таком случае пропадают основания для отнесения всего Другого к «нецивилизации». Сворачивание «цивилизации» в «западную цивилизацию» плодило «незападные цивилизации» с необходимостью логического заключения.

Конечно, размножение последних было делом политики не в меньшей мере, чем логики. Политико-идеологическое сопротивление экспансии «западной цивилизации» делало вполне естественным использование *её собственного* философского (или квази-философского) инструментария, адаптируемого к «местным потребностям», для отстаивания права Другого

[21] Guizot, F., *History of Civilization in Europe*, tr. W. Hazlitt. L.: Penguin Books, 1997, p. 32.

[22] «Запад был Западом задолго до того, как он стал современным. Главные характеристики Запада – те, которые отличают его от других цивилизаций, возникли раньше модернизации Запада». Huntington, S.P. *Op. cit*., p. 69. Вероятно, единственным последовательным способом разрешения противоречий «темпоральной двухмерности» является отождествление «цивилизации» с неким набором *проблем и условий* изменений, а не с какими-то конкретными институциональными формами и/или «фундаментальными ценностями». В теоретически разработанном виде такая альтернатива представлена, к примеру, концепцией «цивилизации современности» Эйзенштадта и вытекающей из неё идеей «множественности современностей» (или, более по-русски, «множественности версий современности»). См. Eisenstadt, S.N. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities: A Collection of Essays*. Leiden: Brill, 2003, chapter 2 (особенно с. 46-56).

быть на равных с ней или даже «выше» её. Таким образом Япония превращалась в «японскую цивилизацию», Россия – в «православную» («евразийскую» или какую-то ещё), Индия – в «индуистскую» и т.д. Такие незападные «цивилизационные» проекты характеризовались практически тождественными конструкционными элементами, в числе которых – не только понятийный аппарат западных «плюральных» концепций «цивилизации», но и целые модули присущего им стиля мышления, сфокусированные на тематике «аутентичности», «конкретного особенного, противостоящего абстрактному универсальному», «исторического опыта как оппозиции формальному рассудку» и, конечно же, особой «восточной (любой незападной) духовности». Очевидно, что в «сокровенных глубинах» незападных «цивилизаций» (как и в глубинах «западной цивилизации») ничего отдалённо напоминающего эти сюжеты найти невозможно – они были лишь идиомами и приёмами идеологического конструирования таких «цивилизаций», рождёнными специфически современными проблемами и коллизиями. Много иронии заключено в том, что западные теоретики плюрализма «цивилизаций» видели подтверждение своей правоты в «туземных» концепциях незападных «цивилизаций», которые по большому счёту были лишь реэкспортом на Запад его собственных идей[23].

Но взаимопроникновение рассматриваемых нами подходов происходит в «плюральных» концепциях «цивилизаций» не в меньшей мере, чем в «стадиальных». Во-первых, им тоже необходимо отличить «цивилизации» от «нецивилизаций», без чего – чисто логически – само понятие «цивилизации», даже используемое только во множественном числе, утрачивает всякий смысл (ведь определить – значит ограничить). Поэтому и у «плюральных цивилизаций» существует свой «нецивилизованный» (или не вполне «цивилизованный») Другой. В этой логике, к примеру, у Тойнби, убеждённого противника сравнительного *оценивания* «цивилизаций», появляются категории «периферийных цивилизаций» (отличающихся от «высших»), «предцивилизационных обществ», «недоразвившихся цивилизаций» и т.п[24]. «Плюральные цивилизации», таким образом, всё же обладают смыслом *стадии развития*, находящейся выше, чем та, на которой обретаются такие не вполне «цивилизованные» сообщества.

Во-вторых, само отличение «плюральных цивилизаций» *как таковых* от Другого предполагает определение неких содержательных критериев, по

[23] Более подробно о западном и специфически современном происхождении незападных идей культурно-цивилизационной идентичности и их возвращении на Запад см. Azmeh, A. Al-, "Postmodern Obscurantism and the 'Muslim Question'", in *Socialist Register 2003*, ed. L. Panitch and C. Leys. L.: Merlin Press, 2002, pp. 30-33, 40-41. Немецкие романтические корни русского славянофильства хорошо известны. Реэкспортом на Запад и является идея «православной цивилизации», которой тот же Хантингтон противопоставляет «западную цивилизацию», не понимая того, что в таком противопоставлении «западная цивилизация» «беседует» сама с собой (как и в случаях её противопоставления «конфуцианской», «индуистской» или любой другой «незападной цивилизации»).

[24] См. Тойнби, А. Пересмотр классификации цивилизаций. В кн. Тойнби, А. Цивилизация перед судом истории. М.: Айрис-пресс, 2003, с. 239, 241.

которым такое отличение может быть сделано. Консенсуса по этому вопросу среди сторонников «плюральных цивилизаций», разумеется, нет. Но сама логическая необходимость его постановки требует какого-то содержательного описания того общего, которое все «цивилизации» должны иметь. Необходимость этого общего, обычно замалчиваемого в концепциях «плюральных цивилизаций», возвращает нас к, казалось бы, давно отставленному «унитарному» понятию «цивилизации», обычно считающемуся специфическим атрибутом стадиального подхода. Кстати, такое замалчивание видится одной из главных причин расплывчатости, логической нестрогости и теоретической бедности определений «цивилизации», которые дают даже мэтры «плюрального подхода»[25].

Если указанные противоречия «цивилизации» и неразрешимы теоретически, то они по крайней мере осознаются как проблема в рамках «большого дискурса» о «цивилизациях». Такое осознание позволяет хотя бы в определённой степени контролировать их наиболее несовместимые с теорией идеологические эффекты. Тойнби, к примеру, рефлектируя собственный метод, открыто признаёт его зависимость от использования *в качестве образца* «западной цивилизации» и пытается купировать (как он надеется) вытекающие из этого идеологические эффекты за счёт систематичности и последовательности своей теории[26]. Именно такой саморефлексии нельзя найти в «малом дискурсе» о «цивилизациях».

В «столкновении цивилизаций» и «диалоге цивилизаций» совмещение «стадиального» и «плюрального» подходов выступает не просто зримо и *грубо*, но и предстаёт в откровенно идеологической форме, служащей апологии Запада. У Хантингтона «западная цивилизация» предстаёт не только источником модернизации, охватившей весь мир (в этом смысле она всё же выступает *высшей стадией* исторического развития, хотя бы в его экономическом, военном и технологическом измерениях)[27]. Но важнее то, что «цивилизационному ядру» Запада приписываются – в качестве «ценностей» - те этико-политические явления и институты (верховенство закона, демократический выбор, гуманистические принципы, либеральные права, представительное правление и т.д.[28]), которые в действительности были *специфическими продуктами Современности*. Тем самым производится

[25] В качестве иллюстрации приведу определение «цивилизации» Тойнби: «Под цивилизацией я понимаю наименьший блок исторического материала, к которому обращается тот, кто пытается изучить историю собственной страны...» Тойнби, А. Столкновения цивилизаций. В указ. соч., с. 406.

[26] Тойнби, А. Пересмотр классификации цивилизаций.... с. 235.

[27] Другие «цивилизации», как считает Хантингтон, когда-то, возможно, смогут превзойти Запад по этим параметрам развития. Но и эта их победа произойдёт в логике, на базе и по правилам, заложенным Западом в качестве основ *современного общества*, которое, отличаясь от «традиционного», *есть* новая и высшая стадия развития. О модернизации как «революционном процессе» и различиях «современного» и «традиционного обществ» см. Huntington, S.P. *Op. cit*., p. 68.

[28] Я дополняю хантингтоновский список таких «ценностей» теми, которые приписывают западной *традиции* другие сторонники «столкновения цивилизаций». См., например, Watson, B.C.S., “Introduction”, in *The West at War*, ed. B.C.S. Watson. Lanham (MD): Lexington Books, 2006, p. 2.

узурпация «западной цивилизацией» нравственно-политического содержания Современности, в правах на которое и даже в возможности причастности которому *в будущем* другим «цивилизациям» отказано (ведь оно - уникальное достояние «западной цивилизации»). Получается, что столкновение будто бы сравнительно *не оцениваемых* локальных «цивилизаций» всё же оказывается противоборством нравственно-политической Современности, локально воплощаемой Западом, с нравственно-политической досовременностью, т.е. отсталостью, представляемой всеми остальными «цивилизациями». Это и есть апология Запада.

У Хантингтона узурпация Западом нравственно-политического содержания Современности скорее имплицируется общими положениями его теории. Но у других теоретиков «столкновения цивилизаций» она предстаёт уже эксплицитно. Так, у Ли Харриса Запад оказывается скорее *дееспособным* (и наиболее полным) воплощением «цивилизации», которая, впрочем, в каких-то формах может наличествовать и за его культурно-политическими рамками. Вероятно, именно по этой причине Запад становится объектом атак варваров и дикарей, хотя сама природа варварства и дикости такова, что она не знает какой-либо рациональной причинности: террор не имеет *никаких* политических целей, если к таковым не относить само стремление убивать ради убийства. За ним не стоит ничего помимо «идеологии – фантазии» (“fantasy ideology”), которая показывает, насколько далеко зашла «*де-цивилизация*» врагов Запада. Хотя и понятие «де-цивилизации» не вполне точно. Ведь их происхождение восходит к самой «заре истории» (когда «цивилизации» ещё не могло быть): враги Запада и есть те, «кто начали весь кровавый и беспощадный цикл насилия и войн, *вечная* банда безжалостных людей»[29].

Таким образом, свёрнутое Хантингтоном в локальную «западную цивилизацию» нравственно-политическое содержание Современности вновь развёртывается Харрисом в «унитарную цивилизацию», в *универсальный стандарт*, который может и должен быть применён ко всем культурам на всём протяжении истории[30]. Запад оказывается естественным защитником этого стандарта как *воплощение Разума* (ведь «враг бросает вызов утверждению Просвещения о верховенстве чистого разума»[31]). В этом – великая миссия Запада, и ей нет конца, ибо «вечного мира» в истории быть не может: «банда безжалостных людей» является *вечной*.

«Диалог цивилизаций» полностью принимает харрисовскую трактовку «цивилизации» в качестве универсального стандарта, т.е. в виде примерно того же набора «общих ценностей» и даже допускает именование его «глобальной цивилизацией»[32]. Основное своеобразие «диалога цивилизаций» заключается в

[29] См. Harris, L., *Civilization and Its Enemies: The Next Stage of History.* NY: The Free Press, 2004, pp. 3, 15, 70, 216 (курсив мой. – Б.К.).

[30] См. там же. С. 73.

[31] Там же, с. XVII.

[32] См. Преодолевая барьеры..., с. 37.

утверждении о том, что у этого универсального стандарта *нет противников* – конфликты, как мы уже знаем, происходят только вследствие иррациональных фобий, впрочем, вполне устранимых «диалогом».

Однако к более-менее клишированному набору «общих ценностей» «диалог цивилизаций» добавляет нечто от себя – «идеалы (sic!) рыночной экономики, демократии, гражданского общества», которые «без сомнения разделяют все»[33]. Каким образом удалось обнаружить такие идеалы в недрах локальных и неизменных «цивилизаций»? А если их там нет, то почему такие «цивилизации» должны на них ориентироваться и класть их в фундамент диалога между собою[34]? Разумеется, на эти вопросы нет ответа. Однако стоит задуматься и о другом: в какой именно или в чьей именно культуре рыночная экономика, демократия и прочее предстают именно *идеалами*, а не институциональными механизмами, которые сложились исторически и которые *в тех или иных* формах и в той или иной мере *могут быть полезны* для достижения определённых целей. Совершенно очевидно, что эти механизмы *не* предстают идеалами в западной культуре как целом. *Так* их трактует лишь определённое течение западной культуры, которое можно назвать «либерально-демократическим идеализмом».

В многообразных течениях, которые можно обозначить как «социалистические», рыночная организация экономики явно *не* рассматривается в качестве «идеала», даже если они признают её практическую необходимость. Но и теоретически солидный консерватизм обычно видит в демократии не «идеал», а всего лишь «метод», способный служить достижению некоторых целей[35]. На каком же основании «диалог цивилизаций» объявляет общечеловеческим достоянием и универсальным «цивилизационным» стандартом то, что является идиосинкразией одного частного течения западной культуры (даже если оно – в виде «давосской культуры» - нашло своих адептов на разных континентах)? Это ли не попытка глобальной «диссеминации» определённой политической идеологии?

3. На полюсах третьей оси мы видим уже знакомую нам «цивилизацию» как макрообразование (предельно широкое, не считая «рода человеческого») с данными, или даже предзаданными, культурными характеристиками и, на противоположной стороне, «цивилизацию» как развёртывающийся прежде всего на микроуровне человеческих отношений и структур личности *процесс* нарастания «цивильности»[36]. Взаимопроникновение этих двух подходов ещё более заметно, чем тех, которые образовывали полюса второй оси «большого дискурса» о «цивилизациях». Начиная с Просвещения, «цивилизация» на

[33] Там же, с. 50.

[34] Не забудем о том, что в «диалоге цивилизаций» никого нельзя ни в чём убеждать – если этих «идеалов» нет в исконных убеждениях тех, кто вступил в диалог, то им попросту неоткуда взяться!

[35] См. Schumpeter, J.A., *Capitalism, Socialism and Democracy*. NY: Harper & Row, 1975, p. 242-243.

[36] Описание противоположности этих подходов к «цивилизации» см. Szakolczai, A., “Civilization and Its Sources”, in *International Sociology*, vol. 16, no. 3 (2001), pp. 369-370.

макроуровне была не отделима от рафинирования поведения и мышления людей, и в некоторых случаях (у философов Шотландского просвещения), это даже становилось её центральной характеристикой. В то же время анализ роста «цивильности» на микроуровне – у Н. Элиаса или С. Яигера – был неотделим от раскрытия динамики «больших» социальных структур, преобразования форм власти и моделей её распределения, общего прогресса рациональности цивилизованной жизни и т.д., т.е. от того, что образует макрохарактеристики «цивилизации»[37].

В «малом дискурсе» полюс «цивилизации» как роста «цивильности» отсутствует полностью. В лучшем случае, можно говорить о том, что продукты этого процесса (превращённо) представлены в виде застывших «ценностей» (толерантности, уважения человеческого достоинства и т.д.). Именно такое гипостазирование «ценностей» закрывает возможность поставить самый важный и интересный вопрос, который возникает в «большом дискурсе»: *как* функционирует «цивилизация» в качестве действительной силы (или формата) нравственно-культурного развития человека и человеческих отношений? Действительно ли и всегда ли она обеспечивает нарастание «цивильности»? А если этого не происходит, то не должны ли мы трактовать остановку «цивилизационного процесса», не говоря уже о его движении вспять, как «де-цивилизацию цивилизации», как её деградацию или даже, пользуясь терминологией Элиаса, как её «слом»[38]?

*Не*постановка этих вопросов в рамках «малого дискурса» есть один из ярких примеров того, как идеология блокирует теоретический поиск. Действительно, *суть* «цивилизационного процесса» - не только Элиас, но и многие его предшественники, которые размышляли на эту тему (от шотландских просветитетелей до Констана, Гизо, Дж.С. Милля и др.), - видели именно в *укрощении насилия* и снижении его уровня. Если так, то возникает вопрос, *как* может идти «цивилизационный процесс» - даже внутри «западной цивилизации» - в условиях той самой *перманентной* войны с «варварством» (или «террором»), о которой шла речь выше и которая, действительно, стала или становится *правилом* того, что Харрис именует «новой стадией истории»? Возможно ли в условиях такой войны избежать «варваризации» *всех* её участников, включая тех, которые (будто бы) воюют с «варварством»?

Видимо, это невозможно. Любые конфликты трансформируют участвующие в нём стороны. Это известно ещё из гегелевской «диалектики раба и господина». Но одно дело, когда конфликт вызван нравственно-политическим возвышением «раба» над наличным статус-кво, и совсем другое дело, когда его порождает сила, находящаяся много ниже статус-кво, вроде

[37] См. Elias, N., *The Civilising Process*, tr. E. Jephcott. Oxford: Basil Blackwell, 1994; Jaeger, C.S., *The Origins of Courtliness: Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals, 939-1210*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.

[38] См. главу 4-ую “The Breakdown of Civilization”, in Elias, N., M. Schroter, E. Dunning and S. Mennell, *The Germans*, tr. E. Dunning and S. Mennell. Cambridge: Polity Press, 1996.

«вечной банды», преследующей «цивилизацию» с самого начала истории. Конфликты второго рода регрессивны по определению: активной силой в них выступает «варварство», и именно оно задаёт общие «правила игры» - со всеми вытекающими из этого следствиями для противостоящей ему «цивилизации». «Враг определяет нас как своего врага, и этим определением он меняет нас, нравятся нам такие изменения или нет, - вполне резонно пишет Харрис. – Мы не можем оставаться такими, как прежде, после того, как нас определили в качестве врага». И главное такое изменение состоит в том, что «нам» приходится поступать *нелиберально* – вопреки «ценностям толерантности, индивидуальной свободы, правления, основанного на консенсусе, рационального сотрудничества» и т.д.[39].

Что в таком случае остаётся от «цивилизации», если смотреть на неё как на *реальный процесс* нравственно-культурного роста людей и их отношений (а не как на набор застывших «ценностей»)? Что именно защищает «цивилизация», если она сама «де-цивилизуется», отставляя собственные либеральные ценности? В рамках «малого дискурса» внятный ответ на данный вопрос найти нельзя. Он даже не может быть *политически* поставлен при том понимании «цивилизаций» как культурных монолитов, детерминированных вне- или квази-историческими «ценностями», которое присуще концепциям «малого дискурса».

Поэтому в рамках «малого дискурса» остаётся одно – «узаконить» саму «де-цивилизацию цивилизации», представить деградацию в качестве *желанного* обнаружения (или «восстановления») её «подлинной сущности». И увидеть в этом залог победы в «цивилизационных конфликтах». «Превалирование либеральной идентичности, - пишет один из авторов, совершающих такую идеологическую операцию, - имело место лишь в течение краткого момента долгой истории Европы, но если оно продолжится, то следствием этого будет упразднение будущего Европы и, следовательно, преждевременный конец ее долгой истории. Для Европы наилучшим способом обрести вновь своё будущее было бы востребовать собственную историю, что означает возврат к христианской вере, которая сопровождала Европу и придавала ей жизненные силы в течение почти двух тысяч лет»[40]. Здесь логика взаимной трансформации сторон в ходе конфликта оборачивается «фундаментализацией» Запада, продукты которой ничем в нравственно-политическом плане не отличаются от фундаментализма его врагов, исламских или иных.

4. Полюсами четвёртой оси «большого дискурса» являются уже известные нам монолитные и культурно гомогенные «цивилизации», а, с другой стороны, – «цивилизации» как образования, не только сложно дифференцированные, но и внутренне противоречивые. Более того, при втором подходе «цивилизации»,

[39] См. Harris, L., *Op. cit*., pp. XIV-XV.

[40] Kurth, J., "Western Identity versus Islamist Terrorism: Liberals and Christians in the New War", in *The West at War…*, p. 70.

пользуясь выражением Марселя Мосса, как и «все социальные явления, есть, до известной степени, [продукты] деятельности коллективной воли», а потому в самой своей основе они являются чем-то «произвольным». «Сфера социального есть сфера модальностей»[41], и это в полной мере относится к «цивилизациям».

Коли так, то первостепенной задачей «цивилизационного анализа» становится выяснение того, каким образом в конкретных обстоятельствах формировалась «коллективная воля», создававшая данную «цивилизацию», как изменялась последняя в зависимости от перемен в соотношении сил между общественными группами, её образовывавшими, и т.д. Более конкретно – необходимо понять, как проходила конкуренция между разными политико-идеологическими центрами при образовании и дальнейшей эволюции той или иной «цивилизации», какова была роль «духовных элит» в кодификации того, что со временем становилось «ценностным ядром цивилизации», каким образом «акторы» данной «цивилизации» адаптировали это «ядро» к изменявшимся социальным, экономическим, политическим условиям её существования, какое значение для образования и позднейших метаморфоз «ядра» имели контакты (самого разного вида) данной «цивилизации» с её окружением[42] .

В «малом дискурсе», напротив, «цивилизации» предстают только в виде культурных монолитов. Конфликты интерпретаций вокруг их «ценностного ядра» немыслимы. Точнее, если они происходят, то это может объясняться только происками врагов, т.е., буквально, - переносом «столкновения цивилизаций» *внутрь* «западной цивилизации», чреватым её гибелью. Поэтому всё, что связывается с понятием «мультикультурализм», вызывает столь резкое осуждение и неприятие у Хантингтона и его сторонников[43].

Вопрос о том, как и почему монолитная «западная цивилизация» поддалась «мультикультуралистской» порче, даже не ставится в «малом дискурсе». Ведь сама его постановка указала бы на связи «цивилизационных идентичностей» с социально-экономическими и политическими процессами и противоречиями, что, как мы видели на примере Хантингтона, методологически исключено (см. сноски 10, 12). В противном случае, не только «мультикультуралистская» порча западной «цивилизационной идентичности», но и она сама получили бы «прозаические» политические и экономические объяснения в виде всемирной торговой и военной экспансии западного капитализма, колониализма и неоколониализма, специфики послевоенного

[41] Mauss, M., “Civilizational Forms”, in *Rethinking Civilizational Analysis*, p. 28.

[42] Хорошее представление о логике постановки таких вопросов и подходах к их изучению даёт статья Nielson, D.A., “Natural Law and Civilizations: Images of “Nature”, Intracivilizational Polarities, and the Emergence of Heterodox Ideals”, in *Sociological Analysis*, vol. 2, no. 1 (1991), pp. 55-76. Теоретически она во многом базируется на концепциях Бенжамена Нельсона (см. Nelson, B., *On the Roads to Modernity: Conscience, Science and Civilizations. Selected Writings*, ed. T.E. Huff. Totowa, NJ.: Rowman and Littlefield, 1981).

[43] См. Huntington, S.P., “If Not Civilizations, What?” in *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 5 (1993), p. 190. См. также Blankley, T., *The West’s Last Chance. Will We Win the Clash of Civilizations?* Washington, DC: Regnery Publishing, 2005, p. 186.

экономического бума на Западе, потребовавшего притока гастарбайтеров из менее развитых стран, поляризации «зон процветания» и «зон нищеты», созданных капиталистической глобализацией, и т.д. Отказ же от социально-экономического и политического объяснения конфликтов и споров вокруг «цивилизационных идентичностей» ведёт к тому, что любые «уклонисты» от незыблемого «цивилизационного канона» предстают, как было сказано выше, в виде врагов. И ими становятся не только пришельцы из других «цивилизаций», но и доморощенные «варвары», так сказать, тойнбианский «внутренний пролетариат»[44]. Нетерпимость к таким «варварам» – характерная черта «малого дискурса», причём обеих его сторон – и «столкновения цивилизаций» и «диалога цивилизаций»[45].

Установить, что именно является незыблемым «цивилизационным каноном», вынести вердикт о «хороших» и «плохих вещах», точно опознать внутренних врагов – всё это прерогативы Законодателя Истины. Восстановление этой философски весьма скомпрометированной фигуры есть негласная отправная точка всего «малого дискурса» о «цивилизациях» и в то же время – его идеологическая претензия[46].

II. *«Столкновение цивилизаций» и «межцивилизационный диалог» как реальность*

Явления, подводимые под рубрику «столкновение цивилизаций», столь разноплановы, что при первом приближениии у них трудно обнаружить что-либо общее помимо окраски в *риторику* цивилизационно-культурной идентичности и самобытности. В самом деле, что ещё объединяет, к примеру, терроризм «Аль-Каиды» или воинствующий фундаментализм афганских талибов с борьбой Сингапура или Малайзии за место под солнцем глобальной экономики, разворачивающейся под знамёнами исконных «азиатских ценностей»[47]? Что всё это имеет общего с попытками религиозно-консервативных сил в Индии навязать бесконечно многообразной стране

[44] См. Toynbee, A., *A Study of History. Abridgement of volumes I-VI by D.C. Somervell*. NY-L.: Oxford University Press, 1947, pp. 393 ff. Модель такого неприятия внутренних врагов «цивилизации» задал ещё Эдмунд Берк, для которого французские революционеры были варварами, атаковавшими «наши манеры, нашу цивилизацию и все хорошие вещи, которые связаны с манерами и с цивилизацией». См. Burke, E., *Reflections on the Revolution in France*, ed. T.H.D. Mahoney. NY: Liberal Arts Press, 1955, p. 89.

[45] Это кажется парадоксальным, но адепты «диалога цивилизаций» склонны объяснять «неверие» в такой «диалог» разве что «жестокостью» (sic!) скептиков, а не концептуальными или нравственными причинами. Трудно представить себе более одиозные проявления нетерпимости, чем эта! См. Преодолевая барьеры..., с. 17.

[46] Эдвард Саид обнаруживает фигуру такого Законодателя в рассуждениях Хантингтона, отмечая его претензию «как идеолога» «обозревать весь мир с шестка, свободного от всех обычных привязанностей и скрытых лояльностей» (см. Said, E., "The Clash of Ignorance", p. 12). Это - фигура, очень хорошо знакомая по истории западной философии – от Платона до Шпенглера.

[47] См. Zakaria, F., "Culture Is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew", *Foreign Affairs*, 1994, vol. 73, no. 2. Подробнее об этом см. Huat, Chua Beng, "Multiculturalism in Singapore: An Instrument of Social Control", in *Race and Class*, vol. 44, no. 3 (2003). См. Mohamad, M. bin, *The Way Forward*. L.: Wiedenfeld & Nicolson, 1998, особенно глава 5.

мифическую гомогенную «индуистскую цивилизацию» и тем самым – по западному образцу! – создать централизованную «нацию-государство»[48]? Или со стремлением современной России добиться реального членства в клубе сильных мира сего под флагом апелляций к «идентичности российской цивилизации» и многополярности мировой политики[49]? Политическая экономия всех этих явлений, логика их развития, движущие силы, динамика их взаимоотношений с «Западом»[50] и т.д. разнятся настолько, что, казалось бы, делают невозможной какую-либо их общую рубрикацию. Однако при более внимательном рассмотрении некоторые общие признаки всё же обнаруживаются.

1. В нормативном плане эти явления легитимируются (с разной степенью последовательности и настойчивости) посредством апелляции к «традиционным ценностям», которые *эссенциалистски* представляются в качестве «истинного основания» культурной или цивилизационной идентичности. Такие «традиционные ценности» есть продукты *современного отбора* некоторых элементов культурного наследия и их *властно-политической фиксации* в качестве «истинных оснований» в рамках определённых политических проектов[51]. Но ни это, ни нацеленность легитимируемых ими проектов на техно-экономический «прорыв в будущее» (как в случаях Сингапура или Малайзии) не меняет *антимодернистский* характер данных явлений. Ведь если в нормативном отношении Современность конституируется саморефлексией, самоинтерпретацией и самообоснованием (генерированием собственных принципов из себя самой)[52] и тем изменением статуса традиций, при котором они «вынуждены объяснять себя, становиться открытыми для вопрошания и дискурса»[53], то нормативно эссенциализированные «основания» «цивилизаций» представляют собою нечто, прямо противоположное этому. Ведь «традиции» при таком подходе не «объясняют», а постулируют себя в качестве «истинных оснований», и

[48] См. подробнее Gupta, A., "Are We Really Seeing the Clash of Civilizations?" in *"The Clash of Civilizations"? Asian Responses*, ed. S. Rashid. Dhaka: The University Press Limited, 1997, p. 67.

[49] См. Громыко, Ю., «Центральный пункт диалога цивилизаций: жизнестратегия против стратегии смерти» // http://mmk-mission.ru/polit/ideo/20070422-kult-pr.html (сайт посещён 10.11.07).

[50] Последнее особенно важно, ибо все рассуждения о «столкновении цивилизаций» эксплицитно или имплицитно подразумевают «столкновения» «незападных цивилизаций» с «Западом». В логике «столкновения цивилизаций» характерным образом *не* осмысливаются, к примеру, кровавый конфликт сингалов и тамилов на Шри Ланке, который легко было бы представить в качестве «столкновения» буддистской и индуистской цивилизаций, или то вспыхивающая, то затухающая борьба исламских правителей Судана с христианами и анимистами Юга страны.

[51] Выпуск в Сингапуре в январе 1991 г. парламентской Белой книги об «общих ценностях» является крайним случаем такой официозной фиксации «истинных оснований» «цивилизации» (см. Wee, C.J.W.-L., "Framing the 'New' East Asia: Anti-Imperialistic Discourse and Global Capitalism", in *"The Clash of Civilizations"? Asian Responses*… p. 90). Но обращение официальных идеологий разных стран, включая западные, к «истинным ценностям» является скорее общим правилом.

[52] См. Habermas, J., *The Philosophical Discourse of Modernity*, tr. F. Lawrence. Cambridge, MA: MIT Press, 1987, pp. 7, 19, 31, 55 ff.

[53] Giddens, A., *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*. Cambridge: Polity Press, 1994, p. 5.

режимом такого постулирования выступает именно их закрытость для «вопрошания и дискурса».

2. Режим постулирования «ценностей» и «оснований» сам по себе предполагает, что в центре рассматриваемых «цивилизационных» явлений лежит идея порядка, а не свободы. Точнее, и порядок, и свобода оказываются при таком постулировании антимодернистскими, т.е. противоположными *специфически современной* идее порядка, *основанного* на свободе[54]. Возражения против «прав человека», исходящие от защитников самобытности «незападных цивилизаций», есть лишь частное проявление антимодернистской идеи порядка. Это проявление вытекает из неприятия идеи и практики *коллективной автономии* как самоопределения и самоконституирования «мы» (каков бы не был масштабы такого «мы»), т.е. из неприятия «позитивной свободы». Это ведёт к дефициту и «негативной свободы», т.е. к слабости или отсутствию механизмов защиты индивидуального «я», обычно ассоциируемых с «правами человека»[55]. Подавление коллективной автономии делает фигуру Законодателя Истины, о которой шла речь выше, каковы бы ни были её институциональные воплощения, центральной для всех рассматриваемых явлений, что и придаёт им характер практик и проектов *авторитарной гегемонии*[56].

3. Структуры авторитарной гегемонии, легитимируемой «ценностями идентичности», возникли в результате определённых политико-идеологических конфликтов и остаются (потенциально или актуально) включёнными в них, т.е. открытыми для оспаривания. Реакцией на такие конфликты являются подчас радикальные реинтерпретации «традиционных ценностей» самими носителями и защитниками авторитарной гегемонии или споры между ними о том, какова именно «цивилизация», «основания» которой они артикулируют и отстаивают. Сам дискурс о «ценностях идентичности» и даже демонстративные акты «столкновения цивилизаций» предназначены прежде всего для *«внутреннего потребления»* – для ослабления позиций и дискредитации носителей альтернативных (демократических) политических проектов и для укрепления гегемонии над «ведомыми», т.е. для более «эффективной мобилизации масс» как исполнителей авторитарных проектов[57].

---

[54] Мы не можем в данной статье рассматривать вопрос о том, насколько эта противоположность может быть объяснена как *преходящая черта* модернизационного процесса, через который проходят, к примеру, страны Юго-Восточной Азии, и который якобы *должен* привести к утверждению политической культуры и структур, по своим основным «современным» параметрам схожих с европейскими аналогами. См. Senghaas, D., *Op. cit*., pp. 94 ff.

[55] Не углубляясь в дебаты о соотношении «позитивной» и «негативной свободы», лишь выражу солидарность по этому вопросу с Чарльзом Тейлором. См. Taylor, C., “What’s Wrong with Negative Liberty”, in *The Idea of Freedom*, ed. A. Ryan. Oxford: Oxford University Press, 1979.

[56] Если гегемония как таковая является необходимым моментом и формой конституирования «действующих лиц» политики и их взаимоотношений, то, несомненно, огромное значение имеет различие между её авторитарными и демократическими практиками. См. Laclau, E. and C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, tr. W. Moore and P. Cammack. L.: Verso, 1985, pp. 58 ff.

[57] Так, есть основания видеть в террористических актах «11 сентября» гигантскую провокацию, направленную на то, чтобы вызвать «возмездие Запада» и тем самым представить наиболее воинственные течения исламизма в качестве «естественных защитников» всех мусульман. Именно отсутствие заметных

4. Во многих из рассматриваемых нами явлений вопросы социально-экономической справедливости оказываются вторичными по сравнению с вопросом культурной идентичности. Более того, справедливость подаётся как нечто, производное от «цивилизационной идентичности» (как регулируемая последней и действующая в рамках круга, очерченного последней). В рамках «органического единства», насаждаемого авторитарной гегемонией, отстаивание социальных прав как *прав* представляется индивидуализмом и эгоизмом частных лиц и их групп, подрывающих «естественную» солидарность. Меры же политики доходов и социального обеспечения - там, где они имеют место, – исполнены в логике патронажа и вознаграждения за вклад в «общее дело», а не удовлетворения прав, завоёванных и гарантированных борьбой трудящихся. Иными словами, *такая* социальная политика выступает составляющей стратегии консолидации, присущей авторитарной гегемонии.

5. «Цивилизационные» проекты можно представить как разновидность «политики идентичности» и борьбы за признание (отличая её от «политики перераспределения» и борьбы за социально-экономическую справедливость), разновидность, хорошо известную и из современного «мультикультурального» опыта Запада. Она отличается от *другого вида* борьбы за признание, присущего классическим (гегелевско-марксовским) проектам освобождения, тем, что она направлена на *защиту* или экспансию *существующей* идентичности, а не на её *отрицание* в пользу *новой, нравственно более богатой* идентичности, обретаемой в борьбе с угнетателями. Поскольку «цивилизационные» проекты не имеют перспективы снятия нынешней идентичности в пользу завтрашней, постольку в них нет тенденции универсализации, предполагающей «включение Другого» в те новые форматы «взаимного признания», которые становятся возможными благодаря обретению новых идентичностей обеими конфликтующими сторонами. Поэтому в таких проектах нет потенциала создания будущего. Они выражают абстрактное - в гегелевском смысле - особенное[58], в котором всеобщее (глобального

политических успехов радикального исламизма после его первого подъёма в конце 70-ых – 80-ых годах делало такую провокацию целесообразной для его вождей. Подробнее см. Kepel, G., *Jihad. The Trial of Political Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002, p. 4 ff.

[58] Абстрактное особенное тем и характеризуется, что мнит себя абсолютным, а свои границы – естественными и неизменными. Такое понимание особенного блестяще передаёт сам Хантингтон: «В прежнем Советском Союзе коммунисты могли стать демократами, богатые могли стать бедными, а бедные – богатыми. Но русские не могут стать эстонцами, а азербайджанцы – армянами. В классовых и идеологических конфликтах ключевой вопрос был «на чьей ты стороне?», и люди могли выбирать и в действительности выбирали и меняли стороны. В конфликтах цивилизаций вопрос заключается в том «кто ты?». И это – данность, которая не может быть изменена» (Huntington, S., “The Clash of Civilizations?”, p. 27). Этим он удачно подчёркивает противоположность между конкретным особенным (в виде класса), которое несёт в себе *универсалистские* тенденции самотрансформации, политически опосредуемой *свободой* самоопределения («на чьей ты стороне?»), и абстрактным особенным, которое *порабощает* неизменной заданностью своих определений (безвариантное «кто ты?»). Такая неизменность обусловлена авторитарным характером тех «цивилизационных» проектов, которые имеет в виду Хантингтон под именем «цивилизаций». «Цивилизационные» проекты, имевшие характер демократической, а не авторитарной гегемонии, предусматривали, напротив, возможность

капитализма) присутствует лишь как грубая необходимость, принуждающая такие партикулярности выживать в борьбе друг с другом без перспективы достижения более высокого нравственного синтеза. Борьба «цивилизационных» проектов оказывается в историческом и нравственном смысле «зряшной»: она – лишь функция воспроизводства самого статус-кво и в то же время – форма, в которой закрепляется абстрактность абстрактных партикулярностей, не совместимых с нравственным универсализмом (что, конечно, не делает её «зряшной» с позиций *господ* «цивилизационных» проектов).

Чем объяснить эту происходящую под знамёнами «цивилизаций» антимодернистскую *архаизацию* дискурсов и практик, столь разительно контрастирующую с тем, что наблюдалось в двадцатом веке, точнее, в течение того, что Эрик Хобсбаум назвал «коротким двадцатым веком», границами которого стали 1914 и 1991 годы[59]?

Вероятно, самым лаконичным ответом на этот вопрос будет то, что «короткий двадцатый век» завершился остановкой истории, наступлением периода «после диалектики», как удачно выразился Горан Терборн[60]. Остановка истории – это утрата альтернативы статус-кво, закрытие горизонта качественно иного – в нравственно-политическом плане – будущего. Это - дегенерация истории в эволюцию, в которой технико-экономический рост отсоединяется от нравственно-политической трансформации, а место будущего занимает пролонгированное и приумноженное настоящее.

Фукуямовский «конец истории» и хантингтоновское «столкновение цивилизаций» - не антагонистические[61], а взаимодополняющие концепции, если смотреть на то, *что*, а не *как* они выражают. Предсказанный Фукуямой глобальный триумф либеральной идеологии, разумеется, не произошёл и не произойдёт в будущем. Но развернувшиеся в мире «после диалектики» конфликты, действительно, оказались лишены трансформационного потенциала и осуществляются в соответствии с описанной Хардтом и Негри «формой правила» воспроизводства глобального «порядка» (правила, которым в условиях новой «Империи», описанной ими, стала война)[62]. Если слом нравственно-политической диалектики был условием торжества глобального капитализма (и в этом заключается правда фукуямовского «конца истории»), то

изменения «идентичности» сторон конфликта.. Махатма Ганди, к примеру, писал о возможности «индианизации англичан» как об альтернативе их изгнанию из Индии. (См. Gandhi, M., "Hind Swaraj", in *Hind Swaraj and Other Writings*, ed. A.J. Parel. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 73). Но при этом *и индийцы* должны были трансформироваться настолько, чтобы стать способными к самоуправлению («свараджу»).

[59] См. Hobsbawm, E., *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*. L.: M. Joseph, 1994.

[60] См. Therborn, G., "After Dialectics: Radical Social Theory in a Post-Communist World", in *New Left Review*, 2007, no. 43, p. 65 ff.

[61] Как их пытался представить сам Хантингтон и как их воспринимают те, кто ему поверил. См. Huntington, S., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, p. 31 ff; Преодолевая барьеры, с. 25.

[62] См. Hardt, M., and A. Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. NY: Penguin, 2004, pp. 13, 30-37.

практическим следствием этого могла стать только «натурализация» тех форм, в которых предстают действующие на арене «пост-истории» силы. «Естественности» и безальтернативности капитализма строго соответствует «естественность» и безальтернативность «цивилизационных» или «культурных» форм, которые принимают находящиеся в его пространстве силы. Поэтому недоумённый вопрос Хантингтона, обращённый к его оппонентам и зафиксированный в названии одной из его статей – «Если не цивилизации, то что?» (см. сноску 42), вполне оправдан. В мире без диалектических нравственно-политических смыслов[63] могут быть смыслы только «метафизические», «эссенциалистские», типа тех, которыми осеняют себя разные «цивилизационные» проекты авторитарной гегемонии[64].

В общем виде политическая логика и идеологические «технологии» «эссенциализации» идентичностей достаточно хорошо изучены – в наше время капитализм далеко не впервые применяет этот приём, хотя раньше его применение выглядело скорее *частным* регрессивным случаем, а не «формой правила» функционирования капитализма.

Известным примером такого частного случая «эссенциализации» идентичностей стало изобретение «расы» в США *после* Гражданской войны[65]. Произведённый ею слом *открытых* правовых и экономических структур рабства, вследствие своей легальности нуждавшихся не более, чем в патриархальной идеологии «благодетельности рабства» для самих чёрных, вызвал необходимость радикальной «*ре*натурализации» отношений господства и подчинения. Новизна идеи «расы» в том и заключалась, что она прямо апеллировала к физическим (и приравненным к ним психическим) различиям, которые находятся (как бы) по ту сторону любых классовых, региональных, политических и экономических определений. Такие различия не устранимы никакой исторической практикой, и при этом они являются исходными и детерминирующими для идентичности людей и отношений между ними[66]. «Самоочевидность» и «естественность» «расовых» различий выводили их из сферы политики и права и делали их «недоступными» для юридической регуляции (в отличие от классического рабства). Это и зафиксировало решение

[63] См. Laidi, Z., *A World Without Meaning: The Crisis of Meaning in International Politics*, tr. J. Burnham and J. Coulon. L.-NY: Routledge, 1998.

[64] Вновь подчеркнём, что «эссенциалистский» и «метафизический» характер этих смыслов есть продукт *политического* их конструирования в рамках проектов авторитарной гегемонии, а не нечто «первозданное» и имманентно им присущее. Соответственно, период «после диалектики» не может быть понят в качестве «*возвращения* на классическую территорию истории, на которой разворачиваются этнические и религиозные конфликты» и кипят связанные с ними «древние и первозданные страсти» (см. Gray, J., *Enlightenment's Wake*. L.-NY: Routledge, 1995, pp. 31-32. Курсив мой. – Б.К.). Период «после диалектики» есть нравственно и политически *выхолощенная Современность*, а не откат к «досовременному» прошлому.

[65] В моём изложении этого примера я следую его анализу Уолтером Майклсом. См. Michaels, W.D., "The Souls of White Folk", in *Literature and the Body, Essays on Populations and Persons*, ed. E. Scarry. Baltimore – L.: The Johns Hopkins University Press, 1988, особенно с. 187-193.

[66] Параллельность этого хода мысли хантингтоновским рассуждениям о первичности «цивилизационно»-культурной идентичности по отношению к любым идеологическим, политическим, экономическим различиям самоочевидна и не нуждается в комментариях.

Верховного Суда США по делу *Plessy v. Ferguson* (1896 г.), которое узаконило расовую сегрегацию при формально-правовом равенстве «рас»: «расовые» различия *не обусловлены правом* (оно признаёт равенство всех перед законом), но *отражаются правом* в качестве «естественной реальности»[67].

Такая «натурализация» «расы» и «расовых отношений» есть грубый, но в то же время эффективный приём консолидации угнетения, когда оно становится невозможно в прежних открытых формах. Эффективность этого приёма в том и состоит, что угнетённым придаётся такая идентичность или, скажем так, они заключаются в такую «онтологическую» рамку, которая делает невозможными их самовыражение *в качестве угнетённых* и политическую репрезентацию протеста против условий угнетения. В самом деле, в качестве представителя «расы» угнетённый может потребовать «уважения» к своей «расовой» идентичности (в логике «политики признания»). Но чтобы протестовать против капиталистической эксплуатации, консолидация которой и сконструировала его «расовую» идентичность, он должен выступить не как «представитель расы», но в качестве «рабочего», «социалиста», «антиглобалиста» или в каком-то ином классовом, идеологическом, политическом качестве. Но политическую артикуляцию этих качеств и подавляет «эссенциализированная» «расовая» идентичность, изображаемая в качестве определяющей и первостепенной. Заключение в «эссенциалистскую» рамку идентичности, препятствующую самовыражению угнетённых и их организации их сопротивления угнетению, есть специфический вид политический несправедливости[68]. Её и обеспечивают «цивилизационные» проекты.

В этой же логике формировалась «цивилизационная» «эссенциализация» трудящихся масс на всём пространстве глобализующегося капитализма, хотя в различных его зонах этот процесс отличался своеобразием форм и используемых идеологических инструментов. Он стал реакцией на тот пик демократической и освободительной борьбы, который пришёлся на 60-70-ые годы XX века и который ознаменовался крушением колониальных империй и образованием гораздо более плюралистичного и демократичного, чем когда-либо ранее, миропорядка, а также серьёзной трансформацией капиталистического способа производства в направлении декоммодификации рабочей силы и социализации государства[69]. Попятное движение – к установлению структур неоимпериалистической гегемонии на мировой арене,

[67] См. “Plessy v. Ferguson”, in *The South since Reconstruction*, ed. T.D. Clark. NY: Bobbs-Merrill, 1973, p. 159.

[68] В качестве такой несправедливости заключение в «ложные рамки» (“misframing”) убедительно описывает Нэнси Фрейзер, аналитически отличая её как от несправедливости распределения ресурсов (“maldistribution”), так и от несправедливости неадекватного политического представительства общественной группы, которая тем не менее политически признана в своих «истинных» рамках (“misrepresentation”) (см. Fraser, N., “Reframing Justice in a Globalizing World”, in *New Left Review*, 2005, no. 36, особенно с. 76 и далее).

[69] О категориях «коммодификации»/«декоммодификации» рабочей силы см. Esping-Andersen, G., *Three Worlds of Welfare Capitalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990, особенно глава 2. Об институциональных формах процесса декоммодификации и его демократическом и освободительном значении см. Castel, R., “Emergence and Transformation of Social Property”, in *Constellations*, vol. 9, no. 3 (2002).

десоциализации государства и рекоммодификации рабочей силы – предполагало, помимо прочего, деконструкцию тех политических и политико-экономических идентичностей, благодаря которым ранее формировались силы освобождения и демократической трансформации капитализма.

«Цивилизационно»-культурная «эссенциализация» была, конечно, не единственным приёмом проведения этой операции, но приёмом, широко применяемым и эффективным. Его особая ценность – с точки зрения проектов правоавторитарной гегемонии – в заключалась в том, что этот приём эффективно разрушал те «универсалистские» или «универсализуемые» формы идентичности, на базе и в рамках которых возможно развитие широких движений антиимпериалистической и антикапиталистической *солидарности*. Разве не показательно в этом отношении то, что нынешняя распространённость антивоенных настроений в США и Западной Европе (прежде всего, в связи с войной в Ираке) не выражается ни в чём, хотя бы отдалённо напоминающем мощь антивоенных движений периода войны во Вьетнаме и американских интервенций в Центральной Америке в 60-70-ые годы? Не объясняется ли это в значительной мере тем, что силы иракского сопротивления интервенции США и их союзников в *культурном* отношении выглядят непривлекательными для «прогрессивных» антивоенных коалиций на Западе[70]? Но важно и то, что открытую солидарность с иракским движением сопротивления (в отличие от солидарности с Вьетконгом!) сделала невозможной твёрдость «цивилизационной» и «патриотической» установки большинства[71]. Но с некоторыми поправками то же самое можно сказать о разложении демократической и классовой солидарности трудящихся, которое сделало возможным нынешний натиск капитализма, – реставрацию на глобальном уровне многих характерных черт, казалось бы, ушедшей в прошлое модели капитализма «свободного рынка», а также стабильный, начиная с 80-ых годов прошлого века, и почти повсеместный рост социально-экономического неравенства. И всё это - без подъёма сопротивления трудящихся масс[72].

В свете этого правомерен вопрос Фредрика Джеймисона о том, остаётся ли у понятия «Современность», если оно применяется к такому демодернизированному состоянию общественной жизни, какое-либо значение, не сводимое к «капитализму». Ведь «современность» - при всём множестве её трактовок – всегда предполагала открытость непредопределённому будущему и несводимость общественной жизни к логике капитализма, сколь бы важен для неё он ни был. Если будущее, во всяком случае, в рамках периода «после

[70] Коммунистические идеалы Вьетконга тоже не разделяло большинство участников тогдашних антивоенных протестов, но такое *политическое* несогласие не приводило к нынешнему *культурному* отторжению от иракского сопротивления, сделавшему антивоенную солидарность практически невозможной.

[71] О деградации антивоенного движения на Западе под этим углом зрения см. Cockburn, A., "Whatever Happened to the Anti-War Movement?" in *New Left Review*, 2007, no. 46.

[72] Подробнее об этом см. Silver, B.J., *Forces of Labor: Workers' Movements and Globalization since 1870*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 176 ff.; Therborn, G., *Op. cit*., p. 65; Giraud, P-N., "An Essay on Global Economic Prospects", in *Constellations*, vol. 14, no. 1 (2007), pp. 33-38.

диалектики», закрыто, если капитализм смог не только «колонизовать» защищённые от него ранее участки социального пространства, но и создать регрессивные «эссенциализированные» культурные формы, в которых подавляются силы исторической альтернативы, то не разумно ли *заменить* понятие «современность» понятием «капитализм»[73]? Возможно, это – то условие политической и теоретической *трезвости*, которое необходимо для поиска новых перспектив освободительной борьбы.

Что это значит для понимания того дискурса о «цивилизациях», которому была посвящена первая часть данной статьи? Понятие «цивилизации», как оно сложилось, трансформировалось, обрело многозначность, выявило свои противоречия по всем четырём осям «большого дискурса» о «цивилизациях», было характерным продуктом *Современности*. Концептуально обеднённый и нравственно и политически стерилизованный «малый дискурс» о «цивилизациях» есть столь же характерный продукт нынешней демодернизации Современности. Теоретическое развенчание «малого дискурса» необходимо само по себе. Но при этом следует помнить, что его *эффективная* критика может быть только практико-политической – как критика *действием* тех структур капиталистической правой гегемонии, идеологической функцией которых он является.

[73] См. Jameson, F., *A Singular Modernity. Essays on the Ontology of the Present*. L.-NY: Verso, 2002, pp. 214-215. Другой интересный подход к проблеме демодернизации Современности, сфокусированный на утрате способности к «автономным» коллективным действиям и рациональному целеполаганию на макроуровне общественной жизни в сочетании с продолжающейся рационализаций её функциональных подсистем, был предложен Клаусом Оффе. См. Offe, C., "The Utopia of the Zero Option: Modernity and Modernization as Normative Political Criteria", in *Modernity and the State: East, West*. Cambridge, MA: MIT Press, 1996, pp. 15-16.

РУССКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ КАК ПРЕДПОСЫЛКА РУССКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ НАУКИ

Ю.С. Пивоваров
ИНИОН РАН

Русская политическая мысль – это социо-интеллектуальный феномен, имеющий достаточно четкие хронологические рамки, границы. Она "просыпается" в прологе XIX в. Позади столетие заимствований, ученичества, подражательства. Теперь уже все готово к зрелому творчеству. Да и эпоха велит. Корабль Просвещения потерпел крушение в штормах Французской революции. Наполеоновские войны, романтизм, историческая школа права, немецкая философия, консерватизм (Шатобриан), либерализм (Бенжамен Констан), социализм и т.д. - на все это необходимо было дать ответ. В свои права вступала новая эпоха – Современность (Modernity). Ренессансному восторгу и порыву, гносеологическому оптимизму и самоуверенности пришел конец. На смену им явились болезненная саморефлексия, иррационализм, пессимизм и новые утопии социальной гармонии.

А за плечами России был век Петра и Екатерины, век, расколовший Отечество на два "враждебных склада жизни" (В.О.Ключевский) - европеизированный, петербургско-имперско-дворянский, и старомосковский, традиционно-патриархальный. И этот раскол в большой мере определит судьбы страны. Русская политическая мысль просыпается, когда исторические часы указывают на "1812 год" (в широком смысле - и то, что к нему привело, и его последствия), который занес нас в Париж, произведя русского царя в "главу царей". Но и - в недавнем прошлом пугачевщина и незнание того, что делать с крепостным правом.

Все это и многое другое, сойдясь в какой-то точке, стало причиной "большого взрыва" - рождения оригинальной и субстанциальной русской политической мысли.

Но и верхняя граница не менее значима и значительна. Национал-социалистическая революция в Германии, расцвет фашизма в Италии и салазаризма в Португалии, вот-вот разразится гражданская война в Испании, мировой эконо-

мический кризис и спасительный New Deal, энциклика Пия X1 “Quadragesimo anno”, явившаяся поддержкой свободной рыночной экономики и критикой капитализма с социал-реформистских позиций. А в России - полная победа Сталина и его режима ... . Иллюзии развенчаны повсюду. Немецкий национализм, так радостно и бодро начинавшийся в “Замкнутом торговом государстве” Фихте логично завершается “Тотальным государством” К.Шмитта. Все продумано до юридических деталей. И палачи, засучив рукава, принялись за дело... - “Полмира в крови и в развалинах век” - Вместе с немецкими палачами выступили, реализуя собственные и заимствованные утопии, интенсивно созидавшиеся более столетия, палачи русские, итальянские, испанские и пр., пр., пр.

Конец первой трети XX столетия подвел кровавую черту, разделившую социальную историю нашего времени на эпоху “слова” и эпоху “дела”.

Русская политическая мысль тоже “закругляется”. Последние великие её поколения (“бердяевское” и “евразийское”) уже высказались. Принципиальные вопросы сформулированы, принципиальные ответы получены. Разумеется, движение, развитие мысли не останавливается. Однако последовавшие десятилетия **субстанциально и тематически нового не принесли**.

Разумеется, все это не означает, что в Древней Руси не думали. Что лишь насильственная прививка некоторых элементов европейской культуры побудила наших прадедов к философствованию, к гнозису. И поучившись около столетия, они вдруг заговорили собственным языком. Безусловно, и допетровская Русь мыслила. Мы являемся наследниками великой и великолепной интеллектуальной традиции русского православия – от митрополита Илариона до Симеона Полоцкого. Мы наследуем и определенные измерения византинизма (модель симфонии, паламизм и т.д.). В нашем сознании, безусловно, навечно отпечатались и черты ордынства. Не в меньшей мере, чем Европа Русь вобрала в себя и общехристианские (т.е. поверх конфессиональных различий) идеи. В том числе эсхатологизм, хилиазм, учение о трех царствах (у нас - “Третий Рим”) и другие. Не стоит забывать и о языческом пласте русского сознания (как утверждают историки, весьма живучем).

Однако все это не привело к становлению субстанциальной интеллектуально-философской культуры и мысли (включая политическую). И не могло привести в рамках московско-допетровской цивилизации. Ей там попросту не было места.

Перефразируя известное выражение: рождение русской мысли было русским ответом на французскую политическую и английскую промышленную революции. А также, о чем отчасти уже говорилось, на революцию Петра, на революцию русского сознания XУIII в. и т.д. Рубеж восемнадцатого и девятнадцатого столетий был ознаменован вступлением России в Современность (Modernity). Это была, разумеется, Современность по-русски, или, другими словами, у России в пространстве Modernity было свое место.

* * *

Современная русская политическая мысль начинается с Николая Михайловича Карамзина. Точнее, с его «Записки о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношении». Это произведение для русских вполне сопоставимо с «Государем» Макиавелли для европейцев. Это первое **политическое и о политике** сочинение отечественного автора. Одновременно «Записка» есть начало и источник нашего консервативного мышления, сознания, традиции.

Н.М. Карамзин утверждает, что единственно возможный для России политический строй – самодержавие (оно есть "палладиум России"). Само самодержавие понимается как "надклассовая", надсословная сила, обеспечивающая движение русского общества вперед (движение вперед для Карамзина заключается по–преимуществу в нравственном совершенствовании народа). В ходе исторического процесса самодержавие становится все более мягким и "разумным" – оно постепенно переходит от "самовластия" к своеобразному варианту просвещенного абсолютизма. Своеобразие это состоит в патриархальном ("отеческом") типе правления. Монарх руководствуется не юридическим законом, а действует по "единой совести", воля самодержца – "живой закон".

Кроме того, в "Записке" содержатся и такие классические принципы (точнее – здесь они звучат впервые, "классикой" станут позднее) русского охранительного государственничества: "требуем более мудрости охранительной, нежели творческой", "всякая новость в государственном порядке есть зло, к коему надо прибегать только в необходимости", "для твердости бытия государственного безопаснее порабощать людей, нежели дать им не во время свободу".

Карамзин яркими красками рисует "идеальный тип" самодержавного правления, образ русского властителя. Строгого и доброго отца, мудрого и осторожного водителя своих детей (народа), крепкого в православной вере и отстаивании заветов старины. – Впервые под русским пером рождается **русский** Государь, рождается портрет вечной Русской Власти, Власти–Константы. Лишь следование за ней, лишь сохранение ее, лишь борьба со всем тем, что представляет для нее угрозу обеспечивает русскому народу социальную безопасность и процветание. – Властная Норма создана. Отныне она будет разрабатываться русской мыслью – Уваровым, славянофилами. Кавелиным, Катковым, Леонтьевым, евразийцами, Ильиным и др. Отныне все участники русской политической игры будут соизмерять себя, свои действия, свои планы и программы с **этой** Нормой.

Вместе с тем, создавая образ идеального самодержавия, Карамзин резко критикует самодержавие реальное. И самодержцев тоже. По сути дела он **противопоставляет** наличному, историческому самодержавию – идеальное. Зачем? Наверное, Николай Михайлович шел на это с определенным умыслом – **с умыслом назидания, поучения**. Как ни вспомнить здесь вновь, что именно в годы работы над "Запиской" Карамзин примеривается к роли "советника царей", затем придут роли светского духовника членов императорской фамилии и даже

некоего светского старца. Эти странные роли (особенно последняя) вовсе не странны в той культуре, которая окончательно сложилась в России на рубеже XVIII–XIX вв. Одной из ее особенностей было то, что в "общей диспозиции" церкви отводилось очень скромное место. И многие функции "алтаря" взяли на себя другие институты. Одним из таких институтов стала литература/мысль (я намеренно объединяю их, поскольку одно намертво связано с другим и питаются они общими соками) – "церковь" русской интеллигенции. Правда, в эпоху Карамзина "церковью" литература/мысль еще не была, в этом качестве она только созидалась. Расцвет же ее придется на вторую половину столетия. Но Карамзин приложил немало сил для ее строительства. Более того – он первый великий "старец" этой, им же творимой, "церкви". Он первый русский литератор и мыслитель, присвоивший себе право поучать власть и общество. Вслед за ним явились другие "старцы", другие "учителя" – Гоголь, Достоевский, Толстой. В советское время – Горький, сегодня – Солженицын.

Но лишь назиданием и поучением объяснить противопоставление исторического самодержавия идеальному нельзя. Здесь все и тоньше, и сложнее. И противопоставление это связано с **определенными качествами** мировоззрения Карамзина. Так, заметим, самодержавие для него есть институт сакральный. Но самодержцев он критикует как "обычных политиков". Карамзинская критика практически всех русских императоров есть типично политическая (по своей природе) критика. Она характерна для европейской культуры Нового времени, но ее совершенно невозможно представить в рамках той культуры, которая и выработала идею сакральной власти (в нашем случае – самодержавия). Следовательно, налицо сочетание блоков идей, принадлежащих принципиально различным типам культур – "традиционной" и современной (культуры просвещения).

Все это далеко не случайно. Дело в том, что певец русских традиций, русской архаики и русского охранительства был одновременно главной фигурой русского Просвещения (которая, по Канту, есть выход человека из состояния несовершеннолетия). Он первый русский независимый и автономный (от Власти) социальный индивид, социальная личность. Карамзин – первый среди русских социально субстанциальная личность. Человек, заговоривший с Богом, властью, обществом, женщиной и самим собой на частном языке. Который и стал русским литературным языком. И остается (несмотря на все модификации) им и сегодня. – Отсюда это, казалось бы, странное сочетание архаико–традиционалистского и современного (в смысле – modern). Отсюда – это сочетание несочетаемого. Отсюда весь карамзинский миф – выражение архаичного современным способом. Досовременный по содержанию и современный по форме. Это и фундаментальное противоречие и фундаментальное качество нашей культуры.

И еще о Карамзине. Он первым сформулировал то, что надобно знать всякому русскому политику. "Гражданские учреждения должны быть соображаемы

с характером народа: что хорошо в Англии, то будет дурно в иной земле". Конечно, сегодня, это звучит совершенно тривиально. Звучит–то, да. Но руководством к действию за два столетия не стало! Значит не тривиальна эта мысль Карамзина. Что же касается за ней следующей, она и вовсе должна была стать "судьбоносной". Но о ней забыли. Напрочь. Надеюсь не навсегда… "Русское право также имеет свои начала, как и Римское; определите их и вы дадите нам систему законов".

Это – пророческие слова. Это – задача, которую Россия еще не решила, но решить обязана. Иначе, **своего** государства и общества, ей никогда не построить. И пока мы не "определим" "начала" русского права, у нас не будет эффективной и адекватной "системы законов". Сделав же это, мы покончим с господствующим заблуждением относительно якобы неправовой по сути природы России. Это заблуждение губительно для отечественной истории, поскольку, с одной стороны, несет в наши души правовой нигилизм, а с другой – открывает возможность для любого иного регулятора социальных отношений. Будь то деспотия или чуждые русской культуре заимствованные юридические нормы. Все это лишь **заменители**, уродующие народный организм.…

Михаил Михайлович Сперанский – безусловно есть отец–основатель всей современной русской политико–правовой традиции. И вместе с тем это, наверное, самый недооцененный отечественный мыслитель. Его не поняли, не захотели понять и Толстой, и Достоевский, и Герцен, и Чернышевский, и отчасти Ключевский. А ведь это почти все "наше все"! К счастью, и здесь Пушкин стоит особняком. Он называл Сперанского "Гением Блага" и всячески ухаживал за ним в свете.

Значение Сперанского становится очевидным после простого перечисления того, что он завещал нам. Того, чего русские до него не имели: правовое государство, разделение властей, конституционную схему организации власти, систему министерств, кодификацию законов, теорию элит, социальное христианство, просвещенную бюрократию. А также – Царскосельский лицей, Училище правоведения, Киевский университет, систему управления Сибирью, ряд кодексов, регулировавших хозяйственную деятельность страны в XIX в., новое церковное образование. Помимо того, был крупнейшим государственным деятелем, богословом, преподавателем.

В 1809 году он напишет "Введение к Уложению государственных законов". Наряду с карамзинской "Запиской о древней и новой России" ее следует включить в список экзаменационных для кандидатов на занятие государственной должности.

Первая русская конституция, октроированная Николаем II в апреле 1906 года, и так называемая ельцинская конституция 1993 года, подобно отечественной литературе, вышедшей из "Шинели", родились из властно–организационной схемы, предложенной Михаилом Михайловичем во "Введении". Конечно, это не копии оригинала, однако их генетическая преемственность несомненна. При жизни самого Сперанского реализовалась лишь одна деталь его плана. Был

создан Государственный совет – законосовещательный орган при императоре, институция, члены которой составляли круг влиятельнейших сановников. В эпоху “великих реформ” Александра II (ему в середине 30–х Сперанский читал лекции по правоведению и “политическим наукам”) через введение системы земского уездного и губернского самоуправления и создания независимого (от власти) суда план был осуществлен на среднем и нижнем уровнях. То есть новый конституционно–правовой дом строили, как и полагается, с низа, с фундамента.

Несколько огрубляя и модернизируя (с целью – опустить детали и не запутаться в частностях), схему Сперанского можно представить следующим образом:

В 1906 году дом достроили, был завершен верхний уровень. Государственный совет фактически превратился в первую палату парламента (одна половина его членов отныне избиралась, другая назначалась царем); Дума стала – второй. Правительство сохраняло ответственность перед императором. – В 1993 году, проведя антикоммунистическую и антисоветскую революцию, Россия вновь избирает себе – по крайней мере, в ключевых моментах и на верхнем уровне – схему Сперанского. Разумеется, в соответствии с реалиями конца столетия. Власть президента огромна, он не “вписан” в разделение властей, а располагается над ними (в **этом** смысле **римейк** царской власти); правительство ответственно перед президентом; Госсовет преобразился в Совет Федерации, который вместе с Думой (ограниченной, как и ранее, в реальном влиянии на политический процесс) составляют двухпалатный парламент.

Так, на протяжении почти двух столетий (за исключением коммунистического периода, но об этом еще скажем) Россия живет фактически с одним Конституционным текстом (сначала в теории, затем на практике). Который, видимо, следует признать Конституционной Константой.

Несколько слов о Сперанском как теоретике элитизма. – Современная политическая наука со времен Й. Шумпетера сводит политический процесс к конкуренции и взаимодействию элитных групп. Лишь элиты признаются действенными политическими акторами. Конечно, в первой половине прошлого века political science еще не существовала. Но в разных странах мира творили мыслители, которые закладывали (как это выяснилось впоследствии) ее основы. У нас это – Сперанский. Он обнаруживал в России пять элитных образований, которые, по его мнению, держали будущее России в своих руках. Сохранение монархии он связывал с необходимостью регулирования и контроля над взаимоотношениями элит, с необходимостью иметь институт, находящийся "над схваткой".

Одновременно Сперанский говорил о необходимости создания в России наследственной политической элиты, аристократического политического класса наподобие того, что в Великобритании заседает в Палате лордов и носит название "establishment". Именно как орган этого класса и планировался им Государственный совет империи. – Конечно, ему глубоко импонировала самая стабильная из политий – английская. Но не только в этом было дело. 5 апреля 1797 года в истории России произошло в высшей степени важное событие. В этот день Павел I издал Акт о престолонаследии. Тем самым Россия превратилась из наследственной монархии по завещанию в наследственную монархию по закону. Этот Акт вносил в отечественную государственность реальные конституционные начала; он же избавлял страну от потрясений, преследовавших ее весь XVIII век (да, фактически и раньше, от момента становления Русской Власти, от Ивана IV). Павел отменил несчастное и неудачное правило наследования престола, введенное его великим прадедом. И одновременно достроил здание примогенитуры (власть переходит от отца к старшему сыну; при отсутствии сыновей к братьям по старшинству и т.д.).

Павел совершил главное для нормального функционирования власти – узаконил эффективный и логичный механизм ее трансляции от одного лица к другому. Как только это было сделано, Россия вступила в эпоху стабильности. Сперанский мог планировать дальнейшее развитие русской системы лишь опираясь на **этот** фундамент. Его конституция включает в себя павловский Акт. – В **этом** контексте "введение" наследственной политической элиты (в основе которой и частная собственность, т.е. абсолютное, от Власти независимое, обладание неким имуществом, некоей субстанцией; и здесь трансляция – по закону – носит "объективный" характер) было вполне оправданным. И если бы Россия избрала этот путь, не исключено, что "великих потрясений" в ее судьбе было бы несколько меньше.

* * *

Между смертями двух "отцов-основателей" - Карамзина и Сперанского, между 1826 и 1839 годами в интеллектуальной жизни России произошли суще-

ственные изменения. Сначала явились декабристы (т.е. те, кого так стали называть впоследствии, всё сформулировали и выступили раньше, но общеизвестными их идеи стали именно в этот период), затем идеология “официальной” народности, и - Чаадаев. С декабризмом в Россию пришла Революция. И стала целью, способом, формой жизни нескольких поколений русских образованных людей. Одновременно эта была последняя попытка нашей аристократии ограничить Власть. Последний гвардейский переворот и первое революционное выступление в одном лице – вот что такое декабризм. В рамках этого движения было выдвинуто два принципиально различных проекта (революция-проект; проект фундаментального социального изменения; революция кардинально отличается и от бунта, и от реформы) обустройства России. И полярный характер эти проекты имели не только по линии декабризма. Они вобрали в себя тогда еще лишь пробивавшиеся в русской политической мысли тенденции. Но их витальность и креативность и в начальной стадии были столь интенсивны, что сохранились - реализуясь попеременно - вплоть до наших дней.

Павел Пестель, вождь “Южного общества”, создает модель республиканского, централистского, унитарного, руссифицированного, культурно и административно-политически однородного и нивелированного государства. С господством полиции, в том числе и тайной. При этом крепостное состояние отменяется и половина всех земель отдаётся во владение, в собственность волостному обществу. То есть крестьяне освобождаются с землей, но она не становится их частной собственностью. Мир получает её как “общественную землю”. Таким образом, рождается следующая политико-организационная схема: “якобинская”, жесткая диктатура с социальными и экономическими гарантиями для большей части населения. Схема не “предполагающая” политическую свободу и перевод крестьянства в состояние частных собственников.

Идеолог “Северного общества” Никита Муравьев строит в России федеративное государство с четко проведенным принципом разделения властей, с правительством, ответственным перед законодательной властью. Сохраняется, но резко ограничивается монархия, гарантируется политическая свобода. Крепостное право ликвидируется и крестьяне получают в собственность землю - на каждый двор по две десятины (что для выживания в русских условиях ничтожно мало). У политико-организационной схемы Никиты Муравьева либеральные очертания: федеративное устройство с гарантиями политической свободы (в том числе и через разделение властей) и частной собственности крестьян на землю. Но без социальных и экономических гарантий для большей части населения.

Различия между Пестелем и Муравьевым в самом сжатом виде можно сформулировать следующим образом: с одной стороны, рабство с гарантиями, с другой - свобода без гарантий. Таковы две Тенденции русской мысли, идущие от декабризма. Таковы два главных социальных проекта Русской Революции. В целом они сохранились не только до её “победы”, но и - как оказалось - до конца XX столетия. Ельцинская Россия 90-х годов, безусловно, социально вос-

произвела муравьевский вариант. Что поразительно, поскольку, наступив на грабли "гарантийного деспотизма", мы, ни на минуту не задумавшись, бросились на другие грабли - "безгарантийной свободы". И не попытались даже уравнение "рабство с гарантиями против свободы без гарантий" преобразовать в "свободу с гарантиями против деспотизма без гарантий". По-прежнему уравнение редуцировали до одной составляющей. Вторая - аннигилировалась.

Что же касается проекта Муравьева, то он был "альтернативным" не только пестелевскому, но и плану Сперанского. Уже отмечалось: Михаил Михайлович был создателем русского Конституционного Текста, Конституционной Константы. Однако параллельно с этим в русской интеллектуально-политической традиции существует - причем, тоже постоянно - другой текст (другая константа). Он еще ни разу не воплотился. Но всегда присутствует в качестве альтернативы. Альтернативы, горячо желаемой значительной частью общества. В период думской монархии (1906-1917 гг.) борьба за реализацию этого конституционного проекта сведется к лозунгу: требуем "ответственного министерства". Иными словами, речь идет о парламентской форме правления, базирующейся на принципе ответственности правительства перед законодательной властью.

Именно здесь отличие Муравьева от Сперанского. У последнего, как мы помним, правительство несет ответственность перед императором (в конституции 1906 года тоже, 1993 года - перед президентом, "выборным монархом"). Никита Муравьев первым в России убедительно сформулировал принцип парламентского правления (хотя, конечно, его оригинальность как мыслителя типически русская: заемная - в данном случае североамериканская - модель пересаживается на нашу почву, затем начинается процесс подгонки; если мыслитель настоящий, "заемность" подгоняется под русскость; в противном случае наоборот; Муравьев был настоящим).

Но декабристы стали отрицанием (во многом) не только Сперанского, на идеях которого выросли. Другой учитель, не менее великий - Карамзин - был тоже отвергнут. Всем известно **это**, классическое: декабризм есть критика "Истории государства Российского" вооруженной рукой. Данное выражение **столь** классично и подвергалось всевозможным комментариям, что освобождает меня от поиска каких-то новых коннотаций. Скажу лишь: идейно различие между Карамзиным и декабристами установил тот же Никита Муравьев. Карамзин, по мнению декабриста, полагал, что "история народа принадлежит царю". Муравьев утверждал, что "история принадлежит народам".

Таким образом, он отвергает один из основополагающих мифов русской мысли. Карамзинский миф о России, миф, сводящий историю России к истории русской Власти, Самодержавию. В интенции Никита Муравьев обнаруживает в русской истории ростки гражданского общества. Одним из первых теоретиков и сторонников которого он и был у нас (по **этой** линии его ярчайшими и се-

рьезными “наследниками” были в целом чуждые муравьевскому духу славянофилы).

В этом контексте и следует рассматривать политико-организационную схему Муравьева. Она соответствует реальности гражданского полисубъектного общества. Она не Властецентрична и не “предполагает” в качестве фундамента социальный консенсус по поводу Власти. Она “рассчитана” на эволюцию русской цивилизации в сторону антропоцентричности. - Говоря несколько иначе, муравьевский проект подобен западным конституциям (конституция - организационный проект общества, “основная норма” его жизнедеятельности), главный субъект которых - гражданин, гражданское общество, нация. Последняя является способом, средством, путем интеграции всех элементов гражданского общества в политическое единство - государство (в смысле “state”). Поэтому нация создает конституцию.

У нас же главный субъект Конституции - Власть. Порождающая, “октроирующая “ самое конституцию (1906, 1993). То есть Власть дарует обществу Основной закон при условии и на условиях признания её главным субъектом этого Закона. Ну, а такое признание возможно лишь на основе **общего** для всего социума (в лице его ведущих актеров) понимания природы и механизма функционирования Власти. Повторю: конституции Николая II и Бориса Ельцина par excellence таковы.

Это – принципиальное различие между двумя властными моделями. Отечественная наука полагает (и полагала), что конкурируют “президентская” и “парламентские” республики. А на самом деле - два различных типа общества с соответствующими им политико-организационными структурами. Западное гражданское общество, в зависимости от национальной или историко-ситуативной (как во Франции) специфики, с большим или меньшим успехом (но успехом!) отливается и в президентскую, и в парламентскую модели. В России под псевдонимами “президентский” и “парламентский типы правления” прячутся два различных типа общества. Точнее: две властных схемы, корреспондирующие тому или иному варианту социума. “Президентский” - традиционно Властецентричному, “парламентский” - возможному (в обозримом будущем - основания для этого **сегодня** есть; но страстно желаемого издавна) полисубъектному, антропоцентричному, гражданскому обществу. (Конечно, это не означает принципиальной невозможности для русского полисубъектного общества избрать себе президентскую форму правления; я лишь подчеркиваю **историческую** связность в России двух властных моделей с двумя вариантами социального развития.)

Вот что такое по сути проект Сперанского и проект Муравьева. При этом я не хочу сказать, что конституционный план Сперанского “отвергает” гражданское общество: вовсе нет. Более того, сам Михаил Михайлович был крупным теоретиком и безусловным сторонником **этого** типа социума. Но его конституционный план - так исторически сложилось - как-то очень органично

“вписался” во Властецентричность и стал даже ее правовым оформлением. Хотя сам план этим не исчерпывается. Это русская жизнь **так** приспособила к себе и под себя идеи Сперанского.

Конечно, “президентская” республика (или ранее русская монархия) есть юридическая форма отцовской власти и отражение гетерономистской (пользуясь терминологией Канта, “гетерономия” - подчинение извне приходящим нормам) формы сознания. “Парламентская” республика (или ранее лозунг “ответственного министерства” в условиях сохранения и - одновременно - ограничения монархии) **должна** соответствовать гражданскому обществу (обществу “совершеннолетних”, не нуждающихся в патерналистской власти, власти отца - опекуна) и автономистской (“самопорождающей” нормы - также по Канту) форме сознания.

И еще немного об эпохе 1826-1839 годов. В начале тридцатых приходит граф Сергей Семенович Уваров с триадой “Православие. Самодержавие. Народность”. По заказу императора рождается первая официальная идеология, первая государственная идеология. Что в “официальной народности” было совершенно внове русскому уму той эпохи? Негативное отношение к Западу. Более чем вековой период механистического подражательства и заимствований закончился. Россия, по крайней мере, отчасти, возвращается к традиционному для нее восприятию Запада - отрицательному, критическому. А в русском сознании прочно утверждается дихотомия: “мы - они”, “Россия” - “Европа”.

Вообще-то враждебное отношение к Европе не Бог весть какое новшество. Оно красной нитью проходит через историю последних столетий допетровской Руси. Но **это**, уваровское, антизападничество обретает иные черты. Отныне процесс **самоопределения** России, русского и русских будет обязательно включать в себя и некое представление о Европе - как правило, негативное, причем даже у западников (но это особая тема), и сопоставление себя с Европой, и заимствования у нее, и выработку оружия для борьбы с этой “гниющей блудницей” и одновременно “страной святых чудес”.

Но уваровская “система” - это и русский ответ Французской революции. Каждому элементу их триады **со-ответствовал** элемент **нашей** триады. “Православие. Самодержавие. Народность” versus “Свобода. Равенство. Братство”. А еще Уваров учил: самодержавие не есть только и просто историческая форма русской власти. Это - Константа нашей истории; это - вечная Русская Власть. Другой не было и не будет. То же можно сказать о Православии. Впервые прозвучало: русский=православный; если не православный, то не русский. В “народности” было заложено и антизападничество, и редукция высоких и сложных форм культуры к “элементарным”, “простонародным”.

Приходится признать: Уварову удалось редкостное. В трех словах передать, выразить важнейшие, конститутивные стороны русской психеи. Эта триада наряду с “Москвой - Третьим Римом” и коммунизмом принадлежит к важнейшим идеологиям русской истории. Но третьеримская и коммунистиче-

ская суть универсалистские, не русские по происхождению, по истокам. Они усвоены и переработаны под себя русскими, но не порождены ими. Это, в конечном счете, универсалистские схемы, в контекст которых **вписывается** Россия. Уваров же говорит **только** о России. Учительный старец Филофей и Ленин создают так сказать **про-русские** схемы, про-Русь-Россию в рамках мирового процесса. Уваровское же не про-русское, но русское. Единственно русская формула самоопределения России. Это единственное партикуляристское русское уравнение: Россия = Православие + Самодержавие + Народность.

* * *

Невероятную с точки зрения классического либерализма модель политического обустройства России предложил один из классиков отечественного либерализма К.Д.Кавелин. Следует подчеркнуть: этот мыслитель действительно был по своим убеждениям либералом, но – либералом типически русским. То есть с большой склонностью к социализму (Чичерин и Милюков здесь скорее исключения), с подозрением (вплоть до отрицания) к частной собственности, с отказом от разделения властей, конституции и т.д. Однако здесь не место развивать эту тему; Кавелин – в контексте данной работы – интересует нас как предшественник русской политической науки, как важное действующее лицо русской предполитологии.

Каким же видит он тот строй жизни, который органичен и поэтому единственно возможен для России? «Позвольте мне… напомнить вам одно очень умное слово Ю.Ф.Самарина. Он где-то сказал: “В идеале русском представляется самодержавная власть, вдохновляемая и направляемая народным мнением”. Мне кажется, что это вполне верно. Тут выражено органическое единство власти и народа, а так как народ, без сомнения, по самому существу своему самодержавен, то единая с ним власть eo ipso (тем самым. – *Ю.П.*) должна быть самодержавной». Это, так сказать, общая формула. Но имеется и расшифровка того, что есть «самодержавный народ» и как реально воплощается «органическое единство власти и народа» (кстати заметим, политическую формулу западник Кавелин практически заимствует у славянофила Самарина; вот вам и раскол русской мысли на западничество и славянофильство! Вот вам русское либеральное западничество!).

Сначала о «самодержавном народе». Это такой народ, который «убережен судьбою от принципов римских (т.е. в первую очередь от института частной собственности; вообще от правовых принципов. – Ю.П.), уже и теперь не знает сословных разделений»; народ – «как нельзя более веротерпимый и стремящийся к осуществлению своего исторического идеала не в грубой конституционной борьбе большинства с меньшинством, но в общинном единогласии под эгидой самодержавной власти». Причем Кавелин уверен, что «семидесятимиллионный крестьянский мир не пойдет ни за дворянством, ни за буржуазией».

Далее: о том, в какой властной форме осуществится «органическое единство» самодержавия и народа-крестьянина. «Царь есть единственный и самый верный оплот крестьянства против аристократических или мещанских (читай: буржуазных. – *Ю.П.*) конституций; он и в будущем лучшая гарантия против возникновения всяких привилегированных правящих классов. И нет сомнения, что всею массой своей, дружно и уверенно Россия может идти только за самодержавным, т.е. свободным (!!! – *Ю.П.*) царем, не зависящим ни от бояр, ни от плутократии. Сама история заставляет нас создать новый, небывалый своеобразный политический строй, для которого не подыщешь другого названия, как – **самодержавная республика»**.

Этот «небывалый» политический строй – самодержавная республика (!!!) – и должен будет провести **социалистические** преобразования в России (как бы хотелось, чтобы этот текст увидели современные отечественные либералы; в наивности своей они и не подозревают, что русский либерализм родился как социал-либерализм и одно из важнейших измерений – социалистическое; кстати, и западный либерализм вот уже несколько десятилетий во многом социал-либерализм; могу напомнить известные слова классика европейского либерализма XX в. Ральфа Дарендорфа: в своих лучших проявлениях наше столетие было социал-демократическим и мы – либералы – тоже социал-демократы). В общем же Кавелину видится такая страна: «Я начинаю с крестьянской общины, вполне автономной во всех делах, до ее одной касающихся; затем союзы общин уездные и губернские или областные со своими выборными представительствами: а целое завершится общим земским собором под председательством самодержавного, наследственного царя. Для того наследственного, чтобы не было борьбы партий и смуты при его избрании, для того самодержавного, чтобы он мог быть всегда царем **всех**, а не того случайного большинства, благодаря которому он бы царствовал».

Таково политическое кредо Кавелина. Еще раз подчеркнем: в нем нет места традиционным либеральным идеям и ценностям. Напротив, всему этому объявляется война не на жизнь, а на смерть. Кстати, для Кавелина характерно онтологическое неприятие интеллигенции («Если верховная власть и действует иногда как бы в согласии с интеллигенцией, так это с ее стороны только временная ошибка, со стороны интеллигенции – это злой расчет»). Единственные же позитивы его **либеральной** программы, как мы видим, – социалистически-общинный уклад, пронизывающий Русь по всей социальной горизонтали, и самодержавие – организующий принцип властной вертикали. При этом, повторим, социалистически-общинный народ «самодержавен», а самодержавие – «народно». И эти предикаты не случайны. Здесь устанавливается **внутренняя, сущностная** (а не внешняя, формальная, юридическая) связь царя с народом и народа с царем. Это даже не связь в привычном смысле этого слова, а некая диффузия друг в друга. Это не мужское и женское начала, но мужско-женское или женско-мужское. Это – **социальный андрогин**. Для понимания такого

организма не подходит веберианская социология с ее типами господства и рациональности. Перед нами – скажем это с некоторой иронией – воплощенное **всеединство**.

Поразительным образом – но об этом в скобках, кратко, мимоходом – совершенно неожиданно **эти** идеи Кавелина оказались близкими, родственными идеям другого русского гения – Константина Леонтьева. Внешне это полностью чуждые друг другу люди. Трудно представить себе мыслителей более несхожих. Общее у них только имя… И тем не менее оба (эти «полюса»!) – в конечном счете – думали об одном. Лидер русского либерализма и лидер русской (жесткой, «без страха и упрека») реакции думали об одном и, определим это герценовским словом, «**одинако»**. Это одно: как самодержавный тип власти сохранить и соединить с общинно-социалистическим народом, вообще с социализмом (да и убрать с дороги то, что мешает этому). Безусловно, у каждого были свои побудительные мотивы, резоны, целеполагания, характеры и темпераменты. Для нас же – сейчас – важно то общее, что их связывало, поверх, казалось бы, непреодолимых барьеров, и то, что важно для формирования русской науки о политике.

За полтора года до смерти (умер осенью 1891 г.) бедный, больной, несчастный, ослепительный и великий Константин Леонтьев, не очень-то и веря, но с последней (а на что еще? – могу подтвердить я более чем через сто лет) надеждой, напишет: «Иногда я думаю (не говорю, мечтаю, потому что мне, вкусам моим, это **чуждо**, а **невольно** думаю, объективно и беспристрастно предчувствую), что какой-нибудь русский царь – быть может и недалекого будущего, – станет во главе социалистического движения (как св. Константин стал во главе религиозного…) и **организует** его так, как Константин способствовал организации христианства, вступивши первый на путь Вселенских Соборов».

А еще раньше в по-ницшевски гениальном «Среднем европейце» (чего только стоит название (полное) – «Средний европеец, как идеал и орудие всемирного разрушения»!) он желал России «заразиться… несокрушимой в духе своем китайской государственностью и могучим мистическим настроением Индии». Затем соединить их в нечто цельное и «подчинить» им европейским социализм». И все, честно говоря, исполнилось. Не беда, что вместо православного царя явился Председатель Совнаркома («Председатель Совнаркома, Наркомпросса, Мининдела!»). Не беда, что в «Третьем Риме» прошли не Вселенские соборы, а конгрессы Коминтерна. И европейский социализм мы подчинили себе. И китайским несокрушимым духом заразились: «Сталин и Мао слушают нас», «Русский, китаец – братья навек», «Эта местность мне знакома, как окраина Китая». И могучее мистическое настроение Индии не минуло нас. Иностранный отдел ОГПУ через художника и мыслителя Рериха, через эмиссаров Коминтерна соединил советский социализм с этим древним духовным источником. **По сути** исполнилось все. Все, о чем мечтал Константин Леонтьев.

Впрочем, как и Константин Кавелин. Безусловно, властный строй СССР можно квалифицировать как «самодержавную республику». Безусловно, система советов («союзы общин уездные, губернские или областные со своими выборными представительствами» – внизу и «общий земский собор» – пленум ЦК плюс Верховный Совет – во главе) была народна, а сам советский народ – самодержавен. То есть без всяких там «римских принципов» социалистичен. Вот только власть генсека не была наследственной. Этот-то «пустячок» и пустил под откос «наш паровоз», который «летит вперед» (конечно, не одно лишь это…).

Но никогда еще в русской истории власть не была столь народной, а народ – столь властен. Над формулой такого всеединства, такой близости (а ведь как развел их Петр I) бились лучшие умы XIX столетия. Ленин и большевики оказались возможными именно в **этой** атмосфере. И ленинский марксизм в этом не противоречит кавелинско-леонтьевской (на самом-то деле соавторов была тьма-тьмущая, многие поработали…) формуле. Он и укладывается в нее, и модернизирует, и адаптирует, и развивает.

* * *

Очень важный шаг в развитии русской политической мысли был сделан критическими, свободомыслящими марксистами-ревизионистами. После первой революции они составят ядро сборника «Вехи» и прославят себя в качестве виднейших мыслителей-идеалистов, после второй революции окажутся в эмиграции и мир узнает о существовании великой русской религиозной философии. Но в период 1890–1906 гг. эти молодые люди – П.Б.Струве, Н.А.Бердяев, С.Н.Булгаков, А.И.Изгоев, С.Л.Франк, Б.А.Кистяковский – были видными марксистами, участвовали в социал-демократическом движении. Правда, их марксизм был крайне своеобычным; такими же стали и интеллектуальные плоды **этого** марксизма. Скажем прямо: ошеломительно неожиданными и имеющими самые серьезные последствия.

Итак, что же за новый государственный проект был выдвинут в начале века «странными» отечественными марксистами? Обратимся к мнению А.С.Изгоева, проницательного политического мыслителя и либерального общественного деятеля. «Русский марксизм (т.е. ревизионизм. – *Ю.П.*), – пишет он, – был несомненно **отцом русского демократического конституционализма** (выделено мной. – *Ю.П.*). Внешним образом это выразилось в том, что значительная часть марксистов отдала свои силы теоретической и практической пропаганде конституционных идей в России. Внутренне это сказалось тем, что **только марксизму удалось теоретически обосновать необходимость для России конституционного строя** (выделено мной. – *Ю.П.*), и это обоснование было так блестяще, так оправдывалось событиями жизни, что очень скоро от старых народнических анти-конституционных иллюзий не осталось и следа. Эти иллюзии потом возродились – такова ирония судьбы – в лагере “твердокаменных” социал-демократов из интеллигенции. Марксисты доказали, что

конституции требуется ход экономического развития, что **переход к правовому строю от феодально-самодержавного обусловливается переходом от натурального, преимущественно земледельческого, быта к современному меновому индустриальному денежному хозяйству** (выделено мной. – *Ю.П.*). Жизнь блестяще оправдала их теорию».

Но одно дело – теоретическое обоснование – пусть и блестящее – необходимости перехода к конституционному строю, демократическому правовому государству, а другое – практическое осуществление этих идей. Где тот исторический субъект, который сможет взяться и решить эту задачу? Поэтому-то «неортодоксальные марксисты не делали себе кумира из пролетариата, а добросовестно искали те социальные силы, которые способны были… перевести Россию в разряд правовых государств… В этих поисках неортодоксальные марксисты и пришли к интеллигенции». Дворянство было отвергнуто как разрушающийся и реакционный класс, буржуазия как еще слабое, малоразвитое и малокультурное сословие, к тому же никогда и нигде непосредственно, прямо не управляющее государством. И получалось, что «силой для конституционной реформы», «опорой конституционного строя» могут быть «только интеллигенция, лица свободных профессий, педагоги, так называемый “третий элемент”, земский и городской, всякого рода технические работники, близко стоящие к населению…».

Таким образом, необходимый исторический субъект был найден. Однако интеллигенция, по убеждению Изгоева, была тоже не совсем готова к великой роли. 1905 год убедительно показал это. Следовательно, интеллигенции предстояло «переродиться и возродиться». «Из антигосударственной, антипатриотической – интеллигенция должна стать творческой, созидательно-государственной, по своим идеям, силой, не теряя в то же время своего духа, не сквернясь холопством, в котором морально и умственно погибло наше нынешнее служебное сословие. Из антирелигиозной, фантастически атеистичной – интеллигенция должна превратиться в группу людей действительно культурных. Она должна научиться ценить силу и значение для жизни подлинных религиозных идей, разделяемых сотнями миллионов, но в то же время не унижаться до лицемерного ханжества, убивающего человеческий дух. Из духовно-высокомерной и нетерпимой она должна сделаться истинно гуманной, отвергающей всякий террор, как физический, так и моральный. Из замкнутой в себе узкой группы теоретиков-фантазеров интеллигенция должна превратиться в широкое, открытое национальное общество умственно развитых людей, смотрящих на жизнь открытыми глазами…».

Понятно, что эта программа-максимум для интеллигенции звучала как-то нереалистично, уж слишком многое в себе должна была она изменить. Но Изгоев знал, о чем говорил и «что ныне лежит на весах». «Скажут, что поставленная задача не разрешима, что она утопична. На это могу дать только один ответ: разрешение его необходимо. Если не удастся создать в России государственную

интеллигенцию сознательными усилиями, она в ней народится как результат целого ряда катастроф, если только за это время не погибнет и не расчленится само государство. Пока мы живы, наша задача предупреждать эти катастрофы и готовить людей, способных к творческой работе».

В сущности, на эту тему шесть бывших ревизионистов и «примкнувший к ним» М.О.Гершензон и написали «Вехи». А тот скандал, который разразился вокруг «отважной семерки» («клевета», «пасквиль», «ренегатство»; да ленинская злоба, да милюковская тупость), лишь свидетельствовал об оправданности их опасений. Не понял «третий элемент», либерал-социал-демократ, что «резкость и сконцентрированность… нападок на интеллигенцию тем и вызвана, что они (авторы "Вех". – *Ю.П.*) слишком ясно видят огромную роль, предстоящую русской интеллигенции, и сознают, как много надо сделать, чтобы она стала достойной этой роли…».

Но в чем все-таки принципиальная новизна государственной идеи, разработанной ревизионистами? И почему ревизионизм готовил русскую интеллигенцию к восприятию государственной идеи?

Выше уже говорилось о природе той государственности, которая возникла у нас в результате преобразований Петра I. Так вот к концу XIX столетия творческая потенция **этого** властного организма начинает затухать. Нарушается и равновесие между ее «консервативной» и «прогрессивной» компонентами. Этот организм постепенно перестает соответствовать тому типу социальности, который формируется в России в ходе «великих реформ». Ослабевает и витальность основной привластной силы – либерально-консервативной просвещенной бюрократии, пережившей свой звездный час в эпоху Александра II. На повестке дня встает вопрос о необходимости выработки новой властной формулы, новой властной идеи для России. Необходимыми условиями для решения этой задачи были трезвый анализ природы петровского самодержавия, отказ от утопических проектов его «подмораживания» или полной замены чем-то совершенно иным, из него как бы не вырастающим, нахождение той социальной силы, того исторического субъекта, который мог взяться за реализацию этой новой идеи.

Эта проблема и была решена группой молодых ревизионистов в период 1890–1905 гг. России была предложена **государственная** формула – демократическое, конституционное, правовое **государство**. Эта формула соответствовала тому типу социальной, экономической, политико-правовой, социопсихологической эволюции, которую переживала страна в конце прошлого – начале нынешнего столетий. Был найден и исторический преемник просвещенной бюрократии – интеллигенция. Но интеллигенции еще предстояло возвыситься до уровня стоявших перед ней грандиозных задач. Ей предстоял труд внутреннего «перерождения» и тяжелейшая работа по организации всех творческих сил русского общества – нарождающейся в городе буржуазии, поднимающегося в деревне самостоятельного хозяина, «остатков» (впрочем, не таких уж и малых)

просвещенной бюрократии. Позднее к этим силам мог присоединиться и рабочий класс, окультуренный и ведомый динамичной и конструктивной социал-демократией. Так складывался исторический блок, которому было вполне по плечу строительство в России общества «совершеннолетних».

И еще об одном очень важном элементе русской государственной идеи. Предложенная формула имела не только демократическое, конституционное, правовое измерения, но и – **социальное**. Эта тематика была блестяще разработана Б.А.Кистяковским. Он полагал, что правовое государство со временем станет «социалистическим правовым государством». По его мнению, «правовой строй нельзя противопоставлять социалистическому строю. Напротив, более углубленное понимание обоих приводит к выводу, что они тесно друг с другом связаны, и социалистический строй есть только более последовательно проведенный правовой строй. С другой стороны, осуществление социалистического строя возможно только тогда, когда все его учреждения получат вполне правовую формулировку». Термина «социалистическое правовое государство» не должен отпугивать современного читателя. Это понятие принадлежит своей эпохе. На языке сегодняшнего дня оно звучит так – «социальное правовое государство». Его мы можем обнаружить, например, в Конституции ФРГ. А смысл заключается в том, что демократические принципы распространяются не только на политико-правовую сферу жизнедеятельности общества, но и на социально-экономическую. Подразумевается необходимость дополнения демократии политической демократией социальной и экономической. Право же выступает основным инструментом реализации демократических принципов.

Следует сказать, что впервые эти идеи появляются (почти одновременно) у классика немецкого либерализма Фр. Наумана, с чьим именем связано зарождение социального либерализма, у теоретиков германской социал-демократии начала XX в. в учении об этическом социализме и у русских ревизионистов. Кистяковский же обосновывал необходимость соединения принципов социализма и правового государства также и с точки зрения хозяйственной эффективности. Для капитализма его времени были характерны кризисы и анархия производства. Покончить с ними, считал он, можно лишь с помощью социалистических механизмов, которые упорядочат процесс производства и сделают более справедливым механизм распределения материальных благ.

Но, повторяю, не надо «пугаться» слова «социализм». У ревизионистов он означает наиболее справедливый и высший тип социальной политики (кстати, сам Кистяковский впоследствии отказался от термина «социалистический строй» в пользу термина «социально-справедливый строй»).

Так русская политическая мысль в лице марксистского ревизионизма сделала принципиально новый выбор. Говоря языком Канта, – выбор в пользу **автономии**, автономистского типа сознания, выбор в пользу правового государства. И хотя идея Rechtsstaat не была внове русскому сознанию (Сперанский, Муравьев, Чичерин, Соловьев и др.), именно в рамках ревизионистского

марксизма она получила **практическое** обоснование. То есть доказательство возможности построения у нас, на Руси, **такого** типа власти. Великая заслуга этих мыслителей состоит в том, что им удалось – в высшей степени убедительно – связать **желательность** правового государства с потребностями и логикой социально-экономического развития России.

* * *

Как известно, события 1905 г. привели к существенному изменению государственного строя России. И вместе с тем они стимулировали разработку новых подходов к теме "государство". Так, к примеру, в марте 1908 г. П.Б.Струве напишет: «…Русская революция научила меня живо ощущать и понимать что такое **государство»**. Действительно, сразу же после ее затухания он приступает к написанию «Книги размышлений о государстве и революции». И хотя она оказалась незавершенной, из этих набросков вырастает замысел «Вех». Некоторые фрагменты автор публикует самостоятельно, в виде отдельных статей. Их появление встречено обществом бурей непонимания, несогласия, негодования. Особый шум вызывают две работы – «Великая Россия» и «Отрывки о государстве».

Сначала (в январе 1908 г.) появляется «Великая Россия». В ней Петр Бернгардович формулирует несколько **принципиальных** и **неожиданных** (для русского общества) положений. Первое. «Можно как угодно разлагать государство на атомы и собирать его из атомов, можно объявить его "отношением" или системой "отношений". Это не уничтожает того факта, что психологически всякое сложившееся государство есть как бы некая личность, у которой есть свой верховный закон бытия». Второе. Этот закон гласит следующее: «Всякое здоровое и сильное, т.е. не только юридически "самодержавное" или "суверенное", но и фактически самим собой держащееся государство желает быть могущественным. А быть могущественным значит обладать непременно "внешней" мощью». Третье. Не внешняя политика является продолжением и следствием внутренней, а наоборот. Внутренняя политика должна исходить и «подчиняться» императивам внешней. «Оселком и мерилом всей т.н. "внутренней" политики как правительства, так и партий должен служить ответ на вопрос: в какой мере эта политика содействует т.н. внешнему могуществу государства?». Четвертое. «…Государство есть "организм", который во имя **культуры** подчиняет народную **жизнь** началу **дисциплины**… Дисциплина, в свою очередь, есть основное условие государственной мощи». Пятое. «Дух государственной дисциплины был чужд русской революции». Но и русской реакции тоже. Шестое. «Как носители власти до сих пор смешивают у нас себя с государством – так большинство тех, кто боролся и борется с ними, смешивали и смешивают государство с носителями власти». То есть в России и реакционеры, и революционеры путают «государство» с конкретными физическими лицами, в **данный** момент отправляющими властные функции.

Заключает этот теоретический этюд следующий пассаж: «Государство должно быть революционно, когда и поскольку этого требует его могущество. Государство не может быть революционно, когда и поскольку это подрывает его могущество. Это «закон», который властвует одинаково и над династиями и над демократиями. Он низвергает монархов и правительства; и он же убивает революции. Понять это, значит понять государство в его истинном существе, заглянув ему в лицо, которое, как лик Петра Великого… “прекрасно” и “ужасно”».

Через несколько месяцев (в мае 1908 г.) публикуются «Отрывки о государстве», в которых Струве развивает тему: «Государство есть существо мистическое», – заявляет бывший социал-демократ и (de facto) бывший кадет. Мистичность же государства «обнаруживается в том, что индивид иногда только с покорностью, иногда же с радостью и даже с восторгом приносит себя в жертву могуществу этого отвлеченного существа. Ницше говорил о холоде государства. Наоборот, следует удивляться тому, как это далекое существо способно испускать из себя такое множество горячих, притягивающих лучей и так ими согревать и наполнять человеческую жизнь. В этом именно и состоит мистичность государства, что, далекое индивиду, оно заставляет жить в себе и собою. Говоря это, я имею в виду не те технические приспособления государства, как упорядоченного общежития, которые служат индивиду, а сверхиндивидуальную и сверхразумную сущность государства, которой индивид служит, ради и во имя которой он умирает. Мистичность заключается именно в этой полнейшей реальности сверхразумного».

Струве утверждает, что сверхразумная природа государства выражается и выражает себя в его стремлении к могуществу, «мощи во вне». С этим стремлением связано «империалистическое» измерение государства, государственный империализм – «забота о внешней мощи государства». Но оно обладает и другим измерением – «либеральным» («забота о справедливости во внутренних отношениях»). Таким образом, империализм и либерализм суть конститутивные элементы государственности вообще.

В «Отрывках о государстве» делается также важное наблюдение по поводу природы власти: «Жизнь государства состоит, между прочим, во властвовании одних над другими. Давно замечено, что власть и властвование устанавливают между людьми такую связь, которая нерациональна и сверхразумна, что власть есть своего рода очарование или гипноз».

Таким образом, по Струве, мистическим (сверхразумным, нерациональным) характером обладает не только государственное, но и властное. Однако и более того. Все то, что связано с государством и властью. А именно: нация, культура, язык. Или, иначе говоря, мистичен весь этот круг явлений: государство – власть – культура – нация – язык. В подтверждение этой своей мысли Струве с сочувствием цитирует Вильгельма Гумбольдта: «Мне всегда казалось, что тот способ, каким в языке буквы соединяются в слоги и слоги в слова, и каким эти

слова в речи спрягаются между собою, сообразно своей длине и своему тону, что этот способ определяет или указует умственные и в значительной мере моральные и политические судьбы нации». Для самого же Петра Бернгардовича мистичность государства лучше всего подтверждается историей Североамериканских штатов. «Идеи… могут создать государственность… Так, идея свободы, перенесенная пуританами в леса Северной Америки, создала там новую государственность».

Надо сказать, что в этих статьях 1908 г., написанных еще по горячим следам первой революции, представлен – разумеется, in nuce – тот подход к государству (к «государству» вообще, а не только русскому государству), который в окончательном виде будет сформирован на Западе в межвоенный (20-е–30-е годы) период. Таким образом, Струве в очередной (но не в последний!) раз оправдывает свою репутацию первопроходца. Что же касается русской мысли вообще, в целом, то этот интеллектуальный прорыв подтверждает мой тезис: в эти годы она становится **современной** (modern). Как, кстати, современной становилась и Россия…

Что же касается нового подхода к государству в межвоенный период, то прежде всего он связан с именем Карла Шмитта. «Бывают странные сближения». И это, наверное, тоже может вызвать некоторое удивление. Хотя, думаю, лишь в первый момент. Если вчитаться в тексты обоих авторов, очень быстро убеждаешься в «сродстве» их мысли. Но не по каким-то конкретным, практическим вопросам, а по существу. А «существо» это таково.

Современная западная мысль, тип сознания и наука (способ рационального понимания мира и человека) родились во многом как результат спора схоластов, спора двух школ – номиналистов и реалистов. Возобладала номиналистическая линия. Затем явились Декарт, Паскаль, Ньютон, Гоббс, другие; началось «расколдовывание» действительности. Пришло Просвещение с призывом к homo sapiens выходить из состояния несовершеннолетия и т.д. Что касается русской культуры и русской мысли, то их участие в этом интеллектуальном процессе в целом оказалось скромным. Более того, есть ощущение, что русский человек как будто и не знает о сути этого спора. То есть мы как бы люди «до спора номиналистов и реалистов». И еще более того, «наше все», наши гордость и совесть, к примеру, последний герой и титан отечественной мысли А.Ф.Лосев прямо заявлял: русская философия до и вне всех этих западных интеллектуальных революций. Она – до-логическая, до-рациональная, до-, до-, до-. В «Диалектике мифа» тем не менее А.Ф.Лосев говорит о необходимости проведения «чистки понятий» (кстати, в это же время развертываются партийные чистки). Это, безусловно, свидетельство того, что зловредные номиналисты проникли и в нашу обитель.

Но это – с одной стороны. С другой – в XX столетии в сфере естественных наук произошла революция. Эйнштейн, квантовая физика, Гейзенберг и т.д. – все это символы этой революции (читателю-гуманитарию содержание ее объяс-

нили в книге «Порядок из хаоса» Илья Пригожин и Изабелла Стенгерс). Науки же социальные и науки о человеке по-настоящему в революционную фазу вошли намного позже. Скажем, во второй половине века. Хотя, конечно, и Мартин Хайдеггер, и Карл Шмитт, и другие вовсю развивались в этом фарватере уже в 20-е годы, да и раньше.

Развивались куда? Революция в чем? Отвечая очень общо: поиск нового соотношения между номинализмом и реализмом. При сохранении номиналистического подхода определенная реабилитация реалистического. Или – релятивизация номинализма посредством «реализации». В науках политической и государствоведческой во главе авангарда шел Карл Шмитт.

В России же складывалась ситуация не просто неудачная, но, так сказать, дважды неудачная. «Проспали» эпоху номинализма и, понятно, оказались вне игры в ходе новой революции сознания. Однако не все. Петр Струве и его соратники по ревизионистскому марксизму оказались людьми вполне современными и открытыми этим **качественным** переменам.

Внешне воззрения Струве на государство представляют собой какую-то странную смесь социал-демократических, социал-реформистских, вполне позитивистских идей с «мистицизмом», апологией силы и т.п. Он одновременно либерал, социалист, консерватор, империалист, мистик и пр., пр., пр. Как же это понять? С помощью этих, таких, подобных определений понять невозможно. А вот в **ином**, **новом** контексте – вполне.

Струве утверждает первичность внешней политики по отношению ко внутренней. И казалось бы, ставит привычное нам понимание с ног на голову. Но для современного исследователя, прошедшего школу «мир-системного» анализа (И.Валлерстайн), это не кажется чем-то экстравагантным. Ибо, конечно, внутренняя политика всякого государства обусловлена жизнедеятельностью феномена «мир-система» (мир как система, мировая система). Просто Петр Бернгардович еще не имел адекватного научного языка и потому был вынужден новое выражать в старых терминах.

Или идея Струве о том, что государство покоится на двух китах, – «либерализме» и «империализме». В конце 20-х годов К.Шмитт в «Учении о конституции» убедительно покажет и докажет, что государство обладает двумя измерениями: либерально-правовым и властно-политическим. По сути он воспроизведет идею Струве (в целом, в общем, с некоторыми иными коннотациями).

Теперь о «мистике» государства и власти. В современной физике фундаментальным является понятие «энергия», в политической науке – понятие «власть». Причем сами политологи говорят об энергийности власти, об определенной схожести природ энергии и власти. Точно так же наука XX столетия подтверждает связь между строем языка того или иного народа и властно-политической организацией этого народа. Приведенная выше мысль В.Гумбольдта, столь понравившаяся Струве, была подхвачена и научно доказана в наши дни. Речь идет об известной гипотезе Сепира-Уорфа (гипотеза лингвистической

относительности). Смысл ее заключается в том, что структура социальной и политической жизни человеческого коллектива определяется типом языка. Им диктуется нормативное мышление и поведение (в том числе и государственно-политическое).

В **таком** контексте нет ничего странного, когда Струве говорит о мистике государства и власти. Нам лишь следует поместить его «мистику» в поле той науки, которая занята проблемами бессознательного, подсознания, обратимости и необратимости времени, порядка из хаоса, энтропии и т.д. Это мистика той же пробы, что звучит в словах К.Шмитта: «Сегодня каждый физик знает (раньше это было ясно лишь теоретикам познания высокого уровня), что наблюдаемый объект меняется в процессе наблюдения над ним». Мистика Струве сродни мистике К.Г.Юнга и квантовой физики. Скажем, известному уравнению Шрёдингера, которое «описывает не какой-то особый уровень реальности. В его основе лежит скорее предположение о существовании макроскопического мира, которому принадлежим мы сами». Мистическое государство-существо, государство-личность тоже своего рода феномен «макроскопического мира».

Квантовая механика покончила с «замкнутыми» физическими теориями позитивистского XIX в. Но и идеи Струве о мистике государства и власти, о первичности внешней политики, безусловно, ломают «замкнутые» концепции социального и политического, порожденные тем столетием.

С пониманием государства как особого «существа», особой «личности» связана и мысль Струве о том, что носители государственной власти не могут быть смешиваемы с самим государством. Это – нормальное номиналистическое положение, не вполне усвоенное русской культурой. Но для modern political science эта идея играет ключевую роль.

Следовательно, воззрения Струве на государство не только не «странны», но и совершенно со-временны. При этом, повторим, они обгоняли его эпоху, выдвигали русскую государствоведческую мысль на самые передовые позиции.

Но главное все-таки в другом. Для Петра Бернгардовича «государство» есть антитеза «революции». В **известном** смысле «Государство и революция» Струве (не важно, что он так и не закончил книгу с таким названием, – по существу большинство его работ об этом) подобна «Войне и миру» Толстого. «Война» для Льва Николаевича – это отрицание «мира» и «міра». В то же время она связана с ними неразрывно (по негативу).

У Струве социальное состояние «государство» прямо противоположно социальному состоянию “революция”. Напомню: «Государство есть “организм”, который во имя культуры подчиняет народную жизнь началу дисциплины». И еще: «Дух государственной дисциплины был чужд русской революции». Иными словами, государство является не просто состоянием прямо противоположным революции, но и путем, средством, способом ее обуздания и подчинения культуре и дисциплине. По-своему Струве здесь близок Гоббсу и всей великой европейской традиции, идущей от него. И – полярен Ленину, у которого

государство (коммунистическое) – воплощение революции, способ осуществления революции, результат революции и т.п. При этом ленинское государство предполагает – в ходе своей самореализации – отмирание и западного nation-state, и русского государства.

В эмиграции Струве продолжил свои исследования «государства» – и специфически-русского, и специфически-европейского. Он пишет работу «Никита Муравьев и Павел Пестель. "Российская" (имперская) и "русская" (национал-центристская) идеи в политических проектах декабристов» (Муравьев – теоретик «российской», Пестель – «русской»). Он подчеркивает: «В политическом развитии России мы видим два процесса, тесно между собой связанные и в то же время в известной мере и в известном смысле расходящиеся. С точки зрения историко-социологической, нет в образовании государств различия, быть может, более основного и решающего, чем различие между единым национально-сплоченным, национально-целостным государством и Империей, образуемой из объединения под какой-то единой верховной властью разнородных в национально-этническом смысле территорий. То, что делали и сделали московские цари, уже было **в одно и то же время и образованием национального государства и созданием Империи (**выделено мной. – *Ю.П.*)».

Итак, Струве фиксирует фундаментальное различие между двумя типами власти: «национально-сплоченное, национально-целостное государство» и Империя, под властными крыльями которой объединяются «разнородные в национально-этническом смысле территории». В России оба этих, противоположных, властных типа складывались одновременно, параллельно. «…При Петре, – продолжает мыслитель, – национальная консолидация вчерне… почти закончилась и начался процесс построения Империи. Имперский характер образования русского государства даже в московский период имел свое яркое словесное выражение в том, что слово "государство" прилагалось не только ко всему государственному целому, но и к отдельным его частям (например, к Новгороду Великому, к Казани) и после их окончательной инкорпорации в московское государство». И поясняет: «Самый яркий и законченный тип образования единого национального государства представляет в истории великих европейских народов создание французского государства. К этому типу приближается процесс образования московского государства, поскольку оно, это образование, держалось в пределах территорий, освоенных великорусским племенем, и состояло в присоединении к Москве двинских областей, Новгорода, Вятки, Пскова, Твери, Рязани. Тут чисто русские государства, и притом государства великорусские, объединились в некое единое политическое целое, с единым национальным составом. Тут не было еще Империи. На имперский путь Москва встала, когда она стала присоединять татарские государства». А также – («несмотря на племенное родство») Малороссию, существенную часть Польши, Грузию, Финляндию, Бессарабию и т.д.

Далее Струве говорит о специфике Российской Империи: «Различие между целостно-национальным государством и многоплеменной и многокультурной империей во всяком случае имеется налицо, при наличии известных реальных бытовых условий, какие бы юридические формы ни принимало государственное устройство данного государства. Империя **может быть**, но отнюдь не всегда является, федерацией в точном государственно-правовом смысле. По определению Н.М.Коркунова, «федерация есть соединение нескольких государств для совместного осуществления союзною властью общих им задач государственной жизни». Историческая Россия никогда не была федерацией в этом смысле, даже если считать, что в разные исторические моменты Малороссия, Финляндия, Царство Польское с коренным ядром государства вступали в отношения или находились в отношениях какой-то «унии».

Империя в том смысле, в каком я говорю сейчас о России, с момента присоединения Казанского царства и кончая установлением русского верховенства над Хивой и Бухарой в 1873 г., есть **понятие историко-социологическое**. Трудно и сейчас определить юридическую природу Британской Империи, но не может подлежать сомнению, что Великобритания уже давно с историко-социологической точки зрения представляла империю. Такой же империей уже со второй половины XVI в. являлось и Российское государство.

Рядом с процессом сложения огромной, многоплеменной и многокультурной Российской империи происходил и процесс скрепления и сплочения этой империи цементом преобладающей национальности, русской, давно уже переросшей племенные рамки, великорусского племени».

Скажем сразу: в этих рассуждениях Струве много архаичного. Нынешняя наука довольно далеко ушла от подобного понимания темы государства (правда, не наша наука, а западная…). Тем не менее попробуем увидеть, обнаружить в этой позиции, в этом способе осмысления то, что не только не устарело, но и является принципиально важным для дня сегодняшнего.

Струве связывает «государство» с «национальным». И это правильный ход. Ведь в political science термины «state» и «nation-state» практически синонимы. Правда, у Петра Бернгардовича основная и даже преимущественная коннотация «nation» – этнически-территориальная, у современных исследователей она – второстепенная, хотя и важная. У них «nation» в первую очередь – «общество», «гражданское общество», этнос, организованный в civil society, «полисубъектный социум». В принципе, если судить и по этой работе, и по всему творчеству в целом, Струве шел к такому пониманию и в значительной степени достиг его. Но не до конца.

Весь вопрос в том, почему не до конца. Не сумел, не смог или… Или что-то «субстанциальное» не пустило, остановило?

Уверен: именно «субстанциальное». Он, подобно ряду других русских мыслителей и ученых, далеко не случайно не усвоил себе на все сто процентов modern-науку. Струве был современником Леона Дюги, сформулировавшего

концепцию nation-state. Вне всякого сомнения, имя и идеи этого великого французского государствоведа и конституционалиста были ему известны; наверняка, Петр Бернагрдович читал его работы. Как, впрочем, многих иных западных классиков XX столетия.

Имя этому «субстанциальному» – Россия. «Русский материал» сопротивляется (сопромат) modern-науке. Русский гений всегда немного (больше – меньше) несовременен, архаичен, провинциален. (С западной точки зрения, с точки зрения Modernity.) И в этом **залог, непременное условие** адекватности русской психее, русской энтелехии. Нет, нет, это не очередная попытка «пославянофильствовать», не очередной опыт «самобытничества». Это лишь – констатация…

Конечно же, Струве не мог встать на позицию Леона Дюги. В России XVI–XVII столетий он обнаружил два по содержанию и смыслу противоположных друг другу процесса властеобразования. Nation-state возник в Европе в XVI–XVII–XVIII вв. Как результат, следствие, продукт разложения феодализма (в том числе и Священной Римской империи германских народов) и Великой капиталистической революции. Затем в XIX столетии некоторые «национальные государства» становятся колониальными империями. При этом они не только не перестают быть «nation-state», но и совершенствуются в этом. После отпадения колоний эти страны по-прежнему сохраняются как «национальные государства».

У нас в те же самые исторические эпохи каждый шаг власти в сторону «национально-целостного государства» был одновременно движением по направлению к империи, имперскому устройству. Струве говорит о двух процессах, «тесно между собой связанных и в то же время в известной мере и известном смысле расходящихся». На самом деле это был один процесс. Но чтобы понять генезис Русской Власти как один процесс, необходимо пользоваться совершенно определенной методологией исторического познания. Петр Бернгардович ее не имел и иметь не мог. Не приспели еще тогда сроки. Его величайшая заслуга состоит в том, что он указал на **принципиальное** отличие формирования Русской Власти от «nation-state».

* * *

Таковы, вкратце, некоторые наработки русской политической мысли, могущие пригодиться для встающей на ноги, поднимающейся русской политической науки. Конечно, многое – по причине нехватки места – осталось вне нашего внимания. Однако и приведенного, на мой взгляд, достаточно для того, чтобы отечественные политологи убедились: в России XIX – начале XX вв. было продумано и сказано немало полезного и для их сегодняшних профессиональных нужд.

ПАМЯТЬ РУССКОЙ ВЛАСТИ: ПРОБЛЕМЫ ХРАНЕНИЯ, ТРАНСЛЯЦИИ, АКТУАЛИЗАЦИИ

И.И. Глебова
ИНИОН РАН

В последние годы существенным образом изменилась тональность политических исследований, посвященных новой России. «Сегодня уже совершенно очевидно, …что политическое развитие посткоммунистических стран может идти по множеству разнонаправленных траекторий…», – пишет А.Ю.Мельвиль[1]. Вполне возможна «трансформация одной разновидности недемократического режима в другую, нередко завершающуюся консолидацией ‘новой автократии’»[2]. Похоже, что именно по этой траектории и движется современная Россия. Недостаточность объяснительного потенциала «парадигмы транзита» заставляет политологов обращаться к иным схемам, иным ценностно-концептуальным подходам. Широкое распространение получила, в частности, концепция предопределенности русской жизни ее прошлым[3]. Вероятно, мы подходим к завершению того этапа отечественной истории, когда общество пыталось самоопределиться и идентифицировать свою политическую систему по либерально-западному образцу. В превращенном виде возрождаются прежние страхи, предрассудки, иллюзии, усиливаются мифологизм и утопизм, вообще свойственные отечественной политической культуре.

[1] Мельвиль А.Ю. О траекториях посткоммунистических трансформаций // Полис. М., 2004. № 2 (79). С.64.

[2] Там же. С.71. Здесь хочется процитировать немецкого исследователя Герхарда Зимона. Еще в начале 90-х он отмечал: с развалом СССР у новых государств, возникших на его месте, появились шансы на демократию и рыночное хозяйство. Однако шансы – это еще не демократия и рыночное хозяйство, а только шансы (Simon G. Entstehung neuer Staaten auf dem Territorium der früheren Sowjetunion // Russland und Deutschland: Nachbarn in Europa. Baden-Baden, 1992. S.13-26).

[3] Вот несколько типичных суждений: вместо перехода к демократии в России происходит «реконфигурация с элементами прежнего режима и плюрализма» (White S. Russia’s New Politics: The Management of a Postcommunist Society. L., 2001. P.289); ограниченная, верхушечная демократия «органично вписалась в традиционно российский способ правления» (Пантин И.К. В чем же заключается выбор россиян? // Полис. М., 2003. № 6. С.158); «общество в полном смысле слова устремилось в прошлое» (Булдаков В. Системные кризисы в России: сравнительное исследование массовой психологии 1904–1921 и 1985–2002 годов // Acta Slavica Japonica. 2005. T. 22. P.117); «Путин усилил традиционализм, начав восстанавливать обвалившееся при Ельцине государство привычного русского типа»; «в ближайшее время нас, скорее всего, ожидает своего рода постсоветский брежневизм» (Шевцова Л. Как Россия не справилась с демократией: логика политического отката // Pro et Contra. 2004. Т.8. № 3. С.51, 52).

Одну из причин тому видят в прошлом, истории, накладывающей отпечаток на (и в определенном смысле предустанавливающей) настоящее. Действительно, любая политическая система испытывает влияние различных традиций, ценностей, образов мыслей, присущих каждой стране[4]. Наверное, в политической культуре присутствует некая субстанциальная подоснова. Поэтому она обладает «лишь ей присущим «генетическим кодом» и ее бытование во времени в значительной степени предопределено»[5]. Однако как происходит «восстание прошлого» в мире политики, социальной жизни? Действительно ли традиция, как отрефлексированные знания и опыт, транслируемые во времени, определяет собой русскую жизнь, сбивает ее с «правильного» течения? На мой взгляд, это сейчас один из наиболее острых и принципиальных вопросов, не имеющих однозначного ответа и требующих систематического исследования.

В этой работе прослеживается, как происходит трансляция власти в моменты подрыва оснований политической легитимности, угрожающего полным преобразованием условий доступа к власти. Кроме того, на примере партии власти выявляется, как накапливается и используется в актуальных политических практиках исторический опыт власти, пребывающей в состоянии кризиса легитимности. Все это вместе позволяет выявить специфику «памяти» власти, влияющую на характер политического наследования в России.

Роль политического опыта
в процессах трансляции власти в России

Важный аспект изучения темпорального бытования политии – характер трансляции верховной власти, интегрирующей и символически обосновывающей (оправдывающей) систему государственной власти вообще. «Каков бы ни был идеологический контекст, – пишет Т.Нобль, – правящая группа всегда озабочена, прежде всего, своим увековечиванием, удержанием собственных привилегий, и, что самое главное, своей продолженностью во власти»[6]. Если поместить тему «продолженности во власти» правящей группы во временно́й контекст, она выступает как составляющая сложной проблемы «продолженности» самой власти (ее трансляции и обеспечения ее легитимности). Преемственность власти есть условие не только стабильности элит, но и поддержания динамического равновесия политической системы в целом. Вследствие нарушений «продолженности» появляется напряженность, возникают угрозы кризисов легитимности, ведущих к колебаниям и изменениям оснований властного устройства[7].

[4] Aron R. Démocratie et totalitarisme. P., 1965. P.92.

[5] Цит. по: Пивоваров Ю.С. Политическая культура: Методологический очерк. М., 1996. С.34.

[6] Noble T. Social Theory and Social Change. N.Y., 2000. P.115.

[7] Здесь мы исходим из следующей теоретической посылки: один из источников социальных изменений (и связанной с ними дезорганизации) заключен в напряженности между организационными и

Эта проблема имеет особое значение для России с ее «властецентричной» политической культурой – и, тем не менее, она остается на периферии современных исследований[8]. Мы предлагаем для ее изучения подход, в фокусе которого находится символическая природа власти, символический аспект ее воспроизводства. В качестве аналитического материала привлечены символические системы оправдания господства, лежащие в основании легитимации и определяющие порядок трансляции русской власти. Они составляют конгломерат постоянно рекомбинирующихся смыслов, одновременно формирующих восприятие власти, отношение к ней граждан и формируемых ими[9]. С трансформацией легитимирующих (и способствующих властному воспроизводству) символических систем изменяются престиж власти, ее общественное восприятие.

Борьба за «продолженность во власти» предполагает (в том числе) апелляцию правящей группы к управляемым (актуализацию коммуникации «власть» – «народ»), завоевание их доверия, эксплуатацию веры в идеальную власть – а значит, использование символического ресурса. Известная гармония или, напротив, конфликт общества с властью во многом объясняются гармонией или конфликтом доминирующих систем значений–смыслов, определяющих публичный образ власти, со сбалансированным «мнением» социального большинства, налагающего вердикт соответствия или несоответствия власти обобщенным идеальным о ней представлениям (символическому универсуму «русская власть», со временем сложившемуся в обществе и достаточно консервативному[10]). Собственно, тестирование на «соответствие» – «несоответствие» есть своего рода «символический контроль» социума над властью. Совпадение или «рассогласованность» властных самоощущений и ее общественного восприятия свидетельствуют о том,

---

легитимизационными аспектами социального порядка (См. об этом: Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ… С.61-79).

[8] В работах, посвященных политической легитимности, не акцентируется вопрос трансляции власти в его связи с проблемой обеспечения преемственного движения политии во времени. Уточним: под политической легитимностью понимается «признание правомерности политического господства со стороны общества» (Hattich M. Grundbegriffe der Politikwissenschaft. Darmstadt, 1980. S.81).

[9] По мнению одного из самых известных теоретиков немецкой политической науки М.Хеттиха, распространенные в обществе представления о правомерности политического господства имеют решающее значение для стабильности политической системы; чем выше уровень согласия, отраженный в легитимирующей идее, тем стабильнее эта система. Данное поле исследования охватывается понятием «политический консенсус», посредством которого «осуществляется реальная, фактическая легитимация политического господства». Изучение этих представлений, в конечном счете, позволяет понять, «как легитимируется политическое господство и какое самопонимание политического союза проистекает отсюда» (Hattich M. Grundbegriffe …, S.28, 57).

[10] Так проявляется феномен, на который указывал Г.Зиммель: «Повсюду линия реальности скрыта под покровом социального обобщения» (Зиммель Г. Как возможно общество? // Зиммель Г. Избранное. М., 1996. Т. 2. С.516). «Социальные обобщения» (роли, о которых пишет Зиммель, а также общепринятые символы, «нормативные» образы) обладают тенденцией к авторитарности, т.е. в определенной степени диктуют членам того или иного сообщества стиль поведения, способ реакций на внешний мир, образ мышления. Или, если быть более точным, задают их параметры.

насколько сходятся определенное властью и отводимое ей обществом место в общесоциальном контексте.

Важное измерение проблемы трансляции власти – статус памяти, возможности ее актуализации для поддержания устойчивости властной системы. По точному наблюдению А.В.Дахина, «один из… индикаторов ослабления социально-исторической памяти системы власти – кризисное протекание процесса политического наследования. Когда структуры социально-исторической памяти находятся в активном состоянии, наследование власти протекает без кризисов. Если же кризисом оборачивается каждый акт политического наследования, то это свидетельствует о развитии склеротических явлений. Новая власть как бы «забывает», что было до нее, и ведет свой собственный отсчет политического времени… [Тогда] акт политического наследования влечет за собой «сброс» весомой части политической культуры и политического опыта»[11]. Недопущение властью перерывов в преемственности (кризисов наследования) за счет изменения (или сохранения) символических оснований легитимации и трансляции позволяет характеризовать ее как динамичное и хорошо адаптируемое к внешней среде образование. Изучение же символических значений, апелляция к которым позволяет стабилизировать власть, дает возможность понять (в герменевтическом смысле слова) не только власть, но и общество: ведь это пространство их взаимодействия[12].

Самодержавие – против «властесмуты»: характер воспроизводства

«Вопрос о закономерной постановке верховной власти» еще В.О.Ключевский называл «старым и коренным вопросом русского государственного порядка»[13]. Обращение к нему позволяет понять, как происходит самопорождение власти, на чем основываются ее претензии на легитимность, как обеспечивается властная стабильность и устойчивость в те моменты, когда легитимность подорвана. Он обостряется и становится болезненным в смутные времена, разрушающие властную преемственность и сам «властепорядок». Для русского самодержавия такими были 1598–1798 гг. Фактически на два столетия, с короткими перерывами, смута поглотила власть. Тогда практически все ее персонификаторы были одновременно самодержцами и самозванцами. В такой ситуации, угрожающей самому ее существованию,

[11] Дахин А.В. Система государственной власти в России: феноменологический транзит // Полис. 2006. № 3. С.32.

[12] Здесь обнаруживается связь двух основных измерений феномена политического: субъективных установок по отношению к власти и институтов как «системы правил политического поведения» (эти измерения понятия политического выделяются, например: Berg Schlosser D., Maier H., Stammen Th., Einführung in die Politikwissenschaft. München, 1974. S.40).

[13] Ключевский В.О. Русская история: Полный курс лекций в трех книгах. М., 1993. Кн. 3. С.135.

верховная власть прибегает к сложным, синтетическим моделям воспроизводства[14].

Избранная – и в этом смысле вре́менная – верховная власть в России с момента своего появления (в Смуте конца XVI – начала XVII вв.) базировалась на сложном сочетании противоречивых принципов – договорного, выборного, наследственного. Постепенно она сосредотачивалась на том, что позволяло вернуться к ее естественному состоянию – самодержавию, причем не формальному: стремилась не только называться таковой, но и на деле «государство свое править по своей воле»[15]. Системообразующим (не единственным, но главным, подчинявшим себе остальные) принципом «постановки» верховной власти являлась династическая преемственность[16]. При этом единственно правильным способом «отправления» верховной власти считалось – и ею самой, и народом – едино- и полновластие[17].

Путь, пройденный в XVII в., наша власть в сходных (не внешне – по существу) обстоятельствах каждый раз проходит заново. С ослаблением «родовой» легитимации (и с прерыванием «династической» преемственности), под давлением «боярства» (аристократического, «привластного» элемента) она обращается к демократическому способу утверждения. Однако использует его, чтобы вернуться к единственно органичному основанию трансляции: от самой себя, власти от власти, кратократическому. При этом ведет себя осторожно, проявляя гибкость и чрезвычайную адаптивность. Стремясь восстановиться во

[14] Вот как описывает их Ключевский: «Под действием политических понятий и потребностей, вызванных Смутой, которые не погасли и по ее прекращении, власть царя получила очень сложную и условную, сделочную конструкцию. Она была двойственна, даже двусмысленна и по своему происхождению, и по составу. Действительным ее источником было соборное избрание, но она выступала под покровом политической фикции наследственного преемства по родству. Она была связана негласным договором с высшим правительственным классом, который правил через Боярскую думу, но публично, перед народом, в официальных актах являлась самодержавной в …неясном, скорее, титулярном, чем юридическом смысле… Таким образом, власть нового царя составлялась из двух параллельных двусмыслиц: по происхождению она была наследственно-избирательной, по составу – ограниченно-самодержавной» (Там же. Кн. 2. С.195–196).

[15] Странная (с точки зрения обычной логики) «…постановка верховной власти не могла быть окончательной и прочной, – утверждает В.О.Ключевский, – она могла держаться только пока не улеглись противоречивые интересы и отношения, встревоженные и перепутанные Смутой… Постепенно верховная власть упрощалась, разнородные элементы в ее содержании ассимилировались, поглощались одни другими» (Там же. С.196).

[16] Показательно, что первого выборного царя Смутного времени – Бориса Годунова – старались пристроить к «племени» Калиты «всякими способами, юридическим вымыслом, генеалогической натяжкой, риторическим преувеличением». Родственная связь со старой династией делала «природных государей» из Романовых. «Недаром Авраамий Палицын зовет Михаила «избранным от Бога прежде его рождения», а дьяк И.Тимофеев в непрерывной цепи наследственных царей ставил Михаила прямо после Федора Ивановича, игнорируя и Годунова, и Шуйского, и всех самозванцев» (Там же. С.171, 182-183).

[17] Даже Василий Шуйский, «формально ограничивший свою власть, в официальных актах писался «самодержцем», как титуловались природные московские государи» (Там же. С.171). Второй Романов, Алексей Михайлович, принимал власть по двум «юридическим титулам» – по наследству без завещания и по соборному избранию, это завещание заменившему. При этом собор только подтверждал право наследования, а «закулисная сделка» с боярством, с которым царь жил в «большом ладу», не была возобновлена. Дальше – больше. «В то время как незаметно исчезали следы политических обязательств, под гнетом которых начала действовать новая династия, царь Алексей сделал попытку и Соборное избрание превратить в простой символический обряд» (Там же. С.197). Незадолго до смерти он торжественно объявил народу старшего царевича как наследника престола – этот акт и придал законный вид воцарению Федора Алексеевича (Там же.

всей полноте, она при необходимости отступает, возобновляя сложные конструкции собственного устройства[18].

Случайностью выглядело в XVIII–XIX вв. петровское нарушение «правильного» (если так можно назвать тот условный порядок, который установили первые Романовы – неустойчивый, достаточно случайный, вариативный) наследования российского престола. Реформатор «отменил оба порядка престолонаследия, действовавшие прежде (и завещание, и соборное избрание), заменив то и другое личным назначением, усмотрением царствующего государя»[19]. Закономерно, что Петр, демиург Нового порядка, пожелал сам определить наследника, способного распорядиться Россией, продолжить его дело. И не смог – вовсе не потому, что не успел. Второго Петра не создала природа; у творцов (как и разрушителей) такого масштаба просто не может быть сопоставимых преемников (участь сына «творца» – быть принесенным в жертву отцовским идее, делу). Не оказалось такового и у Ленина, демиурга иного порядка – его конец в этом смысле подобен петровскому. Вероятно, они сознавали невозможность для себя определить наследника; свидетельство тому – завещания Петра I и Владимира I. Оба фактически отвели все кандидатуры возможных наследников. Петр (внешне) ненамеренно, а Ленин явно с «умыслом» «стравил» их, обрек на борьбу (победить в которой должен был самый беспринципный и беспощадный). То есть оба «создателя», первоисточника русско-советской государственности, спровоцировали новый виток Смуты (во)власти.

После Петра престолом долго правил случай – точнее, его судьба решалась в «придворной смуте» (дворцовым переворотом, придворной интригой)[20]. Тогда императорская власть, временность, случайность которой была понятна всем (и привластным силам, знати, и народу), снова приобрела «очень сложную и условную, сделочную конструкцию». Она устроилась – ненамеренно, «случаем», не копируя «старый обычай» (тем более, что обычая как повторяемого, нерушимого, всем известного и охраняемого порядка, не

С.197-198).

[18] В конце XVII в., после смерти Федора Алексеевича, не оставившего прямого наследника, «явочный» способ передачи власти («в присутствии народа с его молчаливого согласия») не удался. Пришлось прибегнуть к «активному избранию», «но в упрощенной, точнее искаженной, форме» (Там же. С.198). Так был избран Петр I – «мимо слабоумного старшего Ивана», а затем (актом «вторичного, революционного выбора») – оба брата «учинились на престол царями». В.О.Ключевский называет все эти метаморфозы «случайным эпизодом в истории Московского государства». Он не мог знать, какое значение обретут эти случайности в будущем.

[19] Там же. С.102. В этом Петр, в общем-то, следовал за отцом, Алексеем Михайловичем. Однако в целом в петровской системе властный порядок определяла ничем и никем не ограниченная государственная воля, персонифицированная в воле государя. Демократический (равно как и аристократический) принцип во внимание не принимался, был вынесен за рамки властной системы.

[20] В.О.Ключевский считал удивительным, что сам преобразователь лишил верховную власть «правомерной постановки», пожертвовав своему «делу» и сыном, и «естественным порядком престолонаследия». «Престол был отдан на волю случая и стал его игрушкой», политическое следствие этого – «государство, замкнувшееся во дворце со случайными и быстро менявшимися хозяевами». Преемники и преемницы Петра – «случайности на русском престоле» (даже те из них, кого назначала на престол в силу петровского закона «предыдущая случайность») (Ключевский В.О. Указ. соч. Кн. 3. С.103, 170). Это придавало верховной власти значение самозванной.

сложилось) – подобно московскому самодержавию XVII века. Интересно, что правовому урегулированию верховной власти непосредственно предшествовала ее явная (непривычная даже для XVIII века) узурпация, прямой захват. Екатерина II – единственная абсолютная случайность на русском троне. Понятно, почему случайно (в том смысле, что отстранил преемника, определенного матерью) наследовавший ей Павел узаконил не носителя, а самое власть.

Павел I ограничил верховную власть изнутри, юридически установив «правильный» порядок ее трансляции. Она из личной воли превращалась в государственное учреждение, руководствовавшееся точным и постоянным законом. Правда, и это не оградило ее совершенно от случайностей. Тем не менее, восстановление династической преемственности способствовало изживанию во власти качеств временщика, самозванческого комплекса. Показательно, что во властном окружении «злых» временщиков XVIII века в XIX-м сменяют временщики «служилые». А.А.Аракчеев, М.Т.Лорис-Меликов, К.П.Победоносцев или Д.Ф.Трепов только казались самостоятельными, полновластными политическими фигурами (диктаторами, как их называли в обществе). В действительности, они были ограничены и ведóмы волей монарха. Их роль в самодержавной системе функциональна, хотя и чрезвычайно велика.

Новым испытанием для русской монархии стал переворот конца XIX – начала XX в., в ходе которого неизбежно менялась не только форма, но и сущность правления, характер верховной власти. Внедрение демократического принципа в управление поколебало ее основания, заставило с 1906 г. искать новые способы самоутверждения. Свою ограниченность власть пыталась преодолеть усилением «народно-сакрального» обоснования, подчеркивая в своем образе начала «потустороннее» и «народное». Тогда впервые всерьез обратились к идее «народной монархии»[21]. Проба, проводившаяся по сценарию новой византинизации власти, оказалась неудачной. Может быть, потому, что (внешне) выводила царскую власть за пределы современного ей мира, архаизировала ее. А еще из-за того, что требовала актуализации, интенсификации отношений власти и народа. Однако власть от Бога и от народа не могла самоосуществляться, соприкасаясь с этим народом. Реальная непосредственная связь между ними невозможна – это показало 9 января 1905 г. Их природа предполагает единственный вариант коммуникации – дистанционное управление и дистанционное подчинение. Действительное единение заменяет «прямой контакт» образов, воображаемых «народного самодержавия» и «самодержавного» народа. Эта воображаемая связь – основа идеологии «народной монархии». Тогда, в начале XX в., власть не располагала

[21] См.: Уортман Р. Николай II и популяризация его образа в 1913 г.: Новые способы репрезентации // «НЛО». 1999. № 38. В этом смысле точным представляется наблюдение Б.Парамонова: «Распутинщина была трагической неудачной попыткой русской монархии обрести национальный стиль. В этой попытке она и сама кончилась, и нацию отдала во власть враждебным силам». (Керенский А.Ф. Россия на историческом повороте: Мемуары. М., 1993. С.232).

технологиями, которые позволили бы ей представить эту связь – в информационно-символическом пространстве – реально существующей.

Кризис династической легитимности в тех условиях предрекал (хотя и не предрешал) близкий крах власти. Ответом на него стала «дворцовая смута», «замутившая» общество. Казалось, последнюю точку в ней поставил Николай II, удовлетворивший требования заговорщиков, использовавших массовое движение в Петрограде в качестве рычага давления на власть. Однако своим отречением последний император разрушил ту устойчивую правовую и политическую форму, в которую более чем за столетие отлилась верховная власть[22]. «Измена» правильному порядку воспроизводства власти стала концом самодержавия и началом всеобщей Смуты. Властная субстанция, отделившись от своего носителя, застыла в ожидании нового персонификатора, через которого она смогла бы выразиться. В лице Временного правительства Россия получила «фетиш», призрак власти, не отвечавший ее природе.

Пытаясь удержаться, Февральская революционная власть перепробовала все старые способы, технологии «установления», но не смогла преодолеть (в самоощущении и народном сознании) своей случайности, вре́менности, самозванчества. Став властью «захватом», «случаем» (поэтому источником и главным основанием ее легитимности была сама Революция), она перестала быть таковой в результате переворота. Его легкость обусловлена тем, что большевики только внешне, формально брали власть из рук Временного правительства. Ее там давно не было. Революционеры-«ленинцы» сделали «заявку» на овладение сутью, душой, субстанцией власти, «оформив» ее уже в гражданской войне.

Советская власть и проблема политического наследования

Как ни парадоксально, «народная власть» воскресила старые, открытые самодержавием, «сделочные» властные конструкции. Вся история советской системы может быть сведена к поиску путей «правильной» трансляции верховной власти. Власть постоянно пыталась примирить разные начала, в ней заложенные, (неожиданно для нее) пробуждавшиеся, восставшие. Действительным ее источником был захват (прямое насилие), но она выступала под покровом революционно-демократического принципа. Постоянно прибегала к выборам, прикрываясь всенародным одобрением и демонстрируя единство «властенародия»–«народовластия». В ней вечно боролись «самодержавие партии» и самодержавие лица, ее представлявшего, претензии «партийного боярства» на «коллективное руководство» и самодержавные инстинкты. Ограниченный (в смысле возможности удовлетворения народных интересов) характер ее отправления приходил в противоречие с потенциалом и публичным имиджем «власти массы» («властепопуляции»). Она была народно-

[22] См. об этом: Пивоваров Ю.С. Политическая культура пореформенной России. М., 1994. С.148–154.

партийной, ограниченно-самодержавной, наследственно-избирательной и сделочно-договорной.

Советскую власть в течение всей ее истории определяли эти противоречивые принципы. Их невозможно было окончательно примирить, ассимилировать – и тем самым упростить властную конструкцию. Это придавало власти неустойчивость, которую она преодолевала насилием (физическим или информационно-символическим), способствовало сохранению в ней элементов случайности, самозванчества. Поэтому тотальная и всепоглощающая Советская власть воспроизводила себя через «дворцовые смуты», а все ее персонификаторы были законными «монархами» и самозванцами «на троне» в одно и то же время.

Большевики сконструировали партийно-вождистскую и идеологическую преемственность власти: партии – от партии, Вождя (персонализированного воплощения) Партии – от Вождя Партии, Верховного жреца Учения – от Верховного жреца Учения. Власть осенял демократический принцип: «воля партии» символизировала «волю народа», партсъезды – соборы, их решения – соборные избрание и одобрение. Разделение партийной и советской демократии придавало этой конструкции еще бóльшую двусмысленность и условность, дробя демократическое начало, увеличивая значение партийно-демократической легитимации власти в ущерб народно(советско)-демократической[23].

Власть над партией–государством–народом передавалась в соответствии с политическим обычаем – по «наследству» и избранию партийной верхушкой («боярством»-номенклатурой из Президиума ЦК и Политбюро), заменявшему завещание. Этот порядок, определившийся при Сталине, стал признанным прецедентом, но так и не был узаконен. Не утвердился и «персонализированный» принцип трансляции Советской власти – по личному усмотрению «правящего государя». Источником власти в большевистском варианте могла быть только партия, коллективная воля (в определенном смысле партия заменяла династию как учреждение, институт). Правда, материализовалась она чрезвычайно узким кругом «партийных олигархов»[24], выделявших из своей среды одного - чаще всего, «не способнейшего, а

[23] Противоречивость можно было устранить только в случае совпадения партийной и общественной воли, реализации лозунга «народ и партия едины». Т.е. если бы народ и был партией, партия поглотила народ. Без этого сохранялась опасность растворения, поглощения партии народом в критические, кризисные моменты. Эту угрозу партийные «верхи» стремились нейтрализовать путем формализации и символизации демократического принципа и практик (любых выборов, представительных учреждений, органов самоуправления, общественных организаций).

[24] Это партия в партии, «внутренняя партия», если пользоваться терминологией Д.Оруэлла. Принцип ее организации схож с устройством современных «элит»: «Номенклатура состоит из взаимоподдерживающих групп, вступающих в союзы или конфликты. Ее можно сравнить с вассально-сюзеренной системой, типичной для феодального общества. Каждый номенклатурный работник имеет своих вассалов, в то же время являясь вассалом вышестоящего руководителя. Больше всего вассалов у генерального секретаря – у него нет сюзерена, но он не может не учитывать желаний своих вассалов» (Геллер М., Некрич А. Утопия у власти. М., 2000. С.617).

удобнейшего». И всегда этот один, побеждавший в кровавой внутрипартийной борьбе или «византийской» номенклатурной игре (формат схватки за власть со временем менялся), становился единственным – по соответствии историческому моменту, народным ожиданиям, властным потребностям. При том, что он был «сделан» человеческими руками, его как бы избирала, назначала для себя власть. Ее избранники в «партийной борьбе» и государственных трудах проявляли гениальный властный инстинкт.

Партийно-советский вождизм: «монархия трудящихся»

С момента утверждения во власти начинался процесс эволюции ее персонификатора из партийного лидера в Вождя, накопления, консолидации в его руках самодержавного потенциала[25]. Этого требовала логика русской власти, необходимость соответствовать взглядам на нее народа[26]. Лидер советского государства (как до- и послесоветского) не мог позволить себе сделать достоянием публики ограниченность и «партийность» (в том смысле, в каком «партийна» власть В.Шуйского) своей власти. Здесь всегда была органична идея и практика «народной монархии», а в условиях массового, «демократического» общества актуализировался социальный императив, выражавшийся в программе «надклассовой монархии, монархии трудящихся». Поэтому партийный вождь неизбежно обретал «качество» «народного монарха», олицетворявшего не только (и не столько) партию, но народ, державу. Это был способ обретения и подтверждения Советской властью статуса народной.

Установление «самодержавия» лица, временной «монархии» партийного Вождя (кстати, так оценивали его власть в самой партии – недаром Хрущев говорил о «царстве Сталина»[27]) требовало актуализации «внепартийных», «самодержавных» источников верховной власти, нейтрализации (символической и управленческой – партийно-бюрократическими средствами) сделки с «олигархами», превращения коллектива «руководителей страны» в управленцев, покорных воле первого лица. Избрание генсека партийной верхушкой обязательно подкреплялось актом публичного всенародного одобрения. Эксплуатируя демократический принцип, превращая (на время) «народную волю» в главный источник власти, новый партийный вождь преображался в народного монарха, непосредственно (помимо партии и государственных структур) связанного с народом, выражающего и

[25] Вот что пишут об этом М.Геллер и А.Некрич: «…как обычно после прихода к власти нового руководства – оно коллективное… В конце 70-х годов завершился (очередной – *И.Г.*) процесс перехода от «коллективного» к единоличному руководству… Карьера Брежнева, повторяющая в главных чертах карьеры его предшественников – Сталина и Хрущева, позволяет сделать вывод о невозможности для государства советского типа обойтись без Вождя» (Геллер М., Некрич А. Указ. соч. С.615, 666).

[26] Напомню, с XVII в. стало очевидным: «в выборном царе с ограниченной властью видели партийного государя, орудие боярской олигархии» (Цит. по: Ключевский В.О. Указ. соч. Кн. 2. С.194).

[27] Цит. по: Геллер М., Некрич А. Указ. соч. С.536.

представляющего общие (а не «узкосословные», «клановые», идеологические) интересы. Необходимостью обеспечения «лицу» (и только через его посредство – всей партии) широкой социальной поддержки были вызваны многие действия претендентов на власть и новых «царей»[28].

Теми же задачами определялась внутрипартийная политика по консолидации личной власти. Она предполагала избавление от действительных и потенциальных соперников в «верхах», изменение состава руководящих органов (устранение «чужих» и «замещение» их «своими»), что автоматически вело к «перебору людишек» на всех этажах партийно-государственной системы, ее перелицовке под новое первое лицо. Партийный вождь – «народный монарх» замыкал на себе все ветви власти, решение важнейших дипломатических и военных вопросов[29]. Поднявшись над любой другой властью в стране, будучи собственно властью в полном смысле слова, он выступал как социальный координатор и модератор. В этом – залог устойчивости власти (и стабилизации, упорядочивания общества) в русском варианте.

Положение Вождя обеспечивалось также за счет конструирования наследственной легитимности. Придание верховной власти характера наследственной, усиление кратократической легитимности (в том числе, созданием «культа» очередной «личности») символически выводило ее за формально-правовые рамки, снимало с нее всякие ограничения. Наследственная модель строилась на сложном сочетании (псевдо)династического и (псевдо)сакрального: наследование устанавливалось по линии «институциональной» (от партии – как раньше от династии), персональной (от Вождя) и трансцендентной (от веры–идеи – воплощения современной, «пострелигиозной» «псевдоцерковной», облаченной в научные формы, Истины).

---

[28] Вспомните заботу «о благе народа, о максимальном удовлетворении его материальных и культурных потребностей» первого послесталинского триумвирата (Г.М.Маленков, Л.П.Берия, В.М.Молотов) (См. об этом, например: Геллер М., Некрич А. Указ. соч. С.519–527). Осуждение сталинского культа и реабилитационный процесс, инициированные Хрущевым, служили (в том числе) созданию опоры верховной власти в народе – как противовеса ограничительным претензиям партийного «боярства» и гарантии против «дворцовой смуты». В хрущевские времена угроза заговора в высших партийно-бюрократических кругах была особенно велика. (Именно потому, что памятуя о сталинских диктатуре и терроре, партийное «боярство» жаждало спокойствия и гарантий – как когда-то беспартийное после грозненской опричнины.) В процессе десталинизации самой надежной опорой Хрущева служила интеллигенция. Потом другой реформатор, Горбачев пытался найти в ней поддержку и противовес партийно-консервативному давлению. По признанию А.Ципко, одним из мотивов перестройки для Горбачева и его окружения было «желание завоевать популярность в интеллигентской среде» (Завтра лучше, чем вчера?: за «круглым столом» журнала // Мир перемен. 2005. № 1. С.16). Вообще, к «народной воле» не только советская, но и царская власть подходили очень прагматично, по деловому: «говорить от имени всей земли было привычкой московских правительств… Челобитье «всяких чинов людей» сделалось стереотипной формулой, которой хотели оправдать всякое большое правительственное дело» (Цит. по: Ключевский В.О. Указ. соч. Кн. 2. С.245).

[29] Так, при Брежневе ключевые посты в партии его люди заняли к концу 70-х. В центральном аппарате – Политбюро и Секретариате ЦК – расположились члены «днепропетровской мафии»; посты на нижних ступенях системы отошли уже к их людям (См.: Геллер М., Некрич А. Указ. соч. С. 615, 666–667; Авторханов А. Сила и бессилие Брежнева: Политические этюды. Frankfurt a.M.: Possev, 1980. 2-е изд. С.33-36).

Новый Вождь становился главный наследником – продолжателем дела партии, «отвечающим» за (гарантирующим) торжество Учения, полученного «из рук» Учителя. Для («под») него моделировалась «правильная» очередность наследования. Это предполагало пересмотр земного порядка, обнаружение и разоблачение властных самозванцев[30]. Однако главным обоснованием очередной власти была апелляция к сакральному: ее источником служил родоначальник, демиург, от него (как бы) получал власть истинный вождь[31]. В результате она приобретала характер изначально-предопределенной, власти по природе, данной свыше, а значит, непогрешимой и неограниченной. «Мистическая передача символа власти» в позднесоветские (казалось бы, совершенно не мистические) времена совершилась внешне просто и обыденно[32].

Еще одна необходимая составляющая легитимации Вождя – придание власти народного характера через апелляцию к историческим корням, создание исторической преемственности. «История занимает в советской идеологии центральное место. Телеологичность идеологии делает историю фактором легитимности, – отмечают М.Геллер и А.Некрич. – История дает легитимность партии и вождям… «Марксистско-ленинская история» объявляется «научной правдой о прошлом»[33]. Партия присвоила себе право быть монопольным

[30] Показательно, что Хрущев после своего свержения практически сразу был переведен в разряд самозванцев, уподоблен Василию Шуйскому (См.: Кочетов В. Записи военных лет // Октябрь. 1965. № 5. С.97).

[31] Ленину принадлежит особая роль в советской политической культуре. «Точнее, у этой символической личности целый ряд ролей: пророк, герой, учитель, образец, первоисточник власти и др. Все последующие коммунистические вожди (Сталин, Хрущев, Брежнев) черпали свою легитимность именно в Ленине». (Пивоваров Ю.С. Политическая культура: Методологический очерк. М., 1996. С.51). «Каждый… очередной наследник начинает с того, что объявляет самого себя «Лениным сегодня» (Авторханов А. Указ. соч. С.63). Подобную роль выполнял Петр I в политической культуре империи.

[32] «2 марта 1973 года все советские газеты сообщили о том, что Брежнев начал очередную чистку в партии – обмен партийных документов, вручив 1 марта, в присутствии членов Политбюро и секретарей ЦК, партийный билет нового образца за № 00000001 Ленину Владимиру Ильичу. Билет № 2 получил Брежнев Леонид Ильич» (Геллер М., Некрич А. Указ. соч. С.668). То, что Брежнев был объявлен «ведущим и единственным теоретиком партии», – вполне естественно и закономерно. Партократия, по определению А.Авторханова, – «не только полицейский, но и идеократический режим. Вождь такого режима должен быть одновременно и вероучителем. Это его привилегия и прерогатива» ((Авторханов А. Указ. соч. С.36-38, 170). Немного позже, 21 апреля 1979 года, «по требованию трудящихся» Л.И.Брежневу была присвоена Ленинская премия по литературе: «Верховный Жрец Учения объявлен Хранителем Слова» (Геллер М., Некрич А. Указ. соч. С.668). И все это совсем не случайно и очень всерьез: и сам акт, который сложно объяснить рационально, и форма – приобщение к «высшей» власти первого лица сопровождалось «очищением», освобождением партии от накопившихся у нее «грехов». И, наконец, объявление монополии на слово, информацию, т.е. на «производство» «священных текстов» и определение апокрифов, «еретических писаний». Кстати, получив партбилет № 2, Брежнев вступил с Лениным в такие же отношения, как Екатерина II с Петром I. Помните надпись на знаменитом памятнике демиургу империи: «Петру I – Екатерина II». Вслед за гениальной (во властно-русском отношении) немкой и Брежнев мог сказать: Владимиру I – Леонид I. Истинной власти – истинная власть, преодолевшая и перечеркнувшая все смуты.

[33] Геллер М., Некрич А. Указ. соч. С.286, 289. Об этом писал и Э.Морен: «Партия присвоила Историческую истину. Это присвоение касается не только будущего, которое будет триумфом социализма, но и прошлого. Партия присвоила прошлое не только национальное (эпоху царизма), но философов просвещения, самого Маркса, в зависимости от текущих политический соображений история беспрерывно переписывается, над прошлым осуществляется постоянный полицейский контроль, сопровождаемый чистками и ликвидациями... Как говорит Оруэлл, «кто контролирует прошлое, тот контролирует будущее, кто контролирует настоящее, тот контролирует прошлое…» (Морен Э. О природе СССР: Тоталитарный комплекс и новая империя. М., 1995.

держателем исторической, т.е. народной, национальной истины (тем самым преобразовав революционный принцип легитимации – из него изымалось случайное, самозванческое начало). В связи с этим в середине 1930-х годов реабилитируется русский патриотизм, русский национализм.

Власть, воплощенная в партийном вожде, - узурпатор и интернационалист в прошлом, превратилась в подлинного наследника русской истории. Она «… выбирает из русского прошлого то, что нужно: героев, черты, характеры, врагов, которых следует ненавидеть, друзей, которых нужно любить». Сталин (и каждый из его наследников) «выдает народу его прошлое как подарок от себя лично, он выдает его по каплям: сегодня одно имя, завтра другое, послезавтра запрещенный ранее факт»[34]. «Воплощением прогрессивных сил истории становятся герои, вожди – князья и цари»[35]. Власть в разные моменты находила себе подходящих предшественников. По мере необходимости «… генеральный секретарь ЦК ВКП(б) назначал себя Петром, Александром Невским, потом – Иваном Грозным»[36]. Он же определял народное предназначение: «народ – согласно власти – «прогрессивен», когда он поддерживает царя»; даже народные выступления объявлялись реакционными, «если они мешали «прогрессивным действиям князя или царя». Впрочем, в советской истории народ, как правило, «поддерживает царя и выступает вместе с ним против феодалов-реакционеров». Так «схема ортодоксального марксизма о борьбе классов хитроумно увязывается со схемой ортодоксального национализма»[37], с государственными интересами. Это крайнее проявление традиционной для России политизации истории, «служебного», функционального характера прошлого, назначенного к эксплуатации политикой.

«Старение» советской власти /
Попытка демократического «омоложения»

Все эти политические, аппаратные, информационно-символические действия легитимировали власть. Со временем они обретали некую устойчивую конфигурацию, а в деле трансляции власти установился (хотя бы внешний) порядок. После смерти Брежнева «впервые в истории КПСС и советского государства сработал принцип преемственности власти»[38].

С.60).

[34] Геллер М., Некрич А. Указ. соч. С.289–290.

[35] Там же. С.290.

[36] Там же. С.291.

[37] Там же. С.290. «Партия/Государство содержит две субстанции в Одной, двойной миф – в Одном: в ней объединяются, взаимопроникая, две Религии – Коммунизма и России, – отмечал Э.Морен, – она несет в себе отныне две Истины – универсальную социалистическую и Истину этно-социо-центрическую – Советской Родины, в которой выражено глубинное единство идей Нации и Коммунизма» (Указ. соч. С.87).

[38] «Механизм перехода власти от умершего генерального секретаря к новому был отлажен и действовал, по-видимому, без особых сбоев… Не было разногласий в выборе пути, как то было после смерти Ленина, ни драматической борьбы внутри правящей верхушки с арестами, казнями, использованием вооруженной силы,

«Подковерная борьба» – пародия на «дворцовую смуту» – завершилась на следующий день после смерти Брежнева избранием Ю.В.Андропова по предложению его «соперника» (на него указал старый генсек) К.У.Черненко. И именно в тот момент, когда все, наконец, устоялось и упорядочилось, сложившаяся властная конструкция продемонстрировала свою нежизнеспособность, фактически рухнула.

Внешне это выглядело вполне понятно и даже естественно – как следствие старения партийных лидеров, стремившихся сохранить власть до своего биологического конца. Казалось, выход прост – «старики», «выбывавшее» поколение, должны пропустить к власти «молодых». Однако последующие события показали, что все было гораздо сложнее. Речь шла о биологическом старении системы, порожденной и породившей «стариков», начале какого-то нового цикла в жизни страны. Под влиянием времени, естественных причин формализовались все способы легитимации, основания устройства верховной власти, кроме одного – «закулисная сделка с боярством». Но и она имела, скорее, символический смысл. Дело «избрания» решалось в соответствии с «Табелью о рангах», выслугой лет, дававшей чин в партийной иерархии (это также чем-то напоминает очередной порядок наследования киевских времен). Так (в «очередь», определенную партийно-родовыми счетами) стали генсеками «безнадежные» (в смысле биологическом) Андропов и Черненко. Вкупе с Брежневым они дискредитировали возможности «внутрипартийного воспроизводства» верховной власти в глазах народа. Новое время требовало актуализации демократической легитимации.

К этому и прибег Горбачев. Недостаточность кратократической легитимации он попытался компенсировать демократической. От внутрипартийного «отбора» (подобного выбору с участием Боярской думы, Верховного тайного совета, Сената) Горбачев ушел к «Земскому собору». Апелляция к народу, президентский пост позволяли перейти от «долевой» (ограниченной Политбюро) к полной власти, сузить возможности «дворцовой

как это случилось вскоре после смерти Сталина, ни заговора, устранившего еще живого вождя – Хрущева («бескровный переворот» в октябре 1964 года)» (Геллер М., Некрич А. Указ. соч. С.709). Правда, некоторые странности в процедуре передачи верховной власти все же были. «Объявление о кончине Брежнева было удивительным образом задержано на 24 часа, а объявление о назначении Андропова было удивительным образом ускорено. Москва в этот момент была полностью блокирована войсками, как если бы надо было кого-то защищать или устрашать» (Цит. по: Морен Э. Указ. соч. С.183). Кстати, взгляд Э.Морена на проблему трансляции Советской власти таков: «Единственное, что в советском тоталитаризме не функционирует по четким правилам, это как раз наследование и преемственность высшей власти… При аппаратном коммунизме формальные выборные правила только комуфлируют кооптацию, и вопросы перехода власти регулируются посредством заговоров, сговоров, убийств» (Указ. соч. С.181-182). Этот взгляд столь же верен, сколь точна оценка А.Авторханова – при том, что они кажутся противоречащими друг другу: «Смена личностей, стоящих у власти в СССР, не приводит к смене коммунистического режима именно потому, что существование этого режима зависит не от одной личности, даже такой сильной, как Сталин, или от ряда выдающихся личностей, как при классической олигархии, а от беспрерывно функционирующей структурной системы и ее массовой базы (т.е. первичных ячеек власти). Здесь большевики достигли той степени быстроты и автоматизма безболезненной смены своих правителей, которая свойственна только абсолютным монархиям» (Авторханов А. Указ. соч. С.53).

смуты»[39]. Все это – на фоне демократизации общественной жизни; создание «нового самодержавия», соответствующего вызовам современности, требовало раскрепощения народа. Пересмотр оснований властной легитимации сопровождался «вызовом» партийного Демиурга-Спасителя; Ленин должен был обеспечить непогрешимость власти Вождя. Однако история не отпустила последнему генсеку достаточно времени для укрепления власти на новых основаниях, формирования иной, соответствующей современности, «сделочной» властной конструкции. Неопределенность положения верховной власти стала одной из причин распада всей системы.

Народно-самодержавный президент:
«выборная монархия» нового типа

Сам того не желая, Горбачев помог Ельцину – тот воспользовался его находками, как когда-то Екатерина II эксплуатировала «наследие» низверженного ею Петра III. Новации Горбачева, его разрыв с прошлым, развязали руки Ельцину, и он пошел еще дальше – к всенародному избранию. Выборные правила прихода к власти и ее преемственности – фундамент современной демократической власти, главное ее основание. Но не единственное. В 1990-е годы верховная (президентская) власть обрела какую-то новую неустойчивую, условную конструкцию. Особенный отпечаток накладывает на нее персональное начало: она очень зависима от лица, ее держащего и представляющего; он во многом определяет властный образ. В то же время она основывалась на «старых» (традиционных) началах.

Ельцинская власть балансировала между демократическим и самодержавным (лица – без партии) принципами. В эпоху расцвета «ельцинизма» «всемирное» («всей землей») избрание подкрепляло, обосновывало «самодержавные претензии» областного первого секретаря, не получившего СССР, но отхватившего «кусок поменьше» – Россию. Вынужденный исполнять вторые роли в партии, Ельцин подтвердил свою избранность (прежде всего, самому себе), развалив и партию, и советскую империю. Именно исполнение миссии разрушения, роли Анти-Творца (в ней когда-то выступал и Ленин) позволило этому «народному царю» эпохи «победившей демократии» захватить и удерживать власть.

Разрушив страну, прежнюю жизнь, Ельцин созидал, творил новую власть. Как показывает история, одно из обязательных измерений этой власти – идеологическое. Еще в начале 1990-х гг. западные исследователи указывали: распад СССР, гибель коммунизма означали и потерю идеологической легитимности, что требовало поиска государственностью новой идентичности и иных оснований легитимации. Тогда казалось, что они будут синтезированы из

[39] Однако парадокс ситуации заключался в том, что смута возникла и в тех выборных структурах, что были созданы властью. Ярчайший тому пример – Съезд народных депутатов СССР. Вместо «дворцовой смуты» (точнее, вместе с ней) Горбачев получил смуту народную, общесоциальную.

либерально-демократических ценностей и философии русского национального интегрализма, которую образуют две основные компоненты – национально-коммунистическая и национально-религиозная[40]. Немецкий ученый К.Шлёгель квалифицировал новые типы политических идеологий, складывавшиеся в России, как весьма опасную комбинаторику советского и западного, современного и архаичного. Он считал их одновременно продуктом распада советского сознания и попыткой ответа на вызовы переломного времени[41]. Некоторые исследователи предрекали утверждение в «новой России» «ретроградных иррациональных идеологий» (возможно, и тоталитарной утопии). Так, А.Игнатов указывал на подъем консервативно-националистического фундаментализма, напрочь отвергающего ценности либеральной демократии и рыночного хозяйства и утверждающего великодержавность и богоносность русского народа[42]. Прогнозы во многом оправдались.[43]

Процесс властетворения прошел несколько стадий, в каждую из которых преобладали разные принципы самоутверждения. Едва придя к власти (за счет эксплуатации народной веры не столько в демократию, сколько в саму власть), президент новой демократической России начал создавать модель, казалось бы, полностью отрицавшую идею демократии – государя–народного избранника. Демократический принцип должен был подкреплять, обосновывать самодержавные претензии, т.е. занял функциональное, подчиненное положение в системе властной легитимации. Конструирование (внутренне необходимой самодержавию) псевдодинастической преемственности – в отсутствие династии и партии как учреждения, ее замещающего – требовало обращения к историческим корням русской власти.

Большевистская власть фактически объявлялась самозванной, а демократическая напрямую связывала себя с монархией (не формально-юридически, конечно, а символически). Человек, уничтоживший последнее пристанище самодержцев и самого русского самодержавия – Ипатьевский дом, фактически инициировал реабилитацию Романовых, примирение с имперским прошлым, романтизацию «белой идеи» и эмиграции. В этом смысле гораздо естественнее выглядит Путин в роли лидера, с которым связано возвращение советского прошлого (заметим: для русской власти не существует категории «прошлое-невозвращенец»; она способна вызвать и эксплуатировать любое воспоминание). Тем самым власть замыкает цепочку наследственной легитимации: от царей – через генеральных секретарей – к президентам.

---

[40] См.: Timmermann H. Was erwartet Europa von Russland // Russland und Deutschland. – Nachbarn in Europa. Baden-Baden, 1992. S.13-36.

[41] Schlögel K. Das sowjetische Erbe löst sich in tausend Stück auf // Politische Studien. München, 1992. Jg. 43, N 321. S.4-12.

[42] Ignatow A. Die “russische Idee” in der gegenewärtigen Diskussion: Die russische Identität und die “Neue Ideologien”. Köln, 1992.

[43] См. об этом: Гудков Л., Дубин Б. Своеобразие русского национализма // Pro et Contra. 2005. № 2(29). С.6-24.

Был дан шанс и русской церкви – не ради нее самой, но во имя власти. Введение религиозного начала во властную легитимацию придает современной власти характер богоустановленной, традиционной. А также разрывает связь с советской эпохой: большевики дискредитировали идею светского спасения, что делало естественным возвращение к спасению религиозному[44]. «Смычка» с православной церковью – символом державности, традиции – наделяет власть символическим значением инструмента спасения. Эта конструкция вовсе не есть пародия на прошлое или оживление подлинно христианского естества власти (и народа), но явление постхристианской современности. Однако определенная десекуляризация (точнее, дерационализация) властной модели вновь «заколдовывает» верховную власть и порожденный ею политический порядок, наделяя их отчасти даже «магическими» чертами. Надо признать: эта «сакрально-магическая» трансформация президентской власти вполне отвечает особенностям ее восприятия гражданами.

Идеальная модель российского президентства

В ельцинской власти отчасти воплотились идеальные черты самодержавия, позволяющие ему соответствовать современности. Президент (в постсоветской России) выступает единственным гарантом и источником гражданских свобод (интересно, что так представлял себе роль самодержца К.Д.Кавелин), а также арбитром в социально-политической борьбе, конкуренции и конфликтах разных сил. Его назначение – поддерживать равновесие во власти, эффективное развитие политической системы в целом, не связывая себя напрямую с политическими игроками, элитными группами. Этот идеал – царя (правда, наследственного монарха) как социального модератора – описан еще М.М.Сперанским[45].

Собственно, это традиционное место и назначение власти в русской системе. Такова была роль большевистских вождей – и, прежде всего, Ленина. Он, «будучи председателем Совнаркома, председателем Совета труда и обороны, вождем партии, обладал неограниченной властью и непререкаемым авторитетом, позволявшими ему выступать арбитром, иметь решающий голос во всех спорах. Для сохранения равновесия Ленин нередко поддерживал одну враждующую сторону (в партии, в «споре» партийных и военных руководителей – *И.Г.*) против другой, а затем поддерживал другую против первой»[46]. Более примитивную, силовую модель «внутриэлитного государственного взаимодействия» (по эксплуатационному варианту,

[44] И отечественные, и зарубежные исследователи неоднократно отмечали: «ключевое слово русской политической культуры – спасение, как в его религиозном, так и профанном измерении» (См.: Пивоваров Ю.С. Политическая культура: Методологический очерк. С.39-42).

[45] См. об этом: Пивоваров Ю.С. Очерки истории русской общественно-политической мысли XIX – первой трети XX столетия. М., 1997. С.86-88.

[46] Цит. по: Геллер М., Некрич А. Указ. соч. С.81.

воспроизводящему элементы «татарщины» и государственного крепостничества) предложил Сталин. В дальнейшем все советские лидеры тяготели к авторитарно-арбитражному типу влияния. Неустойчивое равновесие «в верхах» нарушил Горбачев. Тем не менее, он и в новом для «элиты» пространстве публичной политики пытался утвердить «арбитражную» модель. В интенции, в замысле такой должна была быть ельцинская власть; так формировался ее образ, «съеденный» затем «семьей», «семибанкирщиной».

Таков образ верховной власти в представлении второго президента России – В.В.Путин обрисовал его в декабре 2004 г., на встрече с российскими журналистами. Так понимают символическое и политическое назначение президентской власти и наши граждане: «…власть практически не включает ни судебную, ни законодательную ветви. Она не поддается сопоставлению с конституционно определенными процедурами… Единственная фигура, как-то удерживающая эту непрочную и нелегитимную конструкцию, – это легитимный президент, с которым и связаны надежды на исправление несправедливостей и наведение порядка»[47]. Непопулярность Ельцина только усилила эти представления, ожидания, спроецированные на его преемника. Мощный заряд надежды «подтянул», возвысил Путина до «идеального прототипа» верховной власти. Ведь только идеальный (в русском варианте – «иконический») президент мог реализовать (т.е. представляться и восприниматься большинством общества в качестве реализатора) «совмещенный» социальный запрос конца 90-х: на реформы («перемены и развитие») и на эффективное государство, порядок и стабильность[48].

Итак, «…вся политическая система… сфокусирована на личности В.Путина»[49] – как раньше Б.Ельцина, М.Горбачева, т.е. в персонолизированном моносубъекте. Интересно, что после дефолта 1998 г. «общественное мнение, испуганное ситуацией фактического безвластия, стало все более активно формировать «вектор ожиданий» в направлении альтернативы Б.Ельцину… в составе тогдашней партии власти»[50]. Общество искало альтернативу действующему персонификатору не в самом себе, а в привластной среде, как бы солидаризируясь с властью в понимании властной преемственности: власти от власти. Стоит ли удивляться, что оно приняло политический проект «Ельцин–Путин».

---

[47] Образы власти в постсоветской России… С.148-149.

[48] Изменяющаяся Россия… С.103. Идеализация каждого очередного правителя, его оценка в идеальной проекции суть проявления русской «утопии о «совершенной» (абсолютной во всех смыслах) власти. В этих условиях правители вынуждены не просто управлять, но и соответствовать магическим представлениям о собственных возможностях» (Булдаков В. Системные кризисы в России: сравнительное исследование массовой психологии 1904-1921 и 1985-2002 годов // Acta Slavica Japonica. 2005. Т. 22. С.97). Больше всего шансов на доверие и любовь – у того, кто "производит впечатление лидера, который существует в воображении масс» (Цит. по: Булдаков В. Указ. соч. С.113). Поэтому особое значение и сейчас имеет «взаимодействие лидеров с людским хаосом – «вождь» становится заложником «разрухи в умах», а затем надежды масс на «чудо власти». Лидер, не оправдавший ожиданий, выбывал» (Цит. по: Булдаков В. Указ. соч. С.114).

[49] См.: Изменяющаяся Россия… С.108-109.

[50] См.: Там же. С.102-103.

Такое «одиночество» президента таит в себе опасности – не только для самого президента, но и социального порядка. Персонификатор становится адресатом неисполненных надежд, неся ответственность за всю систему. Лишенная базы общественных симпатий, поддержки, лояльности, верховная власть может превратиться лишь в символ, удерживаемый силой инерции. Достаточно толчка, «дворцовой смуты» – и он падет. А вслед за ним – та система, которую он скрепляет, гарантирует, представляет. В этом, вероятно, одна из разгадок русской революции: она происходит, когда нет персонификатора. Он исчезает, (физически или в глазах народа) перестает соответствовать идеальному («иконическому») образу, «наложенной» на него (символической, прежде всего) миссии – вести и «спасать» страну.

«Путинизация» власти: выборно-преемническое самодержавие

Момент торжества ельцинского «выборного самодержавия», на который пришлась церемония захоронения останков царской семьи, неожиданно оказался концом царистских иллюзий Бориса II. Творца новой русской власти подвела природа. По поведению он часто не соответствовал типу и чину самодержца[51], а затем перестал отвечать им «по здоровью». Болезнь заставляла Ельцина сдавать власть; выборы 1996 г. явили народу ее «сделочно-договорное» лицо. Ответом стал рост «антиаристократических» настроений и критики верховной власти. Растрата энергии народной поддержки усугубила ситуацию, заставив власть замкнуться в себе (в Кремле, Подмосковской резиденции, ЦКБ). В отсутствии слаженной бюрократической машины, она могла искать поддержки только у окружения (близких, доверенных лиц). Это, в свою очередь, совершенно лишало ее обоснования в глазах народа. Чтобы избежать «дворцовой смуты» и угрозы «революционного перевыбора», власть прибегла к средству, по западным меркам, антидемократическому – поиску наследника. Эта акция (казалось, не современная, но очень своевременная), усиливавшая кратократическую легитимацию, спасла власть – но не ее персонификатора.

«Путинизация» власти не отменила той конструкции, которую она приобрела при Ельцине. Особое значение для власти и ее понимания народом возымела процедура передачи власти. В ней советский и самодержавный опыт был синтезирован с демократической практикой современности. «Явочный способ» передачи власти – от неспособного править «государя» «наследнику» – предшествовал «активному избранию». Под занавес Ельцин разыграл драму с комедийными, шутовскими «кувертами» (вроде пересаживания министров

[51] В этом Ельцин походил на Хрущева, который «…своими частыми публичными выступлениями, речами, интервью иностранным корреспондентам, даваемыми иногда в подпитии, неуместными заявлениями подрывал в глазах народа не только свой личный престиж, но и авторитет Власти. Над выступлениями Хрущева начали посмеиваться, его перестали воспринимать всерьез» (Геллер М., Некрич А. Указ. соч. С.608). Явным несоответствием «чину» дискредитировали себя и другие национальные лидеры – Лжедмитрий I, Петр III.

«под» Степашина), завершившуюся чем-то похожим на трагедию. Его телеобращение к гражданам России 31 декабря 1999 г. выглядело как завещание и покаяние. Тогда Борис Николаевич в последний раз проявил свой гениальный властный инстинкт. Через публичное покаяние он вошел в череду каявшихся перед народом и тем самым «самочинно» снявших с себя все грехи великих государей[52].

Ельцин установил порядок трансляции новой русской власти – «личным назначением, усмотрением царствующего государя». Эта пока единожды удавшаяся в современных условиях старая идея (вспомните «задумку» Петра или сталинские попытки определить наследника, брежневский ход с «кронпринцем» Черненко), придает постсоветской власти условно-наследственный характер. Наша «выборно-преемническое самодержавие» представляет собой какой-то новый вариант очередного порядка наследования: очередь устанавливает действующий президент, а публичное народное одобрение (т.е. выборы) придает законный вид «посажению» нового. Тип властной трансляции искажает саму идею свободного выбора, «президентской гонки» с конкурирующими кандидатами. Но соответствует русской традиции, формировавшейся веками. И подтверждает: в русских условиях недостаток кратократической легитимации восполняется демократической – а не наоборот.

Верховная, президентская власть базируется на разных, до крайности противоречивых принципах, что придает ей неустойчивость и условность. Сохранение демократического принципа организации в качестве формально основополагающего не позволяет ей до конца ассимилировать разнородные начала, поглотить то, что мешает ее привычной, традиционной реализации. Это делает ее положение весьма неопределенным, открывает перед ней целый набор вариантов самоосуществления. Что, собственно, и продемонстрировали два первых российских президентства; поэтому они и оцениваются большинством граждан диаметрально противоположно.

Современная демократическая власть (вовсе не странным, неестественным, а закономерным образом) приняла вид всенародно избранной («народной») «временной» монархии и «договорного» (ограниченного «закулисной сделкой» господствующих групп) «самодержавия». Две эти «условности», «несообразности» и определяют ее лицо. С укреплением самодержавия, его корпоративно-бюрократической основы эта сложная

[52] В России акт покаяния, в котором через выговаривание (в слове и словом) с человека снимается грех, вообще, играет важную роль. Царское же публичное покаяние имеет значение символическое. К покаянию прибегали крупнейшие персонификаторы русской власти; так с ними примирялся народ. Каялись Грозный – за жертвы опричнины, Сталин – за жертвы войны (такой смысл имеет его знаменитый победный тост за многотерпеливый русский народ), Хрущев – за сталинские ошибки. На короткой народной памяти – Ельцин. Причем, его покаяние с признанием собственных ошибок по существу очень схоже с ленинским. Ведь родоначальник русского XX века тоже каялся – перед партией, а, значит, перед народом, на X партсъезде, в 1921 году. Политический смысл этого акта достаточно очевиден: «признание вождем ошибки делает эту ошибку как бы небывшей, зачеркивает ее, вождь остается непогрешимым» (Геллер М., Некрич А. Указ. соч. С.109). То есть покаянием человек власти не столько признает, сколько «отменяет» свою вину. А исправлять ошибки, в которых каялся, оставляет преемника: Ленин (фактически) – Сталина, Ельцин – Путина.

конструкция несколько упрощается. Власть стремится придать исключительно символическое значение и «олигархическому», и демократическому принципам, на которых базируется. Пытаясь освободиться от тех ограничений, которые они накладывают, она утверждает естественный для нее способ воспроизводства – власти от власти, «родовой», «династический». Он, по существу, не требует юридического определения; благодаря ему верховная власть как бы пребывает вне права, закона (точнее, над ними). В этом стремлении ее, кстати, поддерживает народ.

Демократические выборы в России трансформировались в акт народного избрания уже «назначенного государя» (т.е. одобрения, подтверждения права «временного занятия престола»). Очередность смены лиц во власти определяет уже не родовой порядок или номенклатурные (очень схожие с местническими) счеты, а случай – воля «действующего государя», подтвержденная договоренностями («сговором») элитных групп. Это самой власти придает характер случайности, оттенок самозванчества, что позволяет в любой момент пересмотреть «правильность» «очереди». Подтверждение тому: фактическое признание при Путине самозванцем «родоначальника» демократической власти, демонстративное отрицание ельцинского наследия. Инструментами преодоления ограниченности, слабости верховной власти, как и раньше, служат усиление бюрократического начала, насыщение власти «своими» (при очередной смене власти «милитократия» Путина может так же легко уйти в прошлое, как «олигархический режим» Ельцина), наделение ее имиджем народной («своей» с точки зрения народа) и получение народной санкции.

В этих условиях актуализируется потребность сакрализации и народного выбора, заменяющего Божественное утверждение, и самого избранника. Последнему придается значение «истинного» (единственно возможного, предопределенного «свыше» – недаром выборы безальтернативны) царя, символизирующего единство власти и народа. В связи с этим совсем не случайными представляются отсылки нынешней власти к началу XVII в., истокам романовской «выборной монархии», где царь представлялся порождением народа («всей земли»), ведомого волей Божьей. А также к «началу» демократической России: 12 июня – показатель соответствия современности, безусловности перерождения (конечно, к лучшему) нашей власти.

Природа верховной власти: конфликт «народности» и «беспочвенности»

Вероятно, одно из главных противоречий современной власти – в том, что будучи совершенно «беспочвенной», устремленной «ввысь» и «на запад», она принуждена постоянно апеллировать к «корням», соответствовать определению «народной». Это вечная трудность русской власти, обусловленная, вероятно,

двойственностью ее природы. Ей всегда была необходима не только «внутренняя», «корневая», но и «внешняя» легитимация, обеспечивавшая ее воспроизводство. Власть московских князей-царей черпала легитимность в самой себе (вотчине, прародителях Рюриковичах) и в то же время нуждалась во внешней и высшей легитимации – сначала от монгольского «царя», затем от византийских и даже римских «корней»[53]. Петербургскую монархию питала принадлежность к европейскому властному и идеологическому пространству; в XIX в. снедало стремление первенствовать в европейских делах, направлять Европу.

На заре Советской власти «внешняя линия» – от Маркса, интернационализма и мировой революции – была гораздо важнее внутренней укорененности. Зрелую власть Советов поддерживало лидерство в международном социалистическом движении, влияние Москвы в Третьем мире. Хотя с укреплением «государственного социализма» в СССР сложилась настоящая культура изоляции – экономической и политической (а изоляционизм, вообще, присущ национальной политической культуре), советская история, по мнению ряда исследователей, «может быть интерпретирована и как непрерывная, но не слишком удачная попытка» из нее вырваться[54]. Уже при Брежневе в определенном смысле созревало намерение «присоединиться к Европе»[55], накапливался потенциал нового витка вестернизации.

Современная власть, отягощенная наследственным комплексом «европейца», одержима стремлением на Запад, желанием быть в числе восьми «самых западных» стран, стать «своей» в сообществе избранных. В поисках дополнительной легитимности, восполняющей недостаток «домашней» – проявление неоднородной, двойственной идентичности, потребность в которой вообще свойственна русским. Г.Г.Дилигенский писал: «Можно утверждать, что определенное восприятие «другого», и прежде всего западного (в той же мере, что когда-то восточного – Византии, Орды – *И.Г.*), мира образует органический структурный компонент национального самосознания, идентичности русского народа. Возможно, оно отличается в этом отношении от «самодостаточного» самосознания многих народов Запада и Востока, вырабатывающих собственную идентичность без особой оглядки на «других»[56].

---

[53] См. об этом: Пивоваров Ю.С. Политическая культура пореформенной России… С.43–54. О европейском аспекте легитимности императорской власти см.: Пивоваров Ю.С., Фурсов А.И. Екатерина II, Самодержавие и русская власть // РИЖ. Т.1, № 4. Осень 1998. С.233–236.

[54] См.: Краус Т. Ельцинизм на весах истории // Конец ельцинщины. Будапешт, 1999. С.128.

[55] Там же. С.129–130. По наблюдению Т.Крауса, «евро-американская ориентация Горбачева стала однозначной. Не случайно, что Запад почти до последней минуты поддерживал Горбачева против Ельцина» (Там же. С.130131). По словам А.Ципко, для Горбачева главным стимулом преобразований быстро стало «желание получить признание у лидеров ведущих стран мира, стать «другом Буша», «другом Коля» (Завтра лучше, чем вчера? // Мир перемен. 2005. № 1. С.16). Такое желание «дружить» (и, по возможности, семьями) отличает и его преемников.

[56] Дилигенский Г.Г. «Запад» в российском общественном сознании // Россия в условиях трансформации: Историко-политологический семинар. Материалы. М., 2002. Выпуск № 24. С.52.

Россия, будучи обременена стремлением к восприятию западного опыта, впитывая и перерабатывая, превращает его в нечто противоположное (во всяком случае, непохожее) исходному. В результате усвоенное «чужое» только усиливает «исконно русское»[57]. Для нашей власти двойная самоидентификация с таким своеобразным результатом имеет особое значение. Она нуждается в подпитке чужим опытом, в усвоении иных политических моделей, порожденных современностью технологий (информационных, PR-, бизнес и др.). Они придают власти новую определенность, позволяют ей принять современные формы. Но не меняют ее по существу. Напротив, дают ей возможность выжить, приспособиться к другим условиям существования, правилам игры[58].

Русская власть – между «властесмутой» и «властепорядком»

Подведем предварительные итоги. За свою долгую историю русская власть накопила целый арсенал конструкций, схем организации, технологий – в том числе, трансляции самое себя во времени. По мере необходимости она прибегает к ним, обновляет их, создает их разные, не сводимые к прошлым, сочетания. Порой модели властного воспроизводства очень узнаваемы, порою поражают своей новизной. Но в большинстве своем они создаются из уже отработанных, опробованных (пусть, и забытых, отложенных «про запас») элементов, складывающихся в совершенно новую мозаику.

Характер трансляции верховной власти – и в дореволюционные, и в советские, и в нынешние демократические времена – нельзя назвать внутренне стабильным. Опыт, казалось бы, самой непротиворечивой в этом смысле системы – самодержавия – свидетельствует: здесь порядком была упорядоченная смута. Власть все время пересматривала основания собственного воспроизводства, ощущая недостаточность одних и бесполезность других. В критические моменты формировались сложные, неустойчивые конструкции «постановки» и передачи верховной власти, в которых сочетались разнородные элементы, взятые из прошлого и «изобретенные» современностью. В большинстве случаев такие модели

[57] Б.А.Успенский писал: попадая на русскую почву, чужие культурные модели, как правило, «получают совсем другое наполнение, и в результате образуется нечто существенно новое, – непохожее ни на заимствуемую культуру (т.е. культуру страны-ориентира), ни на культуру реципиента. В результате – пусть это не покажется парадоксальным – именно ориентация на чужую культуру в значительной степени способствует своеобразию русской культуры» (Русская интеллигенция как специфический феномен русской культуры // Этюды о русской истории. СПб., 2002. С.397). Что касается власти, то именно усвоение чужого, восприятие западных технологий, потребительских стандартов, концептуальных схем, придающих ей современный облик, и позволяют ей существовать и действовать в соответствии с ее природой, самореализовываться в течение столетий как *русской* власти.

[58] «Природа русской власти «предполагает» заимствования и, прежде всего, того, чего в русской жизни нет вообще. Но заимствования функциональные, а не субстанциальные. То есть от западной субстанции отрывается функция и приспосабливается к обслуживанию русской субстанции. Именно поэтому «технология» в Европе улучшает и облегчает жизнь индивида, а у нас – укрепляет Власть», – полагает Ю.С.Пивоваров (О некоторых «истоках» и «смыслах» русской публичной политики // Политическая наука. 2005. № 1. С.154).

обеспечивали устойчивость данного правления, а в дальнейшем требовали пересмотра. Каждый новый период порождал какой-то свой mixt, сочетавший переработанные элементы (или их имитацию) «старого порядка» и «новизну». В отношении советской и постсоветской власти об устойчивой традиции можно говорить с еще бóльшей долей условности.

Однако модели трансляции, способы установления верховной власти базируются на неких определенностях. Источником, высшей санкцией русской власти была и остается самое власть. Опыт современности свидетельствует, по крайней мере, о двух важнейших вещах. Первое. Для реализации самодержавного потенциала русской власти вовсе не нужны условия монархии. Наше самодержавие вполне уютно чувствует себя в новых, соответствующих современности, формах, декорациях. Властная самореализация предполагает преодоление ограниченности, зависимости от иных социальных сил, стремление от «долевой» к «полной» власти, т.е. к самодержавной норме. Не случайно в конструкции властной преемственности постоянно возобновляется так или иначе модифицированный «династический», наследственный принцип, а укрепление власти связано с усилением кратократической легитимации (власти – от власти). Не случайно также властное воспроизводство требует актуализации сакрального начала (русская власть всегда – апостол или творец некоей религии), создания культа «корней», связывающих власть с «почвой» и в то же время придающих ей внешнее измерение.

И второе. Наше общество не может функционировать без и вне самодержавной власти. Она скрепляет социум, являясь одной из его несущих конструкций, создает рамочные условия существования. Роль общества – точнее, народа как политического сообщества, коллективной социальной воли – служебная, функциональная. Власть достаточно свободна в своих действиях, так как от граждан не поступает новых импульсов политического участия. Они по прежнему сотрудничают с нею, даже противостоя, и противостоят, сотрудничая. Своеобразная роль народа – как своего рода политической случайности – подтверждает факт сохранения низкого уровня политических понятий, привычек и потребностей, «как бы сказать, политической температуры социума»[59]. Иных ограничителей (институциональных, гражданских, религиозно-нравственных), кроме привластных сил, у нашей власти нет.

И, наконец, проведенный анализ позволяет утверждать: в процессах воспроизводства русской власти мало значимы институциональные механизмы; властная трансляция происходит через внешнее отрицание традиции («сбросы» социокультурной памяти) и воспроизводство специфических трансляционных конструкций, отличающихся преемственностью на глубинном уровне. Результатом этого являются постоянные кризисы наследования, которые преодолеваются «включением» преимущественно рефлекторной

[59] Цит. по: Ключевский В.О. Указ. соч. Кн. 2. С.312.

(социобиологической) памяти, имеющей защитно-компенсаторную природу. Этим обусловлена чрезвычайна хрупкость всей системы, где власть имеет системообразующее значение; кризис преемственности может обернуться крахом политического порядка.

Партия власти:
потенциал «памяти» и актуальная политическая практика

Прошлое и современность имеют особую, чрезвычайно сложную связь на русской (как, впрочем, и на любой другой) почве. Здесь настоящее не предопределено прошедшим – в том смысле, что не восстанавливает его в качестве известных, опробованных и оправдавших себя, социально эффективных схем, моделей, конструкций. Очень велика зависимость каждой новой русской современности от текущего момента, условий, человеческого потенциала. В этом проявляется одна из главных национальных особенностей: русская социальность лишена своего отчетливого, устойчивого стиля; четких ярких форм, в которые отлился бы исторический опыт. Она хаотична, не определенна, противоречива, находится в постоянном движении, как само русское пространство. Здесь очень трудно говорить о традиции (как о чем-то известном, устойчивом, преемственном) – разве только в смысле предпочтения существующего порядка вещей (в чем бы он ни состоял) нововведениям.

В действительности мы, русские, очень мало знаем о нашем прошлом – и все-таки воссоздаем в социальной практике «то, что было»; часто – практически «дословно», как будто «читаем с листа». Получается какая-то несообразность: на реальность воздействует и даже формирует ее «то, чего не было», и «то, что было и о чем мы не знаем». Здесь традиция каждый раз изобретается, подгоняется к настоящему. В то же время социальное развитие в чем-то очень последовательно. История «выкладывает» перед русским социумом набор возможностей, путей движения – и, бóльшей частью, выбор делается в пользу наименее социально ориентированных, но властно эффективных. Это само по себе ограничивает возможности выбора в дальнейшем.

Природа партии власти в России: типичное и особенное

Когда-то Н.М.Дружинин отмечал, что в начале XIX в. «российское самодержавие пыталось создать новую форму монархии, юридически ограничивающую абсолютизм, но фактически сохраняющую единоличную власть государя»[60]. Опираясь на эту мысль известного историка, сегодня можно сказать: в начале XXI в. российская демократия пытается создать новую формулу монархии, юридически ограничивающую абсолютизм, но фактически

[60] Цит. по: Ерошкин Н.П. Крепостническое самодержавие и его политические институты. М., 1981. С.37.

сохраняющую единоличную власть президента. Вообще же в определенном смысле имеется лишь два «идеальных типа» организации власти – «монархия» и «полиархия». То есть власть, сосредоточенная в одном «лице» (органе), или власть рассредоточенная, разделенная в различных институтах. В нашей стране, несмотря на троекратную за последнее столетие трансформацию политической системы, сохраняется монархическая власть (в идеально-типическом смысле). Подтверждением этому моему тезису является история современной партии власти. В ней как в капле воды отразилась природа русского кратоса.

В науке это явление рассматривается как типическое (не только и не столько российская особенность), своеобразно проявившее себя на нашем – и не только на нашем – политическом пространстве. Для российских политологов партия власти остается характерным для элит новейшего времени способом реагирования на ситуацию «переходного периода». Долгое время природа этого явления выводилась из «партийной», а не «властной» составляющей. В отечественной политологии партия власти нередко рассматривалась как партийное образование, участвующее в электоральном процессе, но решающее специфические задачи, которые возникают у исполнительной власти в период «демократической трансформации»[61]. Однако этот исследовательский подход пришел в явное столкновение с российской реальностью.

Испытание реальностью заставило российских политологов пересмотреть традиционный взгляд на это политическое явление. Сейчас партию власти характеризуют как «один из важнейших политических институтов правящего режима», инструмент его внутреннего укрепления (консолидации элиты, включения в политическую жизнь «значительной части госаппарата и всех тех «нужных» людей, кого не переварила исполнительная власть»), а также механизм «управления системой представительства гражданских интересов»[62]. Партия власти определяется «…как прямой клон исполнительных органов, непосредственно позиционирующих режим на политическом рынке, но в партийной форме», «… агент государства, строящий свою деятельность на чисто административных ресурсах», «кусочек» самого государства, продолжение его политического «тела», адаптирующегося в нехарактерном для себя сегменте политического пространства»[63]. Этот «клон» воспринимается политологическим сообществом в качестве серьезной угрозы – преграды на пути становления «эффективной, сбалансированной плюралистической»

[61] Обзор подобных точек зрения можно найти в работах современной петербургской исследовательницы А.Лихтенштейн. Как мне представляется, эта позиция релевантна по отношению к партийным образованиям восточноевропейских государств, проходящих стадию демократической трансформации. Партии власти «переходных» обществ Восточной Европы имеют, в первую очередь и в основном, партийный характер. Понятие «власть» в их определении вторично – в том смысле, что партии суть только инструмент достижения власти в электоральной борьбе. Это европейский опыт, отражение европейской традиции отношения к власти. Мы же с Европой (как, впрочем, и с Азией) – «два разных человечества».

[62] См.: Соловьев А.И. Институциональные эксперименты в пространстве политической культуры: реалии российского транзита // Политическая наука в современной России: Время поиска и контуры эволюции: Ежегодник 2004. М., 2004. С.321-328.

[63] Там же. С.325.

партийной системы[64]. Его появление дает основания оценивать современные российские партии как «недоразвитые» варианты известных западных моделей», «имеющие скорее архаичные, чем современные характеристики», а партийную систему – как «прото» – или «квазимногопартийную»[65]. Представляется, что этот подход, низводящий партию власти до положения русской «анти-нормы» (или «вырождения» нормы) и отрывающий ее от реалий электорального процесса, нуждается, как минимум, в уточнении.

Партия власти приобрела значение одной из «цитат», формирующих «текст» современной политики. С моей точки зрения, системообразующий элемент этого феномена – власть; его природа – не партийная, а властная. Специфика русской власти предполагает появление «привластных» структур, подобных партии власти. Они необходимы для самореализации этой власти в обществе. Иными словами, для контроля над социумом.

Современные исследователи квалифицируют русскую политическую культуру как «властецентричную»; полагают власть если не единственным, то доминирующим субъектом русской истории[66]. В том смысле, что у других похищена их субъектная энергия. В этих условиях власть становится главным действующим лицом на политическом поле. И в этом своем качестве она не нуждается ни в ком и ни в чем.

Что же касается «партии», то, как известно, она есть продукт европейской политической истории, а само понятие происходит от латинского pars (часть). Но если это так, то по-русски (не только в языковом, но и в социально-политическом смысле) это – contradictio in adjecto. Не может быть в русской системе «партии власти». Ведь власть – все. Однако в некоторые исторические периоды русская власть вынуждена играть в такие игры, в которых она становится – пусть на время, пусть вынужденно – похожей на обычную европейскую власть. Как правило, модификация происходит в те эпохи, когда ресурс русской власти, по той или иной причине, на время оскудевает. И тогда власть вынуждена – опять же на время – допустить на историческую сцену других, пусть гораздо более слабых, чем она, и даже еще не вполне состоявшихся, игроков. В этой ситуации она и создает в обществе партию власти.

Так было в 1906 г., когда самодержавие, наиболее устойчивая и совершенная форма русской власти, было вынуждено пойти на создание парламента (впрочем, ограниченного в своих полномочиях). Так было и в 1993 г., когда во второй раз в XX столетии, пытаясь погасить огонь гражданской войны, русская власть вновь дарует стране конституцию и парламент. И вновь начинает конструировать партию власти. С тех пор уже целое десятилетие

[64] См.: Кулинченко А.В. Политические партии и развитие демократии: Опыт России и Германии // Полис. 2004. № 2. С.156-157.

[65] См.: Там же. С. 156, 162, 164-166.

[66] См.: Пивоваров Ю.С., Фурсов А.И. Русская Система // Политическая наука. М., 1997. № 2, 3.

власть только этим и занимается. Каждый новый созыв Думы – новая партия власти. Это стало способом отстаивания властью собственных интересов[67].

Сначала это было похоже на отступательные бои власти, пытающейся перегруппировать свои силы для последнего наступления и возвращения на утраченные позиции. «Выбор России» – «Наш дом Россия» – «Единство» – таков неполный перечень российских партий власти (притом, что «властный» компонент присутствовал во многих других партиях). Однако они не проявили себя эффективными инструментами структурирования политического пространства, серьезной силой. До сих пор причины прежних неудач партий власти исследователи склонны искать в партийно-политическом измерении. В их числе называют неспособность эффективно использовать имеющиеся ресурсы в коалиционных взаимодействиях, ненужную (власти) идеологическую самостоятельность многих членов партии, нестабильность опоры на рыхлое центристское большинство в Думе.

Но вектор поиска был задан неверно. Причины низкой действенности бывших властных политических образований – в слабости власти, а не в слабости партии. Победы «Единой России» связаны с усилением власти; ее стремлением преодолеть свою «разделенность» (в смысле Монтескье), собраться, «сосредоточиться» - и занять свое привычное место: единственного источника и субъекта социальной действительности. Создание партии власти – это показатель высокой степени адаптируемости русской власти к меняющимся историческим условиям. Партия власти выступает в качестве инструмента преодоления Смуты (когда – в том числе – происходит социальная самоорганизация «снизу»), создания предсказуемого, контролируемого («сверху») политического пространства.

«Партии порядка» во властной традиции

Для понимания природы партии власти необходимо обратиться к русской истории начала XX века. Тогда практически одновременно выдвигаются два конкурирующих политических проекта: в 1903 г. – партии нового типа, в 1905 г. – партии власти. Показательно, что инициатива их создания принадлежит

[67] Сейчас предпринимаются весьма интересные попытки вписать российский партийный опыт в мировой контекст; наша партия власти характеризуется как элемент доминантной авторитарной системы (Мелешкина Е.Ю. Доминирование по-русски или мировой феномен? // Политическая наука: Политические партии и партийные системы в современном мире: Сб. науч. трудов. М., 2006. С.136-162). При этом указывается на такие особенности доминирования «Единой России», которые опровергают тезис о ее партийной природе и подчеркивают ее специфику («особость»): для обеспечения господства нашей партии власти используются недемократические средства; она не является правящей, т.е. не влияет на состав исполнительной власти и не несет ответственности за проводимый политический курс; ее доминирование предполагает подавление возможностей представления различных групповых интересов (внутрипартийной функционной борьбы, малых партий и др.); логика ее создания прямо противоположна нормальной партийной – она возникла «в помощь президентской администрации» для оказания влияния на население и «облегчения законодательного процесса», «работает» на «консолидацию недемократического режима» (Указ. соч. С.159-162). Все это подтверждает наше исходное положение: «ЕР» не есть порождение партийно-властной системы; она – продукт властно-политической системы, один из инструментов власти.

персонификаторам русской власти: Ленину, олицетворявшему будущую власть, и ближайшему (тогда) сподвижнику Николая II – Д.Ф.Трепову. Эти проекты появляются в момент зарождения российской многопартийности, когда в России еще не было партий в европейском (т.е. классическом) смысле слова. Они определяют происхождение, а, значит, и судьбу в истории русской партии власти.

24 сентября 1905 г. Д.Ф.Трепов пишет письмо императору, в котором и формулирует идею партии власти («твердо сплоченной консервативной парии порядка»)[68]. Это обращение было связано с обсуждением в политических кругах Манифеста 6 августа 1905 г., где «населению» была обещана Государственная дума («булыгинская») с законосовещательными правами. Треповский проект сводился к следующему: образовать в Думе «партийное» большинство «верноподданных» депутатов; включить в партию власти генерал-губернаторов, градоначальников, «которые, в силу своего служебного положения, всегда будут в состоянии составить около себя кружок влиятельных в данной местности лиц»; для организации партии командировать в провинцию «особо доверенных лиц»; поставить под контроль партии периодическую печать и с ее помощью формировать «проправительственное» общественное мнение. По мнению Трепова, «партия порядка» должна была принципиально отличаться от «обычных» партийных образований; она выражала фундаментальные интересы подавляющего большинства народонаселения Российской империи, а все остальные партии – эгоистические интересы мелких социальных групп.

Судьба этих проектов – ленинского и треповского - была различна. Старой русской власти не удалось реализовать идею создания своей партии. Объясняется это, прежде всего, квалитетом той власти, ее слабостью, растратой ею своей субъектной энергии. Она была мало приспособлена к политической деятельности нетрадиционного для нее (европейского) толка; не понимала, в какую эпоху она входила. Здесь показательна позиция Николая II. Думу, политические партии, выборы и т.д. он рассматривал как лишнюю, ненужную, избыточную возню; как некую помеху, с которой приходится до поры - до времени мириться. Если треповский проект предполагал «завоевание» Думы с целью сохранения исторической власти, то последний русский самодержец фактически придерживался той точки зрения, что в России наилучший вид политики – это отсутствие политики. Д.Ф.Трепов «догадался»: настали времена, когда, если хочешь остаться у власти, следует превратить конституционно-представительный механизм в механизм упрочения собственного влияния. Иного пути нет. Как раз этого и не понимал Николай II…

[68] См. об этом подробнее: Глебова И.И. Задача государства – «создание твердо сплоченной консервативной партии порядка» (Из официальной переписки Николая II и Д.Ф.Трепова) // Россия и современный мир. М., 2003. № 3 (40). С.180-197. В этой работе впервые опубликовано цитируемое письмо Трепова императору (ГА РФ. Ф.543. Оп.1. Д.645. Л.10-12об.).

Правда, в России были люди, осознававшие необходимость поиска новых политико-властных технологий. Причем, были еще задолго до появления в России публичной политики (1905 год). Так, в 1861 г. выдающийся русский реформатор Н.А.Милютин в письме своему брату Д.А.Милютину (военному министру) выдвинул идею организации «правительственной партии»: «… необходимо создать… партию, срединную, говоря парламентским языком: le centre, которой у нас нет, но для которой элементы очевидно найдутся. Одно правительство может это сделать, и для него самого это будет лучшим средством упрочения»[69]. Разумеется, Н.А.Милютин, живший в «допарламентский» период русской истории, использовал слово «партия» в традиционном для его времени смысле. Под «партией» он понимал группу единомышленников, проводящую в обществе определенную политическую линию. Что же касается «правительственной партии» или «партии центра», то это должна была быть «серьезная часть образованного общества», сгруппированные «около правительства лучшие люди, которые подняли бы моральную силу его, обессилили бы крайние мнения и дали бы истинное, пошленькое значение нынешней оппозиции»[70].

Безусловно, Н.А.Милютин лучше многих его современников и российских государственных деятелей следующих поколений понимал и необходимость, как уже отмечалось выше, выработки нового властно-политического инструментария, и то, каким он может и должен быть. В этом смысле идею Милютина необходимо включить в «родословную» русской партии власти. Кстати, поразительно, что уже в милютинском варианте «правительственная партия» есть главное оружие власти против оппозиции. Это означает: проект партии власти предполагает не только превентивно-охранительные меры, но и активную, наступательную политику уничтожения реально влиятельной оппозиции. Следовательно, появление партии власти (хотя бы ее идеи) свидетельствует о том, что в России существует нечто принципиально независимое от власти, а потому и опасное ей.

Представляется далеко не случайным, что проект партии власти (в том или ином его виде) рождается в дореволюционной России в переломные, наиболее опасные для ее социального развития, моменты. Напомним: Милютин выступил с ним в 1861 г., Трепов – в 1905 г. Вновь мы сталкиваемся с этой идеей за три месяца до Февраля 1917 г. В ноябре 1916 г. в право-консервативном кружке Римского-Корсакова была составлена и передана князем Голицыным императору записка, в которой предлагалась программа конкретных мер по предотвращению в России революции. Один из важнейших элементов плана - организация партии власти: «Правительство во что бы ни стало должно иметь большинство в Думе и к созданию этого большинства должно относиться с величайшей ревностью и притом без всяких иллюзий и

[69] Российский архив: История Отечества в свидетельствах и документах: XVIII-XX вв. М., 1991. С.97.
[70] Там же.

предубеждений… В распоряжении председателя Совета министров должно состоять особое лицо, особая и притом серьезно поставленная организация и крупный специальный фонд для ведения внутренней политики в самой Думе с единственной целью создания и поддержания прочного и постоянного большинства, благоприятного правительству»[71].

Показательно, что авторы партпроектов, ничего не зная о других предложениях, воспроизводили специфическую логику: предлагали власти использовать конституционно-представительные механизмы для упрочения собственного влияния и сохранения (хотя бы и в несколько усеченном виде) политической монополии. То есть понимали власть как явление субстанциальное, «изобретая» специфические инструменты и функции для ее приспособления к новым условиям существования. Такая логика, на которой и строится русский социально-властный порядок, прямо противоположна западной, так как нацелена на подмену социальной самоорганизации и самоуправления («снизу») властной организацией («сверху»). Она просматривается и в ряде эмигрантских проектов, где «правительствующая» партия считалась единственным способом структурирования «постбольшевистского» правящего слоя, а также выражения народной «бессознательной» воли[72].

…Итак, в начале XX в. проект партии власти провалился, возобладал же проект партии нового типа. Своеобразие отечественной истории XX в. состоит в том, что после крушения традиционной власти (самодержавия) следующая сформировалась посредством партии нового типа. Но она, в свою очередь, перестала существовать как партия (в смысле «pars»), как только пришла к власти, переродившись исключительно во властную субстанцию. Властное начало победило в ней партийное. И она стала властью, «оправленной» в партийность.

Через сто лет идея партии власти реализовалась (как, впрочем, и многие другие идеи в русской истории, осуществлявшиеся спустя век после их появления). Сегодня партию власти нередко называют новым изданием КПСС, но это совсем не так. КПСС пронизывала и контролировала абсолютно всю социальную ткань СССР. Она была системообразующим элементом той системы, основой тотальной власти. Называть «Единую Россию» КПСС-2 (равно как и правящей партией) – значит, придавать несвойственное ей значение.

Тем не менее, связь современной партии власти с советским политическим опытом неразрывна. Закономерно, что «публичная политика – 2» практически ничего не воспроизвела из практики начала XX в. – ни партий (близких по социальной «ориентации», способам самоорганизации и обеспечения, идеологии), ни самостоятельного движения крупных промышленников и

[71] Архив русской революции. М., 1991. Т.5. С.343. См. также: Последние дни императорской власти: По неизданным документам составил А.Блок. Минск, 1991. С.93.

[72] См. об этом: Пивоваров Ю.С. Русская политическая традиция и современность. М., 2006. С.160-162.

предпринимателей, ни независимых от власти общественных организаций, профсоюзов, кооперативов. И это понятно: иные люди (высокообразованная, утонченная элита и практически неграмотный народ), условия, возможности (в том числе, обеспеченные существованием наследственной монархии), средства. А самое главное: публичная политика начала XX века фактически была ограничена и ограничивалась элитой.

Общественные ожидания и властные потребности: место встречи – партия власти

Российская партия власти конца XX-начала XXI столетий – это не штурмовой отряд, завоевывающий общество. Это – часть власти, исполнитель очередного властного заказа, инструмент ее приспособления к новой реальности. Наконец, это инструмент народной легитимации власти. И вот эта роль партии власти нуждается в особом осмыслении.

В условиях «переходного» периода власти приходится интегрировать плохо сочетаемые задачи: выстраивать электоральную поддержку на конкурентной основе и стремиться к достижению максимальной управляемости общества. Наша партия власти вынуждена участвовать в выборной борьбе. Но суть этого участия нельзя свести к такому понятному западному homo politicus и российскому исследователю явлению как артикуляция интересов граждан. В современной отечественной политике партия власти выполняет уникальную роль представительства, «продвижения» власти. Действуя в партийном обличии в рамках состязательной партийной системы, партия власти представляет собой инструмент, который власть использует для получения электоральных преимуществ и приобретения доминирующего положения в политике. И в этом смысле здесь все происходит иначе, чем в западной политической игре.

Окрепшая российская власть снова претендует на безусловное право быть единственным источником и регулятором политических процессов. В своем продвижении к этой цели она и использует партию власти (с ее помощью – народонаселение). Голосование на выборах как наиболее распространенная форма гражданского участия в российской системе становится не столько формой влияния на политический курс, сколько способом легитимации власти, ее символической поддержки. Поэтому очевидна взаимосвязь между получением электоральной поддержки партией власти и шансами на выборах действующего президента как персонификатора власти (т.е. победы самой власти). На выборах российская партия власти демонстрирует свое участие. Она участвует, но не борется. Эта стратегия аналогична той, что была избрана для В.В.Путина – стратегия победителя. Она определяется самой природой партии как элемента власти, делегированного «отрабатывать»

представительскую функцию в условиях российской «представительной демократии»[73]. Поэтому партия власти – вне реальной партийной конкуренции.

В особенностях электоральной борьбы «Единой России» есть еще один, глубинный смысл. Партия власти – способ приспособления власти к эпохе публичной политики. Власть в России традиционно тайная – в смысле поддержания «тайны Власти» как важнейшего качества, измерения русской власти. Став публичной и открытой для общества, наша власть, формирующаяся вне общества, управляющая им «извне», дистанционно (и в этом ее главное отличие от западноевропейской власти, порожденной обществом, в нем укорененной и ему подотчетной), перестает быть самой собой. Партия власти – публичный инструмент «непубличной» русской власти. Но и она, единственная из всех наших партий, должна демонстрировать свою сопричастность к «тайне власти». В такой логике понятно, например, почему «Единая Россия» не выставила участников публичных предвыборных дебатов в 2003 г. (она вполне могла это сделать) и почему наши граждане решили, что она в этих дебатах победила.

«Единую Россию» упрекают в отсутствии программы. Сразу после декабрьских выборов 2003 г. в СМИ звучали такие оценки: победила партия без обещаний, кроме одного – быть с президентом; это нарушает законы избирательного жанра. Или: голоса «Единой России» - это голоса президента; здесь нет массовой базы под единый политический курс. Эти упреки – следствие непонимания природы российской партии власти. У нее и не должно быть «партийной» программы. Ее программу формулирует, представляет и выполняет власть. Основное электоральное преимущество партии власти обеспечивается не партийной программой, а фактом принадлежности к власти.

[73] Кстати, и сами граждане особым образом понимают демократию и гражданское участие. Еще «в опросах середины 90-х годов определение демократии формулой «власти избираются народом» поддержало только 5-7% опрошенных, а формулу «соблюдаются права человека…» – 29% (Дилигенский Г.Г. «Запад» в российском общественном сознании // Россия в условиях трансформаций: Историко-политологический семинар. Материалы. Вып. № 24. М., 2002. С.58). По оценкам некоторых исследователей, значительная часть россиян воспринимает политические партии в контексте «традиционного для российской политической культуры патерналистского дискурса, безоговорочно отторгающего идею народного суверенитета и интерпретирующего любые политические процессы и институты сквозь призму бинарной оппозиции «власть» (субъект) – «народ» (объект). В рамках этой оппозиции любая партия… априори рассматривается как принадлежащая к миру «власти» и несущая непосредственную ответственность за положение дел в стране» (Кертман Г.Л. Статус партии в российской политической культуре // Полис. 2007. № 1. С.120-131). «Средний россиянин» в массе своей не полагает за партиями собственно политических функций (консультирование правительства, лоббирование интересов соответствующих социальных групп, участие в определении текущих приоритетов государственной политики, осуществление контроля за властью и др.), считая их специфическими, «периферийными» структурами государственной власти. Последняя видится как некое единое (не поддающееся «расчленению» – на какие-то структуры (институты) и уровни со своими специфическими задачами) образование, не зависящее от народа, но несущее тотальную ответственность за него» (Там же. С.124). Интегрированные в это образование партии должны осуществлять общие для всей системы функции – управлять страной и опекать («попечительствовать») население. «Такая интерпретация с неизбежностью порождает тотальную неудовлетворенность деятельностью любой партии в пространстве публичной политики – в силу изначального несоответствия данной деятельности тем критериям, которые применяются для его оценки» (Там же. С.125). И в этом контексте понятно, почему, голосуя за партии, большинство наших граждан выбирает власть.

Да и, кроме того, нашим обществом никакие программы, обещания, декларации давно не принимаются всерьез. Вспомните, у В.В.Путина тоже не было программы – и это ему не помешало, а, возможно, и помогло стать президентом.

Современной партии власти нет нужды в разработке и предъявлении обществу «идеологии» (она и в этом смысле не КПСС). Важно, чтобы с внятной идеологией, приемлемой стратегией социального (и любого другого) развития выступила власть. Партия власти должна быть эффективным инструментом позиционирования власти. Ее роль, скорее, представительская, мобилизационная, чем «рабочая», технологическая (в смысле определения основ политического курса и его реализации). Поэтому не правы те ее лидеры, что заботятся о программе партии и предъявлении обществу инициатив социального порядка. Это – прерогатива власти. «Партийцы» в России не вызывают доверия общества (как и объединяющая их лучших представителей выборная законодательная структура)[74]. Зачем тратить «ресурс» на заведомо провальные проекты? Главная «публичная» забота партии власти - заботиться об имидже власти, особенно в кризисные для нее периоды. В России уважают сильную власть (даже вызываемый ею страх готовы принять как порождение и проявление этой силы)[75]. Поэтому реальные шансы в борьбе за голоса

[74] Показательно, что «в 1994 г. лишь меньшинство (29%) опрошенных считали свободные многопартийный выборы положительным результатом реформ, относительное большинство (33%) полагали, что эта новация принесла больше вреда, чем пользы» (Дилигенский Г.Г. Указ. соч.). Через десять лет «более половины россиян не высказали симпатий ни к одной из действующих политических партий, а уровень доверия к партиям как общественному институту находится на рекордно низком уровне – 5,7%» (Изменяющаяся Россия в зеркале социологии. М., 2004. С.108-109). Многопартийность сейчас поддерживает 24% россиян (Керман Г.Л. Указ. соч. С.122). Причем, это не обязательно предполагает приверженность принципам народного суверенитета и политического плюрализма. Полагая, что партии должны нести коллективную ответственность за положение дел в стране, соучаствуя в управлении и попечительствуя о народе, «средний россиянин», как правило, не видит пользы в межпартийном соперничестве (конкуренции) и наличии оппозиции. Как показывает, например, опрос Фонда «Общественное мнение» (июнь 2006 г.), многие граждане «трактуют межпартийные «споры» не столько как политическую борьбу, в которой кто-то одерживает локальные победы, а кто-то терпит поражения, сколько как некие экспертные сессии, ориентированные на совместный поиск «истины»… Причем, очевидно, нередко подразумевается, что партии должны обладать скорее совещательным голосом, тогда как решающее слово должно принадлежать правительству или главе государства» (Там же. С.127). По мнению значительного числа опрошенных, партии «мешают нормальному функционированию государственной власти»; апеллируя к избирателям, втягивают их в «свои разборки»: «баламутят народ», «вносят в людей разброд и шатание, разобщают» (Там же. С.131). Интересно, как реагировал на многопартийность простой русский человек в начале XX в. (из письма в Совнарком, декабрь 1917 г.): «Народ наш так запутался в паутине, выпущенной вождями различных партий, что он совершенно не понимает за кем идти и кого слушать. Каждая партия убеждает народ по-своему. Все тянут и разделяют народ во все стороны… Больше двух партий у нас не должно быть. Должны быть только угнетаемые и угнетатели» (Цит. по: Лившин Б. Общественные настроения в постсоветской России 1917-1929 гг. М., 2004. С.143). Очевидна преемственность в политических предпочтениях. Особенно интересны представления о партийной системе. Сейчас социологи считают, что «концепт двухпартийности в российском массовом сознании специфичен»: двухпартийность «позволяет реализовать плебисцитарную модель электорального выбора – голосование за единственную оппозиционную партию трактуется здесь как вотум недоверия партии правящей. Такая модель избавляет избирателя от необходимости ориентировать в политическом спектре и вообще не требует от него ни политической рефлексии, ни каких-либо политических установок, но дает ему возможность выразить свое отношение к действующей власти» (Кертман Г.Л. Указ. соч. С.122).

[75] Вот что пишет об этом первый президент России: «Власть всегда воспринималась как образ какой-то невероятной, тотальной силы, настолько устрашающей и несокрушимой, что даже сама мысль о попытках

избирателей имеет партия сильной власти. Или: голосов будет тем больше, чем качественнее представлен в обществе образ сильной власти.

В этом и состоит привлекательность электоральной политики партии власти. Притом, что исследователи отмечают факт сохранения в обществе чрезвычайно низкого уровня доверия к различным институтам власти, а также эффекта «обманутых социальных ожиданий», на выборах 2003-2004 годов наш народ вновь продемонстрировал наличие громадного ресурса доверия власти. Можно не соглашаться с народным выбором, но приходится признать, что партию власти люди видят иначе, чем другие партии.

Только власть строит, обеспечивает, поддерживает жизнь; она в этой стране хотя бы за что-то отвечает. Власть, укрепившаяся и подтвердившая свою силу – единственный гарант относительной стабильности, порядка, безопасности для граждан. В этом смысле народ и власть (а, значит, и ее партия) едины. Поэтому у нас всегда побеждает Власть. Любой выбор «против нее» невозможен, потому что он «антинароден». В этом предсказуемость, «понятность» российского избирателя, вообще российского человека[76]. О котором еще в середине XIX века совершенно справедливо писал выдающийся политический мыслитель Л.В.Дубельт: «Наш народ от того умен, что тих, а тих от того, что не свободен»; «не избалован свободою и ни с чем не сообразными правами человека»[77].

Опросы общественного мнения, проведенные фондом «РОМИР» весной 2004 г., подтверждают эту оценку «нашего народа». Респондентам был задан вопрос: «Кто из этих реальных людей и вымышленных героев мог бы стать лидером партии «Единая Россия»?»[78]. Выбор персонажей более, чем показателен. Определяющими, формирующими их образ, являются два основных «качества», дефицит которых, видимо, особенно ощутим в современной русской жизни. Первое – это борьба со «злом», победа над ним или героическая смерть в противостоянии ему. Второе – благородство

переворота, путча, мятежа казалась достаточно абсурдной. Власть может рухнуть только сама собой» (Ельцин Б.Н. Записки президента. М., 1994. С.129). Верховная власть в представлении «среднего россиянина», есть субстанция (организующее и направляющее начало) всей государственной системы. Причем, не обезличенная, а персонифицированная, воплощенная в конкретной личности. Поэтому «персоналистский режим» (термин, которым всё чаще определяют правление В.В.Путина) есть непреходящее качество русской власти. Иными словами, у нас любой режим «персоналистский». Именно с этим субъектом (а не государством как таковым) наши граждане «входят» в символические отношения, во многом определенные идеальными образами и устойчивыми коммуникативными схемами, заложенными в традиционной политической культуре.

[76] Имидж «Единой России» конструировался в расчете на такого «среднего россиянина»: подчеркивая свою функциональную роль в политике, свою «вписанность» во властную систему и ориентацию на верховную власть (в лице ее пресонификатора), «ЕР» демонстрирует свою удаленность от «сомнительной» сферы публичной политики. Самопрезентация в качестве «партии реальных дел» работает на образ прагматичной, реалистической силы.

[77] Цит. по: Ерошкин Н.П. Указ. соч. С.41-42.

[78] Вот некоторые ответы: маршал Жуков – 27%, Штирлиц – 15 %, Глеб Жеглов – 14 %, Чапаев – 9 %, Павел Корчагин – 8 %, Данила Багров («Брат») – 8 %, Ш.Холмс и герой фильма «Москва слезам не верит» Гоша – 5 %; от 4 до 2 % набрали Атос, Шурик («Кавказская пленница»), Пьер Безухов, Юрий Деточкин («Берегись автомобиля»), Печорин, Женя Лукашин («Ирония судьбы»), Дон Кихот, С.Есенин (См.: http // www.monitoring.ru; www.romir.ru).

характера, бескорыстие. Обращает на себя внимание то, что люди, олицетворяющие первое качество, являют собой пример железной воли, сильного характера. Второе – «блаженные», персонифицирующие идеал непротивления злу насилием, но преодолевающие зло смирением и благородством.

Из всего этого можно составить некий идеальный, «очеловеченный» образ партии власти, а также идеальных представлений «усредненного» избирателя. Партия и ее лидеры видятся российскому гражданину как сила, преодолевающая социальное зло, наказывающая носителей этого зла (партия «народной расправы»). И в тоже время волевой, героическо-искупительный образ сдобрен элементами благородства, привлекательности, доверительности. Попутно заметим, что среди этих персонажей нет ни одной женщины. Это партия «настоящих» (по-разному) мужчин.

О чем, на наш взгляд, свидетельствуют эти опросы? В представлениях людей о партии и ее вождях проявляются как фундаментальные черты сознания российских людей, так и качество самого проекта, его реализации. Русская власть, по-прежнему не современная (в смысле modernity), архаичная, неполитическая, использует для выживания современные технологии. Одним из способов этой адаптации является создание партии власти. Причем, и власть, и ее партия действуют в социальной среде, в которой также господствует не современный, архаичный, неполитический тип сознания. И в этом смысле власть, партия власти и электорат вполне соответствуют друг другу. Правда, в идеальном смысле, в замысле. Это ведь россияне хотели бы видеть «Единую Россию» таковой. Более того, таковой они хотели бы видеть и русскую власть.

Вот здесь и кроется «гениальность» современных кремлевских треповых – милютиных. Они поняли, что партия власти должна быть сконструирована «по образу и подобию» самой власти. То есть «по образу и подобию» «мечтаний» о ней русского общества. Можно сказать: они встретились. Они – это ожидания россиян от «своей» власти и расчет власти в отношении «своих» россиян. «Местом встречи» стала идея (а не практика, конечно) партии власти.

Кратократический транзит конца XX – начала XXI веков и партия власти

Современная политическая ситуация свидетельствует: российскому обществу, российской политической культуре не органична «демократия», т.е. система устроения власти, «опосредованная» обществом, гражданами. Победы партии власти еще раз обнаруживают и подтверждают кратократическую природу русского социума. Здесь все происходит «для, через, посредством» власти. Даже партии, которые вроде бы представляют собой независимые политические образования и должны артикулировать и агрегировать

разнообразные политические интересы, в российской системе перерождаются, «приватизируются» властью.

Когда в 1990-е годы в России происходило становление партийной системы, возникло две доминирующие группы партий: организованные на партийный лад обломки структур старой, коммунистической, власти и партии новой, посткоммунистической, власти. Третью группу составляли партии, более всего похожие на западные партийные образования – в силу того, что были лишены русско-властной природы. Они и являлись порождением самого процесса «перехода» от «старого» к «новому».

Здесь, кстати, возникает вопрос: в чем она, «переходность» современного российского общества, каковы векторы этого «перехода»? В настоящее время все более очевидным становится, что существо пережитых нами с конца 1980-х годов изменений невозможно описать в терминах модернизационной теории демократического транзита. «Демократический переход» предполагает возникновение в социальном пространстве элементов «демократии». У нас если они и существуют, то, в основном, по форме, внешне. По сути подавляющее большинство «новаций» традиционно автократично. То, что это не был «демократический транзит», свидетельствует (в том числе) судьба «вне-властных» партий – растеряв свою влиятельность и независимость, они превратились в политических аутсайдеров или вошли в партию власти.

Ситуацию нашей «переходности» невозможно описать ни в терминах «возврата» (в «старое», к «коммунизму», «тоталитаризму»), ни в терминах «гибридности» (сосуществования и взаимовлияния «старого» и «нового»). Для понимания пережитого Россией в 1990-е годы «перехода» мы предлагаем идею «кратократического транзита» – движения от одних властных структур, одного способа «организации» власти, к другим, соответствующим новым социальным условиям. Очевидно: сейчас власть ищет формы восстановления традиционных российских способов своего существования, органичных нашей социальной природе; пытается преодолеть те «недостатки», восполнить те «дефициты», которые порождены новой социальной реальностью. В качестве одного из инструментов она и использует партию власти (не будем связывать ее исключительно с «Единой Россией», рассмотрим как политический проект, который может принять разные формы). Это не узко партийная, а широкая многоцелевая задача, предполагающая создание нового «социально-властного» организма. У нее есть несколько измерений.

Прежде всего, партия выявляет и отражает обновленную природу современной власти. Она уже не может устранить из жизни публично-политическое – напротив, ей требуются демократические формы, процедуры, способы легитимации. В этом смысле XX в. стал свидетелем сокращения «дистанции» между русской властью и русским обществом. Партия нужна власти для того, чтобы поддерживать принцип разделения властей, саму законодательную власть, наличие которой закреплено в Конституции. Это

обязательный элемент, «формат» существования современного государства, а Россия не может себе позволить быть не современной.

Демократические свободы, процедуры нужны российскому обществу, которое теперь вряд ли захочет с ними расстаться. Но они необходимы и власти, так как дают легальную, правовую возможность замены «плохой» власти на «хорошую» («слабой» – на «сильную», «порицаемой» – на «любимую»), скажем, Ельцина – на Путина. Это своеобразный социальный клапан, способ организации мирной реакции граждан на не удовлетворяющие их условия существования. Но способ ограниченный – самими же гражданами: они могут отказаться поддержать кандидата или партию власти. Тем не менее, таким образом можно осуществить процедуру передачи власти лидеру, более соответствующему современному состоянию и запросам общества.

Ограничение формально-правовых процедур, публичного пространства опасно для власти: ее замыкание «в себе» (в атмосфере всеобщего недоверия или в силу «головокружения от успехов») чревато как угрозой «дворцового переворота», так и социального взрыва. Власть в этом случае перестает «слышать» общество: при исключении всякой публичной критики, кроме «дозволенной» (разрешенного «многоголосия на один голос»), она не замечает наиболее болезненных проблем и критических точек развития, не ощущает общественного давления. Все это резко снижает возможности ее адаптации к социальным изменениям.

Партия для власти есть способ упорядочивания политического пространства – для облегчения управления им, но и в соответствии с «запросами» граждан. 90-е годы продемонстрировали, что публичная политика, многочисленные партии, лица, структуры – это слишком сложная игра для России. Вся эта «множественность» избыточна для нее. В обществе существует потребность к упрощению – жизни вообще, политики, в частности[79]. Она определяет «общественный дух», (массовую) волю «среднего», «простого» человека. С ним не «справились», не смогли увлечь и повести за собой публичные политики недавнего прошлого. Партийные образования тех лет, ушедшие сейчас с политической сцены, так и остались, в известном смысле слова, «партиями Садового кольца». За дело взялась власть – и дала гражданам партию, выражающую не частные, партийные, а общие (народные) интересы[80].

---

[79] См.: Левада Ю. От мнений к пониманию: Социологические очерки 1993-2000. М., 2000. С.184-202, 440, 548 и др.

[80] Подчеркивая свою роль – уполномоченных власти в деле «защиты народных интересов», «ЕР» «отстраивается» от негативного образа политических партий, сложившегося у избирателя. В ходе общероссийского опроса ФОМ (август 2001 г.) 52% респондентов заявили: партии приносят России больше вреда, чем пользы (противоположную позицию заняли 22%) (Кертман Г.Л. Указ. соч. С.130). Претензии граждан в основном сводятся к следующему: партийцы «болтают» и бездействуют («между собой грызутся», «много говорят, а помощи народу нет»); постоянно конфликтуют («никак не договорятся», «раздор, споры, нет единства»); борются за власть («между ними идет борьба за власть, в результате – меньше порядка») (Там же). Принадлежа к публичной сфере, но вставая над межпартийным соперничеством и демонстрируя участие в повседневной практической работе по решению социальных проблем, «ЕР» указывает на свою продуктивность для интересов страны (в отличие от остальных «контрпродуктивных» партий, ориентированных на

При этом она заполняла собою не занятые участки политического поля или вытесняла с него тех, кто оказался не способен (используя электоральный процесс) ей противостоять.

Однако, монополизировав политическое пространство, власть вынуждена считаться с общественными запросами, приспосабливаться к ним. В конце XX в. русское общество стало дискретным, сегментированным, его невозможно свести к одному, общенародному интересу. Множество социальных интересов не способно представлять одно партийное образование. Не случайно в это время была создана серия разных партий власти. Нынешнему состоянию общества больше соответствует идея партийной системы власти, а не партии власти. «Центровые» этой системы сосредоточены в «Единой России». Она и есть та питательная среда, в которой (возможно) будет формироваться властная партсистема. Ее составят массовые партии, способные представлять разные интересы постсоветских граждан, переплавлять их в символическое единство[81].

«Антинародная» власть – «народная» партия: основания виртуализации партийного проекта

Общественную ситуацию, социальный «климат» 1990-х гг. определяли ожидания от власти, носившие преимущественно стабилизационный характер: «…политическая элита надеялась на изменение стиля управления, масса – на снижение цен и уровня безработицы, те и другие мечтали о «наведении порядка»[82]. Резко отрицательное отношение граждан к власти было обусловлено ее слабостью, а значит, неспособностью «обеспечить свои функции по отношению к населению. Более половины россиян характеризовали политическую ситуацию как «безвластие и анархию»[83]. Массовый политический человек был готов (и воспринимал это как благо) к «усилению» (вплоть до демонстрации силы), консолидации власти, преодолению «разболтанности и расхлябанности» государственного механизма, децентрализации, сепаратизма («удельщины»). Хотя «при всякой постановке перед общественным мнением дилеммы «демократия или порядок» порядок неизменно одерживал верх[84], граждане хотели сохранить свои свободы (прежде всего, передвижения, а также гласность и минимальный политический плюрализм). Интерпретируя социальный запрос, «стабилизационная власть»

«партикулярные», «клановые» интересы). В этом смысле, в восприятии значительной части населения, «ЕР» сливается с властно-административной системой.

[81] Если ориентироваться на предпочтения социального большинства, оптимальным было бы создание двухпартийной властной системы: «ЕР» оставалась бы «правящей» партией, «Справедливая Россия» имитировала оппозиционную партию – но не верховной власти, а той линии, которую проводили единороссы, Дума в целом и правительство. Тем самым власть структурирует политический класс, создавая условия для контролируемой борьбы в «верхах» и возможности для организованного «сверху» выражения общественного мнения.

[82] Левада Ю. Указ. соч. С.182.

[83] Образы власти в постсоветской России… С.74.

[84] Левада Ю. Указ. соч. С.182.

(термин Ю.Левады) могла предложить обществу переход от чрезмерного многообразия к консолидации всех политических сил, от разобщенности – к единству, интеграции на уровне «большого общества» под эгидой «верховной» (президентской) власти. Это она, собственно, и сделала. – И была встречена гражданами «с пониманием».

В конце прошлого столетия подавляющее большинство населения страны считало, что проиграло от изменения экономической системы, но уже приспособилось или вскоре приспособится к переменам[85]. Массовые экономические ожидания носили патерналистский характер; исследователи отмечают доминирование в обществе «патерналистских конструкций социальной реальности»[86]. Это объясняет, почему в народной «картине мира» современная власть оценивается как антинародная. По мнению большинства граждан современной России, интересы власти и народа совершенно разошлись, обычные люди нужны власти только для выполнения определенных функций (голосование) и должны выпрашивать как милостыню зарплату и социальные пособия; власти нет дела до простого человека и его проблем[87]. Желая «ощущать присутствие власти в повседневной жизни», граждане в то же время воспринимают ее как «чужую», «далекую» – и противопоставляют «своей», «при которой простым людям жилось лучше всего». А своя, «народная» – это Советская, эпохи «брежневского застоя»[88].

С таким социальным фоном, народными ожиданиями столкнулась новая, путинская, власть. Исследователи характеризуют этот запрос к власти как «некий гибрид (или химеру?) более жесткой политики и относительно либеральной экономики»[89]. На самом деле, в представлениях российских граждан о материальном благополучии и социальной защищенности нет ничего от «экономического либерализма». В социальном и политическом народных идеалах ощущается влияние традиционных представлений, пристрастий и исторического опыта. Одну из центральных «народных» идей выразил когда-то К.Д.Кавелин в концепции «самодержавной республики»[90]. Ее отголоски слышны в определениях российского «переходного политического режима» как «выборного самодержавия». Свой социальный идеал воплотило советское государство. Вот как описывал его Н.Н.Алексеев: «народное государство, опирающееся на сочетание диктатуры с народным представительством»[91]. Очевидна близость этого идеала – идей демократии, диктатуры (демократуры) и социальной справедливости, «исправленных» и «преображенных» в примитивном, безрелигиозном и материалистическом смысле – постсоветским гражданам. Столь же очевиден интерес, который проявляет к этому идеалу (не

[85] Там же.
[86] См.: Образы власти в постсоветской России. С.67.
[87] Там же. С.163.
[88] Там же. С.67, 74.
[89] Левада Ю. Указ. соч. С.183.
[90] Кавелин К.Д. Наш умственный строй: Статьи по философии истории и культуры. М., 1989. С.436, 440.
[91] Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М., 1998. С.115.

зная определения Алексеева, придя к нему инстинктивно) власть. Если идеи демократии и диктатуры она реализует на практике, то «социальная справедливость» может быть воплощена ею только в сфере слов, образов, символов.

Именно поэтому современная власть так нуждается в информационном ресурсе. Партия власти является одним из инструментов ее выхода в публичное информационное пространство. Власть неизбежно будет использовать медийную среду для реализации своих целей. Партийный проект есть одно из средств «приватизации» этой среды, навязывания определенных политических смыслов «массовому зрителю». По законам современной глобальной политики, «политический синтез социального пространства закрепляется посредством коммуникации», а потому «…контроль над смыслами и значениями языка, а также над сетями коммуникаций становится основным предметом политической борьбы… Переход к постсовременности… являет коммуникацию, производство и жизнь как одно сложное целое, как открытое поле конфликта»[92].

Это определяет характер «отношений» власти и мира коммуникаций: «Индустрия коммуникаций объединяет воображаемое и символическое внутри биополитической ткани, не просто ставя их на службу власти, но и фактически встраивая их в само ее функционирование»[93]. В современном мире коммуникации не просто опосредуют политику. Они суть форма ее осуществления. Особенность нашей политии состоит в том, что коммуникативный мир языка, информации и символов является не формой реализации власти, пространством решения ее «очередных задач», но интегрирован в «мир власти», определяя его «содержательно», по существу. В мире коммуникации вырабатываются социальные значения, позволяющие существовать и воспроизводиться власти (демонстрируя, в том числе, как посредством новейших технологий обществу навязываются архаические образцы, смыслы, символы); там снимаются или редуцируются социальные противоречия. В этом смысле, русская власть в любое время имеет качества «медиакратического режима», а назначение информационно-символической деятельности состоит в преоделении (или его демонстрации) отчужденности власти и общества, моделировании их единства.

[92] Хардт М., Негри А. Империя. М., 2004. С.44, 372. Современность не только не может противостоять, но и предполагает «информационную колонизацию бытия». При этом речь идет уже не о виртуализации реальности, а создании (виртуальной) реальности со своими смыслами, кодами, сообществом пользователей. Медиа-реальность способна быть имитатором реальной (в том числе, политической) активности, задавать параметры мира политики, для массового человека, формировать (индивидуальные и коллективные) реакции на него.

[93] Там же. С.44.

Роль партии в накоплении субъектности власти

Но вернемся к партии власти. Это попытка создания некоей привластной группы, с помощью (и посредством) которой власть будет управлять обществом. Вспомните: в Московской Руси реализовывался боярский принцип управления, в имперской России – дворянский, в СССР - номенклатурный. Какой у нас сегодня? Назовем его условно «партийно-властным». Для управленцев, «вышедших» из партийно-коммунистической советской системы, это вполне органичная находка.

Сейчас принято характеризовать «Единую Россию» как партию бюрократии, чуть ли не государственную структуру, составленную из представителей исполнительной власти[94]. Тем самым партии придается самостоятельное значение; она становится одним из главных оснований для характеристики современного режима как бюрократически-авторитарного[95]. Это не точно по существу. Во властном партийном проекте власть отделена от партии – в том смысле, что «Единая Россия» только представляет власть, является одной из ее функций. Власть субстанциальна, а партия – функциональна[96]. Как, собственно, и бюрократия – та ее часть, которая «служит» в партии. Эта «диспозиция» не изменится, даже если условием «государевой службы» станет партбилет (какой-нибудь из) партий власти. Что же касается определения существа «режима», то в русских условиях любой режим можно характеризовать как бюрократический. Это – бытийственная, а не переменная характеристика властной организации.

Специального обсуждения заслуживает состав партийцев. В известном смысле, «Единая Россия» действительно является партией «новой» власти[97]. Путинский «служилый класс» обладает характеристиками и советской номенклатуры и дореволюционного чиновничества (того же дворянства на гражданской службе). От первой у него – зависимость от власти и характер организации; от второго – разрешение владеть собственностью, богатством.

«Служилых людей» путинского порядка объединяет еще одна черта, которая, скорее, приписывается им гражданами, чем существует в реальности. Это бóльшая близость (или мéньшая удаленность) от идеала социальной справедливости, народной морали. Большинство граждан упрекают власть в

---

[94] См.: Шевцова Л. Как Россия не справилась с демократией: логика политического отката // Pro et Contra. М., 2004. Том 8. № 3. С.55.

[95] См. об этом: Там же. С.40-46.

[96] Партия власти может служить и для «перевода» народного недовольства с власти на партию. Власть вполне может дистанцироваться от «использованной» партии – и создать какую-то новую.

[97] Прежние властные партийные образования формировала «старая», ельцинская, власть. Те партии принадлежали Смутному времени, породившему «бояр-олигархов», «удельных князьков», публичных политиков из среды «приватизаторов», демократов, реформаторов. В эпоху Порядка произошел «перебор людишек»: «чужаков» во власти, пытавшихся ее приватизировать, сменили «свои» – «государевы люди», бюрократы. В который раз в русской истории дворянский, служило-бюрократический принцип одержал верх над боярским, удельно-олигархическим (правда, больше внешне, чем по существу).

жадности, коррупции, стремлении «подмять всё под себя»[98]. «Лицо» нынешней власти – В.В.Путина – они склонны характеризовать иначе: его воспринимают сквозь призму модели «вынужденного властвования» («власть не нужна, власти не добивался»); он – вне рамок «грязной политики»; стремился к власти ради общезначимого дела, а не для материального обогащения[99]. Окружающих его силовиков, сотрудников спецслужб значительная часть населения тоже «видит» в несколько романтическом ключе: в КПСС они принадлежали к «вооруженной партийной гвардии, обладавшей правами надзора за всеми кадрами и организациями и – по легендам – не причастной ко всепроникающей коррупции, в том числе нравственной»; их меньше, чем остальные государственные структуры, затронули разложение и распад 1990-х годов.[100]. Этот образ «спасателей» распространяется на всех путинских выдвиженцев.

Возрождая проект «партия власти», власть признает усложнение социального организма и наличие в обществе конфликтов, с которыми надо что-то делать. С признанием социальных конфликтов было связано создание партии власти в начале XX века. Партия нового типа была нацелена (и в теории, и на практике) на изживание, уничтожение конфликтов. Новый проект партии власти свидетельствует о том, что власть не только «принимает» сложную конфликтную природу общества, но и не может справиться с ней старыми советскими методами. Партия власти – это способ преодоления властью социальных конфликтов с помощью новых технологий[101].

Введение принципа партийного управления на некоторое время поможет снять остроту конфликта между ведомственным и «территориальным» (областным, краевым, республиканским) управленческими принципами. Через партию как синтез партийно-учрежденческого, партийно-государственного начал возвращается «единая, неделимая» власть. Недаром лидеры наиболее влиятельных государственных структур современной России возглавили партию «новой» власти. Партия власти – это не способ отмены, но – преодоления системы разделения властей. Русский вариант приспособления к современным формам организации власти предполагает ликвидацию самостоятельности отдельных властных образований. В той же мере партия власти есть способ преодоления «удельной» разобщенности, приближения к идеалу «Единой России».

И, наконец, партия власти может быть инструментом восстановления традиционного принципа российской Власти – соединение в одних руках административных и хозяйственных функций, единство властесобственности. Оно было разрушено в 1990-е годы, в период нового накопления капитала (за счет ограбления не крестьянства, как в конце 1920-х – 1930-е годы, но прежде

[98] См.: Образы власти в постсоветской России… С.167.

[99] См.: Там же. С.188-189.

[100] Левада Ю. Указ. соч. С.189.

[101] В связи с этим нельзя не вспомнить концепцию «властной плазмы» Ю.С.Пивоварова. (См.: Пивоваров Ю.С. Русская политическая традиция и современность. М., 2006. С.162-164).

всего городского населения) и господства конкурентно-властной системы. Формирование монопольно-властной системы предполагает возвращение властью утерянных позиций и в «бизнес-пространстве».

Объединение в одной партии и олигархов, и чиновников во многом снимает противоречие между властью и собственностью. Пытающаяся сохранить свою независимость и влияние собственность будет «приватизирована» (уничтожена) властью[102]. «Допускаемая» в обществе собственность попадет под контроль власти. Через свою партию власть пытается реализовать идею нового «общественного договора», достичь базового социального консенсуса. Только не по поводу общества и личности, как это всегда происходит на Западе, а по поводу и с позиций власти.

Подводя итоги, укажем: создание партии власти не было связано с обращением к актуальной политической традиции, использованием сохраненного и критически «проработанного» опыта. Напротив, это одна из забытых политических идей, смутный образ (из) прошлого, о котором современная власть не знает и, видимо, не хочет вспоминать. При этом, реализуя собственный проект, воспроизводит в основных чертах «находки» предшественников. Так проявляется специфика отношения русской власти к своему наследию: политические идеи и практики, отработав свое, отбрасываются, забываются, а затем, по мере надобности, изобретаются вновь. Воспроизводя традиционную логику политической преемственности в России, ориентирующую не на развитие через критическую саморефлексию, а на выживание, самосохранение, власть обрекает себя на хаотические, судорожные действия (по типу «вызов»–«реакция»), во многом повторяющие прежние, уже предпринимавшиеся в сходных условиях. Это демонстрируют как практики властной трансляции и легитимации, рассмотренные в ретроспективной проекции, так и история партии власти. В конечном счете, традиционный тип наследования (среди прочего) препятствует обновлению природы власти, преобразованию ее отношений с обществом.

[102] Потому были совершенно не оправданы (и не оправдались) надежды на «представителей класса предпринимателей», которые, выйдя на политическую арену для защиты корпоративных интересов, вернут российским партиям функции артикуляции и агрегирования интересов (См.: Кулинченко А.В. Указ. соч. С.162).

ПАРАДОКСЫ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ: ОТ ВРЕДНЫХ ПРИВЫЧЕК К МЫЛЬНЫМ ПУЗЫРЯМ

(от редакции)

Наш журнал вводит новую рубрику по многим причинам. Всем известные политические силы хотят создать некую «объединительную» государственную идеологию на основе православия и определенных тенденций российской политики. Но это желание разбивается о множество фактов, из которых отметим здесь далеко не все.

В Прощеное воскресенье 2000 года покойный папа Иоанн Павел II впервые в 2000-летней истории христианства публично молил Бога о прощении грехов Церкви - нетерпимости и насилии к инакомыслящим, религиозных войнах, крестовых походах, грехах против единства христиан и против евреев, прав личности и социальной справедливости, неуважении к другим культурам и религиям. После выступления Иоанна Павла II представитель Московской патриархии заявил прессе: «Нам каяться не в чем, ведь в нашей истории не было священных войн и насильственной христианизации»[1]. Итак, католический иерарх признал ответственность Церкви за насилие и нетерпимость. Представитель РПЦ с ним не согласен. Кто прав?

Для ответа надо учитывать общие тенденции развития религий. Нетерпимость и насилие – общее свойство христианства и ислама. Православие - разновидность христианства. Оно не свободно от данного свойства. В частности, история русского миссионерства связана с историей колонизации России. В первые 150 лет после присоединения Казанского ханства Москва ставила цель полной христианизации коренного населения насильственными методами. С 1730-х гг. русское правительство проводило антимусульманскую политику. В ходе насильственной христианизации произошло массовое разрушение мечетей[2]. С 1741 г. российская власть контролировала буддистское духовенство (царь устанавливал число лам и верховного ламу). Православные священники широко применяли полицейско-административные меры (судебные процессы, лишение земли, выселение, ссылка в Сибирь лиц, упорствующих в «религиозных заблуждениях»). В итоге русские уходили в ислам и язычество[3].

РПЦ давно сотрудничает с полицией и армией. Поэтому ее миссионерская деятельность не выдерживала конкуренции с другими конфессиями, отличалась

[1] Цит по: Колесников А., Привалов А. Новая русская идеология. М., 2001, с.248
[2] См.: Русское православие: вехи истории. Научн. ред. Клибанов А.И. М., Политиздат, 1989
[3] См.: Ислаев Ф.Г. Православные миссионеры в Поволжье. Казань, 1999

меркантилизмом и насилием[4]. При Николае I сложилась программа «военного православия» как элемент международной политики России: были приняты решения о строительстве второго Храма Христа Спасителя в Москве, оглашена триада «православие, самодержавие, народность», начал реализовываться план «монументальной пропаганды» Отечественной войны 1812 г. и заграничного похода русской армии в 1813-1814 гг. РПЦ вела длительную религиозную войну со старообрядчеством. Православные миссионеры отбирали детей у раскольников, родителей лишали прав гражданства, за что получили кличку «опричников духовенства» и «шпионов правительства»[5].

В первые десятилетия СССР религия подвергалась репрессиям. Но и в начале революции Православие не предложило своей программы, отвечавшей возникшей катастрофической ситуации. Под влиянием поражений первых лет Великой Отечественной войны Сталин сказал британскому послу, что верит в Бога. Именно газета «Правда» стала печатать слово Бог с большой буквы, чего не было за все время существования газеты. В 1943 г. Сталин восстановил РПЦ. Но инициатива восстановления шла не от верующих, а сверху. Первые архиерейские соборы контролировались НКВД и НКГБ. Восстановление РПЦ объясняется политическим расчетом Сталина, поскольку оно имело особое значение для верующих в восточноевропейских государствах, вовлеченных в орбиту интересов Советского Союза[6].

РПЦ служила советской власти. Тотальный контроль осуществлялся через филиал КГБ – Совет по делам религий[7]. Мировой Совет Церквей (далее МСЦ) был создан под эгидой Московской патриархии. В сентябре 1970 г. он выдал представителям африканских государств первые 200000 долларов. «Кому же эти деньги были выданы? Оказалось, что четырнадцать представителей из девятнадцати этих организаций известны как участники террористических акций,

[4] Например, «…в Моздоке поселился представитель ордена иезуитов отец Генри, одержимый и талантливый проповедник, пытавшийся обратить в католичество осетин и другие народы. Он изучил местные языки и весьма преуспел в достижении своей цели. В 1821-1822 гг. шотландский протестантский миссионер Блайд завоевал огромное уважение среди ингушей своими проповедями на их родном языке. Россия выслала его с Кавказа, справедливо усмотрев в его деятельности опасную идеологическую конкуренцию. Что касается православных миссионеров, то они предпочитали простые и грубые приемы, выдавая каждому горцу за согласие креститься вознаграждение. При таком подходе не было отбоя от желавших принять новую веру. Многие совершали столь выгодный обряд по 3-4 раза, но при этом душою оставались язычниками». Применялись и другие методы христианизации: «Не желавших казаки связывали, и после сильных побоев неграмотный поп обливал их водой, а иногда и мазал им губы свиным салом; писарь записывал их имена и прозвания в книгу – как принявших по убеждению святое крещение – и после требовал от таких мучеников строго исполнения христианских обрядов, коих не только они, несчастные, но и крестивший их поп не знал и не понимал. А за непослушание подвергали горцев телесным наказаниям, арестам и денежным штрафам». Дегоев В. Большая игра на Кавказе: история и современность. М., Русская панорама, 2003, с.109, 242

[5] Война со старообрядцами шла в России с 1666 по 1905 г., почти 250 лет - намного дольше, нежели религиозные войны в Европе: «Если бы не РПЦ, то не был бы Соловецкий монастырь превращен в узилище, а сотни его обитателей-христиан безжалостно перебиты задолго до того, как он вновь станет тюрьмой в Советской России, а потомки тюремщиков и узников поменяются местами». См.: Шахназаров О.Л. Старообрядчество и большевизм // Вопросы истории. 2002, № 5, с.73

[6] См.: Якунин В.Н. Укрепление положения Русской православной церкви и структура ее управления в 1941-1945 годы // Отечественная история. 2003, № 4

[7] Афанасьев Ю. Опасная Россия. Традиции самовластья сегодня. М., РГГУ, 2001

а четыре организации, исключительно щедро поддержанные МСЦ, просто коммунистические. Причем три из этих организаций получают оружие из СССР. За всеми четырьмя организациями числятся кровавые террористические акты… На возмущение и смятение, которое вызывали все эти действия руководителей МСЦ, они ответили: «Христиане должны заниматься социальным переустройством общества. В прошлом мы обычно это делали мирным путем, а сегодня значительное число приверженных служителей Христа и их последователей заняли революционные позиции»»[8].

Итак, факты опровергают мнение представителя Московской патриархии. РПЦ занималась насильственной христианизацией и вела религиозные войны в контексте внутренней колонизации и колониальной политики России. До и после 1917 г. РПЦ поддерживала насильственные методы преобразования общества.

Теперь учтем мнение третьей христианской конфессии. Протестантский теолог и епископ англиканской Церкви Р.Дон Капит в книге «Христианство: главные тенденции второй половины XX века» анализирует «…закат религиозной жизни и мысли, которые происходят на наших глазах»[9]. Нынешнее «религиозное возрождение» он квалифицирует как идеологическую борьбу разных социальных сил с этим процессом[10]. Закат религии обусловлен рядом социальных процессов второй половины XX в.: массовые путешествия и экономическая эмиграция; формирование массового общества, в котором господствуют СМИ и мода; рост темпа научных открытий, изобретений и изменений.

В результате первого процесса страны Запада стали многоконфессиональными и многонациональными, что обнажило связь религии с языком и национальной идентичностью. В настоящее время в мире почти не осталось монокультурных стран, а в многокультурных странах религия препятствует объединению общества: «Большинство нынешних конфликтов – это гражданские войны, главную роль в которых играют религиозные различия, нередко принимающие форму внутренней священной войны»[11].

Прежнее религиозное сознание считало индивидуальную и национальную идентичность метафизической сущностью. Теперь она вытеснена знаком. Реальность стала продуктом перемещения знаков. Граница фикции и действительности размыта, а повседневная продукция СМИ заняла место молитвы: «Совре-

[8] Гуль Р. Я унес Россию. Том III. Россия в Америке. М., БСГ-Пресс, 2001, с.320-321

[9] Don Kapit R. Christianity: The Major Tendencies of the Two Half XX Centuries. Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p.4

[10] В 1952 г. автор закончил школу, поступил в Кембриджский университет изучать естествознание, через несколько недель стал христианином, а спустя семь лет получил сан священника англиканской церкви. «Сегодня 1950-е годы, - пишет Дон Капит, - квалифицируются как последний период доминирования традиционного религиозного сознания и национальной идентичности. Дело в том, что после второй мировой войны выбор был крайне узким. Вступающий в жизнь молодой человек мог стать христианином или гуманистом. Но после Гитлера и Сталина атеистический гуманизм стал совершенно бесплодным, а утилитарный гуманизм адептов социального планирования был совершенно бездушным. Поэтому целое поколение британцев сделало выбор либерального консерватизма и англиканства». Don Kapit R. Op.cit., p.6

[11] Ibid., p.8

менная массовая культура отбросила нас в средневековье, когда Церковь обеспечивала каждого человека представлениями о мире. Теперь это делают СМИ. Популярность стала новой формой святости»[12]. Таков итог второго процесса.

Третий процесс привел к тому, что «…в мире господствует одна наднациональная техническая цивилизация, а религия стала вредной привычкой типа курения, пьянства и потребления наркотиков. Сегодня она является устаревшим и провинциальным способом агрессивной символизации и подтверждения особой этнической идентичности, которой угрожает всеохватывающая анонимность новой глобальной культуры. Во всем мире религия отступает и вынуждена вести битву, которую рано или поздно проиграет»[13]. Причем, указанные тенденции относятся не только к христианству[14].

Таким образом, закат религии есть общий социальный процесс. Религиозные мыслители и классики социологии (прежде всего Э.Дюркгейм и М.Вебер) подчеркивали интегрирующую роль религии в социальной жизни. Современный теолог подчеркивает роль религии в стимулировании гражданских войн и других конфликтов. Современное «религиозное возрождение» - это «идеологическая борьба с универсальным процессом секуляризации». Стремление сохранить религию базируется на посылке о возможности ее защиты от профанации и влияния современности. Эта посылка исходит из строгой границы между миром сущего и должного, публичного и приватного, объективного и субъективного, культурой и контркультурой. Однако культура постмодерна возникла как раз в итоге ликвидации указанной границы: «Современная публичная жизнь как океан смыслов не имеет ни внешней среды, ни конца. В этом океане нет ничего установленного и постоянного. Все движется и перемещается, включая ценности, приватную жизнь, личность и контркультуру. Из этого океана нельзя выудить и сохранить неизменной горстку абсолютных, определенных и фундаментальных смыслов. Наоборот, история религиозного эзотеризма доказала: если религиозные истины и ценности сохраняются вдали от публики и критики, они тут же вырождаются в обычную бессмыслицу»[15].

Р. Дон Капит анализирует главные формы идеологической борьбы с закатом религии. Нынешние либеральные экономисты и правые политики считают, что *религия может сохраниться в ценностях*. На деле они не желают осознать угрожающее влияние рынка на религию. Правые силы отстаивают экономическую либерализацию вместе с социальным консерватизмом. Такой способ мысли противоречив, поскольку базируется на убеждении: природа экономических ценностей определяется рынком, а религиозные ценности транслируются неиз-

[12] Ibid., p.9

[13] Ibid., p.10

[14] «В новых городах Юго-Восточной Азии разрушение религиозных традиций идет в ошеломляющем темпе, без особого сопротивления и сожаления, на протяжении жизни одного поколения. Видимо, - констатирует Р.Дон Капит, - мы имеем дело с самым резким разрывом преемственности культуры на протяжении всей истории человечества». Ibid., p.11

[15] Ibid., p.12

менной традицией[16]. Но религиозные ценности сохраняются, развиваются и умирают в социальных отношениях и не отличаются от экономических ценностей. Правые силы не учитывают также постоянную циркуляцию религиозных ценностей на глобальном рынке.

Сохранение религии в приватной (домашней) сфере вначале культивировали ортодоксальные евреи. Сегодня оно архаично. Во-первых, на протяжении столетий исключения из публичной жизни христиан евреи заметили, что традиции можно сохранить лишь путем сохранения языка и погрузились в книги и талмудические дебаты. Во-вторых, в настоящее время евреи признают: им угрожает ассимиляция не меньше других конфессий. В прошлом иудаизм устоял благодаря особым свойствам. Теперь они недостаточны.

Экзистенциалисты считают возможным *сохранить религию в сфере индивидуальной субъективности*. Этот постулат вытекает из взглядов Лютера-Кьеркегора[17]. Р.Дон Капит опровергает его на основе личного опыта: «С 1980-1984 гг. я тоже разрабатываю «христианский нонреализм». Моя доктрина вначале гласила: религиозные представления не связаны со сверхъестественными фактами, а предполагают конструирование определенного образа жизни. Такой была моя версия религиозного экзистенциализма. Но она натолкнулась на две трудности: ее понимание было слишком трудным для обычных людей и потому совершенно неприемлемым для клира и руководителей церкви; на рубеже 1984-85 гг. я пришел к убеждению: обычный человек не сможет поднять груз, налагаемый моей доктриной. Основой мышления является язык, который формируется в социальной и приватной жизни. Поэтому внутренний мир мысли не является исходным, первичным, окончательным и отдельным пунктом. Я – это только локальный, зависимый и малозначимый фрагмент великого потока культуры. Предыдущее поколение считало личность причиной глубокой онтологической озабоченности. Нынешние люди научились существовать как случайные и беззаботные мыльные пузыри. Поэтому любой экзистенциализм потерял смысл»[18].

Наконец, представители нетрадиционных культов и религиозных фундаментализмов пытаются сохранить *религию в форме контркультуры*. Эти движения пытаются одновременно бунтовать против культуры и найти пути бегства от нее. Р.Дон Капит считает, что они рано или поздно закончатся крахом. Любой бунт против культуры вынужден пользоваться ее словарем, быть ее элементом и - так или иначе - быть поглощенным ею. Протест против системы

[16] Так, сегодня политики США говорят о ценностях американского образа жизни, в Сингапуре – об азиатских ценностях, в Великобритании – о ценностях Викторианской эпохи, в России – о ценностях русской цивилизации, евразийства и т.п.

[17] Лютер ввел строгое различие между объектом (fides quae creditur) и средством (fides qua creditur) веры. Развивая эту мысль, Кьеркегор редуцировал объект веры к способу веры. Если христианин правильно понимает собственное бытие (как ответ на вопрос: кто я есть и куда направлена моя жизнь?), то упоминание объективного содержания веры становится излишним. Аналогичным образом христианский экзистенциалист Р.Бультман демифологизировал Евангелие, обнаружив в нем формальные структуры человеческого бытия.

[18] Ibid., p.14

есть часть системы: «Последнее прибежище традиционной религиозности связано с убеждением: спасение возможно путем построения забора вокруг приватной духовности, локального словаря, этнической группы и особой традиции. В прошлом такой способ ухода от реальности был весьма распространенным. Сегодня его последствия губительны. Религиозная, национальная и культурная идентичность прошлого базировалась на различиях, разделениях и исключениях. Любое «мы» определяло себя как «не они». Евреи самоопределялись путем отличия от гоев, христиане - от евреев, мусульмане - от гяуров. Последствия такого раздела были одни и те же: чем строже определялась группа, тем больше она видела вокруг себя врагов. Инстинкт и обязанность приказывали держаться своих. Чем более в человеке идентичности, тем более он этноцентричен и не терпит чужаков. А чем более человек ортодоксален, тем более он чувствует себя жертвой. Тем самым попытки «возврата к истокам» культивируют религиозную нетерпимость»[19].

Итак, католический иерарх предлагает изучать комплекс исторических грехов христианства. Представитель РПЦ их не признает. Протестантский теолог формулирует принципиальные положения: религиозные различия стимулируют гражданские войны; в настоящее время происходит закат религии; так называемое «религиозное возрождение» есть форма идеологической борьбы либерализма, ортодоксального иудаизма, экзистенциализма и религиозного фундаментализма с закатом религии и процессом секуляризации. Значит, христианство созрело для оценки своей истории как истории грехов. Современные христианские теологи признают влияние социальных процессов на изменение формы религиозности, фиксируют закат религии и отвергают «религиозное возрождение».

Можно ли применить эти констатации к современной России? Вполне. В нашей стране тоже идет идеологическая борьба с закатом религии. Например, С.Говорухин в фильме «Так жить нельзя» утверждал: Россия расплачивается за атеизм и выбор «дьвольского пути»; Россия - «проклятая Богом земля», и ее возрождение невозможно без религии. Однако на Западе религия в XX в. не испытывала таких притеснений, как в СССР. Тем не менее на Западе закат религии стал фактом. Следовательно, атеизм не является критерием выбора Россией «дьявольского пути».

Для православия характерны символические формы богопочитания, которые распространяются в России под флагом «религиозного возрождения» и под влиянием наследия государственного социализма. Это наследие образует репертуар *«полезного прошлого»*. Культурно-политические предприниматели используют сценарии национальной истории и создают дискурсы, которые доступны восприятию политиков, влияют на их представления о сущем, целях, прагматических ограничениях, легитимных методах и этических ограничениях деятельности и тем самым воздействуют на политический процесс. Схемы,

[19] Ibid., p.15

перенесенные из прошлого в настоящее, влияют на представления элит о новом государстве, системе прав и обязанностей граждан, отношении государства к внешнему миру и его видение. Тем самым отношение к прошлому, включая религию, становится утилитарным[20]. В итоге «религиозное возрождение» в России принимает причудливые формы: одни соединяют ленинизм с русской идеей – особой культурно-нравственной традицией, включающей соборность, державность, духовность и народность; другие требуют создать православно-славянскую цивилизацию, рассматривая православие как разновидность восточных религий; третьи соединяют коммунистические и христианские идеи с эзотерическими религиями. В любом случае российское «религиозное возрождение» не выходит за рамки схем, описанных Р.Дон Капитом.

Их общая оценка сформулирована В.В.Налимовым: «Диктатура большевистской партии пала. Но к этому времени практически уже не осталось духовно подготовленных представителей свободной мысли»[21]. Сходное мнение высказывает А.А.Зиновьев: «Так называемое «религиозное возрождение» возникло не из недр народной жизни, а было спущено сверху, из Москвы. Московские власти убедились в том, что русская православная церковь превратилась в советское учреждение, в имитацию церкви. Была принята установка не препятствовать ей, а даже помогать»[22].

В монографии под редакцией С.Б.Филатова изучены социологические тенденции религиозной жизни 1990-х гг., которые позволяют уточнить специфику религиозного возрождения в России.

В начале 1980-х гг. в СССР было 5-10% верующих. Население воспринимало религию как форму культуры, а не как связь с Богом[23]. В 1990 г. население СССР получило религиозную свободу. Реабилитация религии без вероисповедных различий стимулировала интерес к католицизму, протестантизму и другим религиям. После 1992 г. православие претендует на роль ядра культуры и национальной идентичности. В некоторых опросах 2000 г. число людей, называющих себя православными, достигает 82%. Изменилась политика государства в отношении религии. Закон 1990 г. утверждал отделение Церкви от государства и школы от Церкви. С 1997 г. государство начало выделять средства для православной церкви, что противоречит закону[24].

---

[20] См.: Кубик Я. Культурное наследие государственного социализма: сотворение истории и культурно-политическое предпринимательство в посткоммунистической Польше и России // Ab Imperio: теория и история национальностей и национализма в постсоветском пространстве. 2002, № 2

[21] Налимов В.В. Канатоходец. М., Прогресс, 1994, с.311

[22] Зиновьев А. Катастройка. М., Алгоритм, 2003, с.423

[23] См.: Религия и общество: очерки религиозной жизни современной России. Отв.ред. Филатов С.Б. М.-СПб, 2002, с.470-473

[24] В настоящее время РПЦ имеет свыше 19000 приходов, 480 монастырей, 150 архиереев, 17500 священников, 2300 дьяконов, 5 духовных академий, 29 духовных семинарий, 28 иконописных школ, множество воскресных школ и групп для взрослых, гимназии, детские сады, гостиницы и т.д., что значительно больше имущества всех остальных конфессий. См.: http//ww.russian-ortodox-church.org.ru/today_ru.htm, с.1

Однако несмотря на поддержку государства, в России не произошло реставрации православия[25]. Если считать участие в религиозной практике главным критерием конфессиональной принадлежности, православных в России не больше 15 млн. В России (как и в других странах) развивается секуляризация, элемент которой – отождествление религии с культурой. Лишь 1/10 респондентов считает главным в религии «личное спасение» и «отношения человека с Богом». РПЦ способствует нерелигиозному восприятию религии. Ее иерархи постоянно говорят о верности традициям, патриотизме, единстве и ценности православной культуры: «За всей этой культурно-политической риторикой слова о вере, о спасении, о страдающем, любящем Боге, распятом и воскресшем, теряются и не доходят до аудитории»[26]. Среди «православных» культивируются языческие убеждения - вера в переселение душ, астрологию, экстрасенсорику и т.п. Низкая религиозность характерна и для мусульманства и иудаизма. Современное религиозное сознание народов России эклектично. Религиозная энтропия в СССР/России развивалась параллельно росту рыночных настроений и в настоящее время является устойчивой системой.

В последнее десятилетие в России интенсивно развивались католицизм и протестантизм. Протестантизм распространяется не только среди русских, но и среди народов традиционно исламских, буддистских, языческих. В некоторых регионах протестанты занимаются политикой. На общем фоне низкой религиозности успехи протестантизма наиболее значительны. Возникло противоречие между реставрационными и демократическими тенденциями: массовое сознание распространяет реставрацию на культуру, а не на победы русской и советской армии, российскую монархию и империю, белое движение и т.п.; власть воспринимает Церковь таким образом, который помогает ей сохранить сформировавшиеся при Сталине установки. «Парадокс ситуации в том, что общественное мнение России сохранило верность демократии, правам человека, национальной и религиозной терпимости»[27]. В 1997 г. принят новый закон «О свободе совести». Он фактически лишает основных гражданских прав религиозные организации, существующие менее 15 лет, вынуждает автономные религиозные общины присоединяться к существующим с советских времен религиозным объединениям. Примерно в трети российских губерний приняты законы, ограничивающие свободу религиозных меньшинств. В законе 1997 г. проведена граница между «религиозными организациями» и «религиозными группами». У первых больше, у вторых меньше прав. Закон 1997 г. частично восстанавливает отношения церкви и государства во времена Брежнева. Православные священники больше связаны с властью, нежели клир других конфессий. В обоих слу-

[25] Опросы показывают, что только 6-7% населения участвуют в богослужении один раз в месяц. По данным органов внутренних дел Москвы в пасхальном богослужении 1999 г. участвовало менее 2% взрослого населения города. В 1999 г. причащалось менее 8% россиян. В существование живого Бога в 1999 г. верили 18%, в загробную жизнь – 24%, в воскресение мертвых – 10%. См.: Религия и общество., с.473

[26] Религия и общество., с.474

[27] Там же, с.479-481

чаях верующие ставятся в позицию борьбы, которая невозможна в государстве, провозгласившем отказ от тоталитарного прошлого. Характерно, что Московский Патриархат подписал соглашения о сотрудничестве с министерствами обороны, внутренних дел, образования и другими. Для остальных конфессий эти соглашения остаются лишь возможностью[28].

В статье 14 Конституции РФ записано: «1. Российская Федерация – светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. 2. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом»[29]. На практике этот принцип нарушается: «В религии этот процесс происходит диким, бандитским образом, с нарушением законов и Конституции»[30]. Местная власть применяет полицейские методы в отношении ислама, иудаизма и религиозных меньшинств: «Местные губернаторы и мэры решают вопрос о поддержке того или иного кандидата в зависимости от того, кто сколько предложит денег. Это лишь одно из подтверждений факта, что вопросы религиозной жизни и религиозной свободы в сегодняшней России неразрывно связаны с проблемой коррупции. Закон 1997 г. с его запутанными положениями, предоставляющий светским должностным лицам возможность действовать по их усмотрению, открыл прекрасные возможности для прямого и скрытого взяточничества. Покупка особого отношения к своей религиозной конфессии – крайнее проявление чрезвычайно серьезной проблемы»[31].

Предыдущие замечания не исчерпывают все тенденции религиозной жизни России последних 20-ти лет. Но ряд из них *совпадает* с аналогичными тенденциями в европейских странах; в России развивается универсальная секуляризация; религиозное сознание населения эклектично; религиозная энтропия - устойчивая система. Журнал будет освещать указанные проблемы.

Мы будем исходить из следующих фактов. На протяжении 2000 лет в лоне христианства возникло 66 общехристианских сект и ересей (включая 45 толков), 9 католических сект, 27 протестантских сект и ересей (33 толка), 2 старообрядческих секты (62 толка) и 30 православных сект (90 толков). Все они

---

[28] Боевые генералы реагируют на это следующим образом: «Многие солдаты и офицеры, начитавшись в свое время о биополях, астралах и прочих оккультных делах, верят в защитные свойства амулетов, талисманов и даже записанных на листках молитв своих родных и близких… Меня часто спрашивают: а вы в Бога верите? – Нет, - отвечаю, - не верю. В церкви бываю, когда приглашают, но чувствую себя в эти минуты неловко. Удивляюсь, как быстро многие госчиновники и некоторые господа офицеры вдруг стали верующими». Трошев Г. Моя война. Чеченский дневник окопного генерала. М., Вагриус, 2002, с.299-300. Рядовые солдаты высказываются более определенно: «Когда начальники в «войнушку» наигрались, за нас поп взялся: освящал и раздавал маленькие иконки, вроде медальонов, но я не стал подходить, так как надо было крест и руку попу целовать, а я не хотел… В честь присяги выступала местная группа «Эдельвейс», которая все песни пела про Бога в современной аранжировке… Если раньше в армии коммунизмом долбили, то теперь – Богом. Устраивают всякие лекции, фильмы крутят соответствующие, но что интересно, упирают на православие, а куда же податься, скажем, католику или иудею? Похоже, что даже богов в строй поставить норовят по ранжиру». Анпилогов И. Уроки армии и войны, или Хроника чеченских будней // Континент. 2002, № 114, с.204-207

[29] Конституция Российской Федерации. Официальный текст по состоянию на 1 октября 1997 года. М., 1997, с.6-7

[30] См.: Религия и общество., с.24

[31] Там же, с.30

противостояли официальной церкви. Главный признак западного христианства – доктринальные расхождения. Главный признак восточного христианства в его старообрядческой и никонианской версии – отрицание государства: квалификация его высших лиц, государственного аппарата и государства в целом как *воплощения Антихриста* и *слуг дьявола*; отрицание военной (отказ от насилия, ношения и применения оружия, квалификация военной присяги как идолопоклонства) и государственной службы; отрицание флагов, паспортов, денег и других предметов с изображением государственного герба; отказ выполнять распоряжения светской власти (платить налоги, подвергаться суду, выполнять любые гражданские функции, повинности и обязанности); квалификация торговли, банковских и финансовых операций как неправедного труда; борьба против любой неправды (защита угнетенных, грабеж и убийство богатых); квалификация официальной церкви как *блудницы* и *невесты Сатаны* (отрицание таинств и икон, соблюдение непрерывного строгого поста); требование децентрализации церкви; образование этноконфессиональных групп на основе отрицания церковного брака и заключения браков внутри своей конфессии; книжная проповедь для всех верующих, а не только для клира; отказ от использования электроаппаратуры; противодействие власти путем терактов, взрывов и поджогов; утверждение братства всех людей; переход на нелегальное положение. В советское время ряд православных сект, как и РПЦ, были пронизаны сотрудниками спецслужб, и считали Ленина новым святым[32].

Таким образом, православие породило больше сект, чем вместе взятые католицизм и протестантизм. На фоне всеобщего смятения умов надо систематически поразмыслить над причинами и следствиями данного факта. Поэтому данную рубрику мы начинаем с публикации реферата книги, посвященной РПЦ.

[32] См.: Таевский Д.А. Христианские ереси и секты I-XXI веков. Словарь. М., Intrada, 2003

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ С СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

(дайджест книги: Митрохин Н. Русская православная церковь. Современное состояние и актуальные проблемы. М., НЛО, 2004)

В.П. Макаренко
Южный федеральный университет

Книга Н.Митрохина поступила в Донскую государственную публичную библиотеку в одном экземпляре. Даже записные религиоведы не знают о ее существовании. От незнания только выигрывают силы (кстати, их представитель или просто «вольный стрелок» уже нацарапал рецензию на книгу Н.Митрохина и опубликовал ее в журнале «Москва»), о которых автор детально пишет во введении. Надо познакомить научное сообщество России (особенно Южного федерального округа) с содержанием капитальной работы способного исследователя.

Для этого наиболее подходит форма дайджеста, хотя она в России прививается с трудом. В стране до сих пор нет дайджеста научной прессы. Реферативные журналы эту задачу не выполняют. Такие материалы необходимы для курсов, которые читаются на гуманитарных факультетах вузов. В настоящее время даже умение читать (этот навык В.Ф.Асмус называл «трудом и творчеством») утрачено большинством так называемой «профессуры», не говоря уже о студентах. Между тем труд Н.Митрохина – произведение зрелого ума и нешуточного таланта. Поэтому уместно и даже лестно выполнить задачу прежнего Агитпропа.

* * *

В предисловии к книге Н.Митрохин отмечает, что религиозные организации – древняя форма общности. В наши дни они адаптировались к новым видам социальных связей. Сегодня на планете существует более 6 млрд.людей. Меньшинство не принадлежат ни к каким религиозным организациям. Большинство под видом «номинальных» верующих безразлично к религии. Остальные участвуют в деятельности религиозных организаций.

Работники религиозных организаций – это наемные священнослужители. На протяжении истории они выполняли ряд социальных функций: сохраняли и поддерживали веру в Бога; формулировали, кодифицировали и трактовали закон, не позволяющий людям перебить друг друга; перераспределяли общественный продукт в пользу немощных; оказывали психологическую помощь в сложных жизненных ситуациях; развивали образование и науки, не приносящие немедленной отдачи правителям, ремесленникам, крестьянам и торговцам, но дающие перспективные стратегические выгоды; дублировали государство как запасной механизм социальной организации и мобилизации для решения общих проблем (при крахе государственного аппарата руководитель Церкви мог стать во главе страны, а духовенство и чиновники –заниматься обороной, наведением порядка, распределением ресурсов).

Но на протяжении последних 500 лет новые формы социальных и профессиональных связей постепенно лишали религию социальных функций. Искусство, наука, ремесла стали самостоятельными и оппозиционными в отношении религии. Государство, политические и общественные организации, пресса, местное самоуправление начали самостоятельно формулировать, трактовать и наблюдать за исполнением законов, заботиться о равномерном развитии общества. Философы, психологи и психоаналитики предложили свою помощь в преодолении страдания и поиске смысла жизни.

Репрессии советского государства против религии в 1918-1964 гг. – только эпизод в перераспределении социальных функций. Вожди СССР считали государство единственной полезной социальной структурой. Все остальные уничтожались или перешли под его полный контроль. В 1991 г. этот эксперимент формально закончился. Но альтернативные государству институты были раздавлены и не могли сразу действовать эффективно. В России до сих пор нет независимых от государства суда, местного самоуправления и профсоюзов. Зато есть альтернативные государству общественные организации, пресса и организованная преступность.

К числу этих институтов относится РПЦ – самая крупная религиозная организация на постсоветском пространстве. Она унаследовала почти всю православную инфраструктуру, созданную за тысячелетия со времени крещения Руси. После 1917 г. советская власть лишила РПЦ большей части собственности и подвергла ее массовым репрессиям. РПЦ смогла сосуществовать с советской властью лишь после того, как стала коллаборантом, включая назначение священнослужителей. Ее социальные функции были усечены – разрешена лишь мистическая (совершение литургии, таинств), отчасти психологическая (утешение) и крайне ограниченная экономическая деятельность.

В начале 1990-х г. Церковь получила свободу и возможность самостоятельной деятельности. Большая часть населения распадавшегося СССР доверяла Церкви в надежде, что она сделает «для всех» что-то хорошее. Но общее согласие вернуть Церкви утраченное имущество и социальный статус не означал, что процесс пойдет по сценарию ее духовенства.

Что представляет собою РПЦ сейчас, чем она живет, какие группы в ней существуют и как они влияют на общество и государство? Как социальные и политические группы ограничивают влияние Церкви, поскольку новый баланс РПЦ, государства и общества еще не сложился? Какие проблемы порождает Церковь, когда она нарушает рамки отношений с государством и обществом, полагая их «своими»?

Эти вопросы образуют содержание капитального труда Н.Митрохина. Он вступает в полемику с распространенной позицией: «зачем это надо?» Для ее обоснования обычно приводят такие аргументы: церковные люди знают свои проблемы, а их публичное обсуждение может негативно сказаться на образе церкви и вызвать разочарование в ней; Церковь была обескровлена на протяже-

нии существования СССР и еще не восстановилась, поэтому перегибы неизбежны, а оценки делать рано.

Такой позиции придерживаются верующие и значительная часть российской академической среды. Это – неофиты, которые могут не посещать храмы, но сочувствуют православию по эстетическим, политическим и иным мотивам. Они не хотят, чтобы «обливали грязью» (под этим понимается любое критическое замечание) возведенный в их душах священный образ Матери-Церкви. Среди опытных священников и епископов, значительной части мирян тема «проблем Церкви» вызвала живой интерес. «Пространство для серьезной дискуссии о происходящем в Церкви в настоящее время отсутствует. Общецерковные и епархиальные собрания формализованы и не допускают реального выражения мнений, церковная пресса публикует только душеполезную информацию, светская вопиюще непрофессиональна и пристрастна, Интернет-форумы оказались забавной игрушкой для быстропечатающих болтунов.., серьезные книги по актуальным вопросам церковной жизни можно пересчитать по пальцам одной руки»[1].

Н.Митрохин дает обзор этой литературы и отмечает: ученые, интересующиеся современными проблемами РПЦ как социальной структуры, оказались в ситуации отсутствия научных школ, литературы и методологии не только внутри, но и вне постсоветского пространства. Основная задача ученого-гуманитария состоит в критике объекта изучения: «Критика – это не только и не столько выражение недовольства и претензий, но прежде всего проверка и оценка состояния и качеств»[2]. В советское время реализовать такой подход в отношении РПЦ было невозможно из-за общего бедственного состояния социальных наук. Социология религии была превращена в средство давления на религиозные организации. А западные ученые тоже не хотели оказаться в положении пособников воинствующих атеистов.

В то же время большинство современных публикаций об РПЦ отражают внутрицерковную полемику между «либералами», «фундаменталистами» и «альтернативным православием». Для этой литературы характерны идеологические спекуляции, затемняющие научную сторону проблемы. Часть публицистов и журналистов воспринимают скандальные и аморальные истории духовенства РПЦ для отрицания ее необходимости. В последнее время набирает силу *новый атеизм*. Интеллектуалы и большая часть общества разочаровались в РПЦ. Однако на фоне коррупции и аморальности всего постсоветского общества истории о священниках и епископах уже мало кого шокируют. Ведь никто не ставит под сомнение институт судопроизводства на основе того, что самих судей периодически ловят на взятках.

Существуют следующие фундаментальные проблемы анализа РПЦ:

[1] Митрохин Н. Русская православная церковь. Современное состояние и актуальные проблемы. М., НЛО, 2004, с.12

[2] Там же, с.14

1. Дефицит работ по конкретным аспектам ее деятельности. Нет серьезных монографий о количестве верующих, духовенстве, монастырях, полулегальной и подпольной деятельности Церкви, работе аппарата Московской Патриархии за период в пять последних десятилетий истории СССР-России. Нет сравнения обрядов и традиций приходов РПЦ в разных регионах России и СНГ, а исследований о четырех последних Патриархах Московских.

2. Некритичный настрой и преобладание церковно-ангажированных исследователей над нейтрально и критически настроенными учеными. Такие исследователи говорят о значении событий истории Церкви для РПЦ, государства и общества, а не о причинах, обстоятельствах и связях между ними.

3. РПЦ закрыта для посторонних исследователей, не желает давать информацию о своей деятельности, включая советский период. Большинство документов о работе Церкви, функционировании ее аппарата не публикуется и недоступно даже для сотрудников церковных учреждений. Засекречены епархиальные отчеты – основной источник информации о деятельности территориальных подразделений Церкви, включая персональные дела епископов и священников. Центральное хранилище документов Московской Патриархии (архив в Новодевичьем монастыре) был разобран и систематизирован архивистами еще на рубеже 1980-1990-х гг., но до сих пор закрыт.

4. Слабая изученность реального состояния дел в регионах, отсутствие опубликованных и изученных историй и документально зафиксированных эпизодов церковной жизни. Это не дает авторам обобщающих работ сопоставимой информации.

5. Под воздействием сторонников и лоббистов Церкви научное сообщество формирует устойчивые мифы, которые транслируются в систему образования, журналистики и политологии.

Для ответа на поставленные вопросы автор использует интервью, епархиальные отчеты, региональную православную прессу, сборники статей и выступлений, официальные документы, учебную, методическую и справочную литературу РПЦ, воспоминания духовенства и прихожан, материалы Интернета, региональной и центральной светской прессы. Перейдем к описанию этого материала, сохраняя при этом авторскую структуру книги.

Часть I. **Внутренняя жизнь церкви: верующие и духовенство**

1. *РПЦ в количественном и качественном измерении*

1.1. Количество прихожан. РПЦ - крупнейшая религиозная организация на постсоветском пространстве. Она доминирует в России, Украине, Белоруссии, Молдавии по числу верующих и общин (приходов). Приходы РПЦ существуют в более чем 50 странах мира. Однако точно оценить число верующих невозможно. Сама РПЦ в расплывчатой формулировке Устава именует прихожанами

всех лиц православного вероисповедания, проживающих на ее «канонической территории» (страны бывшего СССР, за исключением Армении и Грузии) и других странах. Но статистика количества общин и другой православной инфраструктуры никак и ни в каких официальных документах не коррелируется с данными о количестве прихожан. Нет такой информации и во внутренних документах Церкви. С юридической точки зрения в России чуть больше 100 тыс. прихожан РПЦ, входящих примерно в 10800 общин. Единственный источник фиксации персональных данных – это списки приходского совета, которые подаются в региональное подразделение Министерства Юстиции РФ для регистрации прихода (общины).

Другие конфессии твердо знают количество своих верующих в регионах России и стран СНГ и могут отчитаться поименными списками прихожан. Духовенство и сторонники РПЦ оперируют данными о процентах населения, признающих себя православными. Количество верующих РПЦ можно было бы подсчитать на основе социологических методик. Но уже пять лет религиоведы и социологи религии ведут споры о корректных методах подсчета[3]. В этом состоит феномен «размытой» религиозности: люди определяют себя православными, но годами не ходят в храм и не крещены.

Согласно всероссийскому опросу 1999 г. 53% опрошенных никогда в жизни не причащались, 6% ничего не знали об этом, 17% причащались только в детстве и лишь 4% причащались месяц или менее назад. Чуть более половины населения России считают себя православными, но лишь 2-4% населения регулярно посещают храмы, исполняют обряды, читают религиозную литературу и могут считаться прихожанами РПЦ (*воцерковленные*). Все остальные (кроме духовенства и воцерковленных) на церковном сленге именуются *захожанами*: они посещают храм, чтобы поставить свечку перед одной-двумя «полезными» иконами, а больше ни во что не вникают[4].

Захожане – это группа людей, воспринимающих таинства Церкви как лекарство от болезней тела (пост – разгрузка организма, а не души, от шлаков). Эта публика придает массовость паломничествам, крестным ходам, поклонению привозных святынь, разбору крещенской воды, купанию на Крешение в проруби и пр.: «Наличие *захожан* и особенно тех из них, кто ищет в Церкви исцеления, но не веры, объясняет разницу между результатами работы социологов и подсчетами числа православных верующих, осуществляемыми МВД»[5].

Милиция с советских времен ведет учет числа людей, посещающих службу на Пасху. Согласно милицейской статистике, к верующим относятся от 0,5% до 2,1% населения, в то время как декларируют свое в нем участие как минимум на порядок больше. Сам Патриарх в конце 2003 г. признал: «Храмы пусте-

[3] См.: Синелина Ю. О критериях определения религиозности населения // Социологические исследования. 2001, № 7

[4] Митрохин Н. Указ.соч., с.35-38

[5] Там же, с.39

ют. И пустеют не только из-за того, что увеличивается количество храмов. Это естественный процесс, он будет продолжаться» (с.40)

1.2. Существует также группа *воцерковленных* верующих. К ней относятся те, кто посещает храм более 2 раз в месяц. В рамках этой группы существует пять социальных категорий *воцерковленных.* К ним относятся:

1. Бабушки (женщины пенсионного возраста). Митрополит Крутицкий Ювеналий (Поярков) говорит, что РПЦ есть «Церковь пенсионеров». Но сами бабки не знают православия (приводится случай, как бабка-прихожанка в священнической епитрахили пишет письмо лешему о возврате пропавшей кошки). Эта возрастная группа стала главной хранительницей «народного православия» - набора практик и верований, апеллирующего к Церкви, но зачастую противоречащего ее учению. В СССР доля бабок среди верующих была 75%, в последние годы снизилась до 40%. Однако женщин в церкви по-прежнему 75% за счет того, что пришли молодые группы. Между молодыми женщинами и бабушками существует перманентный поколенческий конфликт, поскольку последние агрессивно относятся к молодым прихожанкам, прививают им свою модель поведения в храме и отстаивают территорию храма как свое пространство. Священник Я.Щипов считает: «Две беды у русской Церкви: бабки и архиереи». Но бабки не могут составлять тот идеальный «православный народ», о котором мечтает духовенство.

2. Традиционно православные семьи. Они сохраняют веру с дореволюционных времен, многодетны, имеют межрегиональные связи, священников в роду, активно паломничают и имеют высокий уровень знаний об исповедуемой религии. Православие для них не только вера, но и образ жизни, семейная история. Выходцами из этой среды являются все постоянные члены центрального управленческого органа Церкви - Священного Синода, многие влиятельные священники.

3. Люди из неверующих семей или прежде инаковерующие. Они обратились в православие «головой», в результате личного духовного опыта или размышления, а не силу традиции или социальной роли (как первые две группы). Эта группа впервые появилась в 1920-е гг., а как массовое явление сформировалась в 1960-1980-е гг. Основная ее масса составляли молодые интеллигенты. Они воспринимались духовенством и воцерковленными как подозрительные элементы. Общее число таких людей в середину 1980-х гг. было примерно 10 тыс.человек на весь СССР, а их общины находились прежде всего в университетских центрах (Москва, Ленинград, Новосибирск, Иркутск, Львов). В дальнейшем интеллектуалы покинули Церковь, сплотились вокруг определенных священников (В.Шпиллер, А.Мень, Д.Дудко, В.Кречетов) или мимикрировали под стандарты воцерковленных. В 1990-е гг. на эту группу повлияло два фактора: раскол на либералов и фундаменталистов; часть стала священнослужителями или монашествующими.

4. Энергичный и интеллектуально ограниченный предприниматель или его жена. Это обычно выходец из военных, сотрудников правоохранительных органов и чиновников, не обязательно (но возможно) связанных с криминалом. Для них православие в максимально этатистской интерпретации стало органичной заменой или продолжением советской государственнической идеологии. «Эта идеология была распространена среди сотрудников партийно-государственного аппарата (особенно центральных ведомств), подразумевала скептическое отношение к официально пропагандируемым лозунгам интернационализма и перспективам построения в обозримой перспективе коммунизма, однако придавала большое значение патриотизму, честному служению государству, ксенофобии по отношению к Западу»[6].

5. Маргиналы – алкоголики, бывшие заключенные, профессиональные попрошайки, психически ненормальные, бродяги.

В настоящее время «традиционные» и «мировоззренческие» воцерковленные отличаются единым внешним видом (у мужчин - бороды и невзрачные темные костюмы; у женщин - длинные волосы, свернутые в клубок и убранные под платок, белый или пастельных тонов, длинные юбки и отсутствие косметики). А также тихая, подчеркнуто скромная речь, изобилующая церковной лексикой, формулами самоуничижения и пр. Такой внешний вид и образ жизни подобен участникам движения хиппи в СССР с конца 1960-х гг. Хиппи психологически оказались подготовленными к принятию веры. Они отличаются следующими ценностями (установками): отречение от обычного мира и мещанских забот, примат духовных интересов над материальными и самосовершенствования – над карьерой, миссионерский настрой по отношению к обществу, принадлежность к закрытой от постороннего влияния коммуне, жесткий кодекс поведения. При этом обычно их мировоззрение менялось с либерального на фундаменталистское. Некоторые современные священники - выходцы из хиппи.

В целом все категории воцерковленных образуют от 1% до 4% населения России и других постсоветских государств. По мнению иерархов Церкви, они являются опорой духовенства и с них должны брать пример остальные жители «традиционно православных» государств. На деле общество в постсоветской России развивается в обратном направлении. По данным социологических исследований, все больше граждан России демонстрирует устойчивые либеральные и вестернизированные мировоззренческие установки. Одновременно клир и духовенство (по свидетельствам самих иерархов) не имеют авторитета в обществе, поскольку мало людей «являют миру подлинный образ православного устроения сердца человека». Все это позволяет сделать вывод не о «превращении модели воцерковленных в норму для более или менее широких слоев общества, а о том, что церковные люди все более замыкаются в себе, трансформируясь в особую этноконфессиональную общность (с единообразным внешним ви-

[6] Там же, с.52-53

дом, языком, бытовыми привычками и т.п.). Ближайшим аналогом в таком случае являются русские старообрядцы»[7].

1.2.2. «Народное православие» и *спасение воцерковленных*. Как правило, Патриарх и члены Синода говорят с экрана телевизоров, что они выражают мнение простых верующих. На деле в рамках РПЦ существуют две церкви:

1. Люди, получившие систематическое богословское образование, живущие в монастырях и ведущие между собой напряженные доктринальные споры.

2. Масса воцерковленных со своей суммой идей по поводу причин посещения храма, происходящих в нем событий, вероучения, богословия и концепта Церкви.

Первая Церковь обличает вторую в невежестве, народном православии, пережитках язычества и суевериях, «видит причину в десятилетиях господства коммунистов, разрушивших «истинную религиозность русского народа», вторая уважительно слушает батюшек и тихо делает все по-своему, а нередко «лаской и таской» привлекает рядовых священников на свою сторону»[8]. Произошла подмена религиозного сознания православного христианина на мистически-оккультную лжедуховность посетителя храма по воскресным дням и праздникам (есть много случаев, когда священнику носят для освящения соль, семена мака, иголки, ножи для влияния на недругов).

Проявления альтернативной православной обрядности состоят в следующем:

1. Народное православие объясняет, почему инициативы руководства РПЦ мало воспринимаются рядовыми прихожанами. Они рассматривают церковных начальников как загадочные и опасные фигуры, от которых происходят нововведения.

2. Возникают параллельные иерархии центры координации.

3. Постоянный диалог между первой и второй Церквями преломляет концепты, декларируемые богословами. Так теоретически оформляются массовые представления и модели поведения церковных людей. В итоге спасение души является компенсацией социальной травмы, связанной с радикальным несогласием с изменениями в общественной жизни.

1.2.3. *Воцерковленные* и жизнь приходской общины. В жизни прихода всегда существуют подводные камни, связанные с поведением верующих. Споткнувшись о них, священник рискует быть снятым с поста архиереем или ввязаться в долгие скандальные истории по выдворению «смутьянов». Существуют следующие проблемы: 1. Любовь/ненависть к священнику прихожан или части из них. Последствия этих чувств (особенно у женщин) непредсказуемы. Важнейший повод для любви/ненависти - соблюдение (несоблюдение) священником традиций прихода.

[7] Там же, с.58
[8] Там же, с.58-59

1.3. Инфраструктура РПЦ по данным Московской Патриархии и государства

Достоверных данных о РПЦ как религиозной организации нет. «РПЦ никогда не составляет и не представляет специалистам, прессе и общественности формальные годовые отчеты о своей деятельности»[9]. Обычно Патриарх делает доклад, а допущенные светские журналисты его пересказывают на страницах своих изданий. Согласно докладу Патриарха от 23 декабря 2003 г. в РПЦ насчитывалось 132 епархии, 154 архиереев, из них 130 епархиальных и 24 викарных, 12 архиреев находились на покое. Имелось 635 монастырей, из них 312 мужских и 325 женских, не считая 160 монастырских подворий и 45 скитов. Число приходов – 16350 (без Украины), на приходах (без Украины) служило 15605 священников, 3405 диаконов, всего 19010 священнослужителей. Духовные школы: 4 академии, 33 семинарии, 44 духовных училища, Богословский институт, 2 православных университета, 14 подготовительных пастырских курсов, 3 духовных женских училища[10].

Однако за последнее десятилетие РПЦ никогда не публиковала сведения о количестве приходов, входящих в отдельные епархии или автономные церкви в ее составе. Перепроверка информации МП на основе государственной статистики показала, что данные государственной статистики также фрагментарны и плохо сопоставимы со сведениями РПЦ (по времени предоставления сведений и методикам подсчета). В целом данные МП соответствуют информации государственных организаций. Число православных приходов увеличивается примерно на 5% в год, в Украине и Белоруссии оно растет быстрее, чем в России. В Украине каждая епархия открывает в среднем 13 приходов в год, в Белоруссии – 10, а в России – 3-4[11].

2. *Внутреннее устройство РПЦ:*
общие принципы формального и теневого менеджмента в Церкви.

2.1. Священный Синод, Патриарх, Синодальные отделы, Автономные церкви. В Церкви нет демократии. Декларированный принцип соборности не соблюдается. Реальные механизмы управления жестко централизованы. Согласно Уставу РПЦ, высшим органом церковного управления является Поместный собор. Однако он не собирался уже более 10 лет. Архиерейский собор проводится более регулярно. Однако сами Соборы обычно организуются так, что на них невозможна содержательная дискуссия. Вначале идут многочасовые доклады, затем быстро голосуют за подготовленные решения. Даже повестку дня сообщают накануне. Сами архиереи отрицательно оценивают эту секретность.

[9] Там же, с.67
[10] Там же, с.68
[11] Там же, с.69

Реально Церковью управляет МП, которая состоит из Священного Синода, Управления делами и Синодальных отделов – постоянно действующих церковных министерств. На каждом заседании Синода рассматривается несколько десятков вопросов, большая часть которых автоматически «штампуется». Повестку дня каждого заседания готовит малолюдное по кадровому составу Управление делами МП, которое составляют канцелярии Патриарха и Синода. Реальное право принимать решения от имени всей Церкви находится в руках неформального (не утвержденного Уставом Церкви) «малого Синода», который объединяет четырех самых влиятельных иерархов (Патриарх и постоянно находящиеся в Москве «синодалы» - Кирилл, Климент, Ювеналий). Причем, «малый Синод» собирается перед каждым заседанием «большого» Синода для решений по существу нескольких принципиальных и потенциально конфликтных вопросов, которые будут оформлены на официальном заседании. Такая система управления Церковью аналогична Политбюро ЦК КПСС советских времен: «Достаточно вспомнить сталинскую систему «пятерки», а затем «четверки» членов Политбюро, которые обсуждали и принимали решения «вождя». Затем решения быстро утверждались на формальных и в полном составе заседаниях в Кремле. Но подобные процедуры принятия решений верховной властью характерны для многих закрытых социальных систем»[12].

Синодальные отделы – это внутрицерковные министерства. К ним относятся существовавшие в советское время следующие структуры:

- Отдел внешних церковных связей во главе с митрополитом Кириллом (Гундяевым);
- Издательский совет (председатель – протоиерей Владимир Силовьев);
- Учебный комитет (руководитель – архиепископ Верейский).

В последнее десятилетие появились:

- Отдел по церковной благотворительности и социальному служению (руководитель – митрополит Сергий);
- Отдел по взаимодействию с вооруженными силами и правоохранительными учреждениями (протоиерей Димитрий Смирнов);
- Отдел по религиозному образованию и катехизации (архимандрит Иоанн);
- Миссионерский отдел (архиепископ Иоанн);
- Отдел по делам молодежи (архиепископ Александр).

Общая проблема всех отделов – они не финансируются из общецерковного бюджета и вынуждены искать собственные источники существования. Наиболее успешно с этой задачей справляется ОВЦС. Деятельность отделов неравноценна. Например, Отдел по взаимодействию с вооруженными силами и правоохранительными учреждениями имеет шикарный офис в Москве, его сотрудники участвуют во многих общественных, государственных и корпоративных ме-

[12] Там же, с.80

роприятиях, связанных с армией. Тогда как отделы по церковной благотворительности и делам молодежи практически не функционируют.

«Неэффективность действующей системы Синодальных отделов и ее зависимость от московского духовенства, - пишет Н.Митрохин, - были признаны церковными властями в 2001-2003 гг. За этот период от руководства тремя отделами (Издательским, по связям с вооруженными силами и Историко-правовой комиссии) были удалены епископы, которых заменили влиятельные московские протоиереи»[13]. К тому же представительная структура управления РПЦ (Поместный собор-Архиерейский собор-епархиальное собрание) прикрывает исполнительную власть («малый Синод»-Священный Синод-Синоды Автономных церквей/архиереи на местах). Полновластие епископов компенсируется, а его решения легитимизируются несколькими неформальными институтами - сеньоральной системой отношений каждого уровня церковного управления (Синод-епископы, епископ-священники, священник-миряне), институтом *старцев* и *духовников* и эрзацем Соборов – Рождественскими образовательными чтениями.

Чтения – самая безобидная с точки зрения официальных церковных властей форма «выхода пара», в котором нуждается активное духовенство и настроенные на творческую деятельность миряне. Жанр мероприятия ни к чему не обязывает церковные власти, поскольку это не канонический Собор, а пустая говорильня. В то же время чтения есть средство выработки и трансляции новых идей с нижних уровней на верхние. Но идеи фактически легитимизируют решения исполнительной власти. Участники чтений не демонстрируют своего неприятия действий архиереев.

2.2. Епархии, вотчинная система административного управления. Основным административно-территориальным подразделением РПЦ является епархия. Ей подчиняются все приходы, монастыри и учебные заведения РПЦ на территории региона. В России обычно одна епархия соответствует одному субъекту федерации (области). По каноническому праву епископы обладают полной самостоятельностью в решении разнообразных вопросов и не несут (во всяком случае, в этом мире) никакой ответственности за свои действия. Фактически РПЦ восстановила характерную для российской государственности XVI-XVIII вв. систему «вотчинного» управления. Ее основные свойства: в обмен на исполнение административных обязанностей и соблюдение общецерковных норм епископы получают свободу действий, включая свободу «кормления» (зарабатывания денег) в пределах своей епархии. Возможна и более сложная ситуация, которая напоминает феодальный период: коллективный сеньор (Священный Синод, точнее, «малый» Синод) обладает властью постольку, поскольку ему позволяет это делать совокупная воля всех вассалов – региональных епископов. Священный Синод может снять с поста любого из рядовых епархиальных архиереев, однако все они вместе (или большинство) теоретически

[13] Там же, с.84

способны сменить членов Священного Синода или поднять большой скандал, который повлияет на положение всей Церкви. Даже пожизненно избираемый Патриарх может решением Архиерейского собора подвергнуться церковному суду и быть отправленным на покой за нарушение канонических норм. Например, в 1992 г. с моральной помощью Москвы епископат УПЦ сместил своего авторитарного митрополита Филарета за попытку отделения от РПЦ.

Поэтому Священный Синод не вмешивается в отношения епископов со священниками и не отвечает на их жалобы. Синод игнорирует также постоянные требования духовенства и мирян создать Церковный суд (упоминание о котором есть в Уставе Церкви), поскольку в первую очередь он будет заниматься делами против епископата. Церковные фундаменталисты обещают это уже сейчас. В свою очередь, региональные епископы не интересуются делами Священного Синода и не требуют от них подробного отчета о деятельности. При таком положении дел остается вероятность объединения части вассалов (регионального епископата) против других вассалов или в поддержку одного из сеньоров – членов Священного Синода.

2.3. Епископы и священники как члены федеральной и региональной элиты. На территории стран бывшего СССР епископы и священники являются членами элиты. Центральные и местные чиновники воспринимают их как «комиссаров» сегодняшнего дня, отвечающих за моральный облик населения. Это объясняется возможностью влияния на небольшую часть электората, позиционированием РПЦ как «государствообразующей конфессии», выразителя духовных и культурных исканий русского (русскоязычного) этноса. Именно поэтому (а не потому, что многие чиновники являются верующими) государство активно финансирует церковные инициативы, включая строительство храмов.

Духовенство получает долю внимания и от коммерсантов, которые готовы давать деньги на реализацию церковных проектов. Чем больше вес священника в региональной элите, тем на большие инвестиции он вправе рассчитывать. Для части коммерсантов финансирование инициатив РПЦ является хорошей рекламной или лоббистской акцией.

На федеральном уровне члены СС получают подзаконные номенклатурные блага, распределяемые Управлением делами президента РФ. Они прикреплены к «Кремлевке», имеют телефонные номера из того же пула, что и Администрация Президента, телохранителей, право закупки дешевых сельхозпродуктов с государственных сельхозпредприятий, специальные номера на автомобили, залы официальных делегаций на транспорте и пр.). Все привилегии были введены Сталиным после встречи с архиереями в 1943 г. Великий вождь и учитель сознательно подсаживал верхушку Церкви на льготы. Информации об отмене привилегий не поступало до сих пор.

Епископат и духовенство оберегают свое право на общение с государственными органами от лица РПЦ. В «Основах социальной концепции РПЦ» (принятых в 2000 г. на Архиерейском соборе) указано: контакты и взаимодей-

ствия с властью осуществляются лично первыми лицами Церкви или их представителями, имеющими письменные полномочия. На местном уровне представители приходов (в том числе клирики) без письменного благословения епископа даже не могут официально обратиться в сельсовет.

2.4. *Духовничество* как система параллельного управления Церковью. РПЦ ведет борьбу со старцами и духовниками. Формальной функцией духовника является исповедование прихожан и наставление по их просьбе во всех делах. Фактически старцы и духовники подрывают иерархию. В большинстве случаев борьба с ними идет без оглашения конкретных имен. Лишь в конце 2003 г. был издан первый, полуофициальный сборник, выражающий точку зрения епископата на конкретные направления современных антииерархических внутрицерковных движений. В нем подвергнуты критике «Братство Царя-Искупителя», «Опричное братство св.Иосифа Волоцкого», *новые симоновцы*, *пелагеевцы*, *имябожники* (последние стремятся канонизировать И.Грозного, Г.Распутина, И.Сталина). В советское время духовничество было нервной системой Церкви, которая, «несмотря на коллаборационизм иерархии, не дает отпасть от РПЦ значительной части воцерковленных»[14]. В целом деятельность духовников ведет к тому, что из этой среды рекрутируются современные православные фундаменталисты.

2.5. Отношения между администраторами и *духовниками*. *Младостарчество*. Рост влияния старцев начал беспокоить иерархию и приходских священников во второй половине 1990-х гг. Вслед за духовниками многие священники (особенно монашествующие) стали создавать собственные общины последователей. Это приводило к эксцессам: старцы приказывали давно женатым семейным парам разойтись; запрещали молодым людям вступать в брак, поступать в институты; общины последователей новых духовников занимали все более антииерархическую позицию.

Это заставило иерархию взяться за укрепление приходской сети. 23 декабря 1998 г. Патриарх на епархиальном собрании Москвы выступил с речью против *младостарчества*. Он указал следующие недостатки: политизация таких общин (раскол на правых и левых), губительная критика Священноначалия, оно все больше напоминает сектантскую замкнутость раскольнических общин и обособленность протестантских групп, и ряд других грехов против единства церкви. Назвал старцев лжепастырями. Одновременно с речью Патриарха к трем из четырех знаменитых духовников был резко ограничен доступ последователей: «Произошло не удаление от них назойливой публики, а именно полное отсечение контактов с внешним миром»[15]. После 1999 г. активность духовников уменьшилась, но не прекратилась. На уровне епархий отношение к старцам зависит от личной позиции архиерея.

[14] Там же, с.96
[15] Там же, с.105

2.6. Роль монастырей как параллельной системы церковной жизни и законодателя современной «церковной моды». Борьба с младостарцами отражает еще один церковный процесс - противостояние между монашеским и приходским вариантом русского православия. В СССР в Церкви довлело приходское духовенство. Монастырей и монахов было мало. Но небольшое число и трудность доступа в монастыри сформировали миф об особой святости монахов. Приходский священник по причине разделения труда не мог потратить на исповедь более 2-3 часов в день. Это привело к тому, что большинство духовников были и остаются насельниками монастырей. Проповедуют полный отказ от мирских соблазнов, строгость обрядов, а также идеи, что настоящее спасение возможно только в монастыре. Этим объясняется то, что последователи монашеского стиля жизни в миру нередко исповедуют грехи по «афонскому списку» (в который включен вопрос: не занимался ли кающийся сексом с курицей? Курицы - единственные существа женского пола, допущенные на гору Афон, поскольку их яйца необходимы для иконописания). В советское время и теперь в монастырях не столько спасаются от мира, сколько хотят управлять обществом и в первую очередь воцерковленными. Особенно ярко это продемонстрировала история с введением ИНН. Монахи также создают детские православные лагеря по типу советских пионерлагерей.

Однако рост числа монастырей привел к перебоям в работе системы церковного управления. Монашеская община с замкнутой системой управления противится любым попыткам вмешиваться или контролировать свою деятельность, подчиняется только авторитету своих уважаемых членов или старца. Она практически не зависит от деятельности епархиального управления. Многие монастыри стремятся добиться статуса ставропигиальных (подчиненных непосредственно Патриарху Московскому), что на практике полностью выводит их из-под какого-либо контроля. При этом епископат не берет в свой состав членов из бунтарских и антииерархических монастырей (Псково-Печерского), а формируется из насельников ТСЛ.

Исследований социального состава монахов не проводилось. По наблюдениям автора в монастырях высокую долю составляют люди с высшим светским образованием и бывшие военные (20-30%). Такая тенденция характерна для всего клира РПЦ. Нередко власть «назначает» монастыри быть главным туристическим аттракционом «стилизованного комплекса». Интерес власти к монастырям зависит от региона. Наиболее высокий интерес к Московскому региону, затем идут северные монастыри, а за Уралом и на Северном Кавказе интерес к монашеству значительно меньше.

3. *Экономическая деятельность РПЦ*

3.1. Трехслойный пирог церковной экономики. В настоящее время РПЦ – гигантская корпорация, которая объединяет десятки тысяч самостоятельных

или полусамостоятельных агентов (каждый приход, монастырь, священник, а также коммерческие структуры, действующие при храмах и контролируемые священниками). Большая часть этих агентов зарегистрированы как юридические лица. С точки зрения государства они полностью самостоятельны в своей экономической деятельности и несут за нее ответственность только как налогоплательщики. Через церковные кассы и карманы священников проходит несколько сотен миллионов долларов в год. Несмотря на такой размах экономической деятельности, РПЦ по уставу не ставит своей целью извлечение прибыли, а декларирует первоочередность идеологических задач. Примат идейного над материальным оставляет решение экономических вопросов как бы на втором плане. Поэтому пакет «базовых услуг» (служба в храме, исповедь, причастие, иногда обряды крещения и отпевания) предлагается потенциальному потребителю вроде бы бесплатно, хотя реально он оплачивает их, покупая требуемые для ритуалов свечи. Дополнительные услуги (поминовение, чтение акафистов святым и пр.), ритуальные предметы и литература оплачиваются отдельно. «Сочетание мнимо бесплатного и платного набора услуг, не будучи уникальной особенностью церковной экономики, является ее отличительной чертой»[16]. Таким же образом организован телебизнес, в котором «бесплатные» каналы, оплачиваемые зрителем опосредованно за счет просмотра рекламы, сочетаются с платными каналами для относительно узкого круга потребителей.

На первый взгляд, экономика РПЦ прямо зависит от числа приходящих в храмы людей. На деле примат идеологии позволяет решать экономические задачи без оглядки на реальное число прихожан через контакты с властями и представителями бизнеса, за счет мужества и стойкости духовенства, включая готовность служить бесплатно, а зарабатывать на жизнь вне пределов храма. Все это говорит о том, что Церкви не грозит банкротство, в отличие от большинства экономических структур. Поэтому она может идти на смелые экономические эксперименты, не неся при этом никаких рисков.

«Вотчинная система» управления РПЦ привела к тому, что единого бюджета Церкви не существует. Хотя в Уставе РПЦ закреплена налоговая пирамида советского периода (приход-епархия-МП), в настоящее время церковная экономика напоминает трехслойный пирог. Каждый его слой (приход-епархия-МП и даже Синодальные отделы) имеет свои собственные источники финансирования и расходы, которые не связаны между собой. Одновременно финансовая сторона деятельности МП и Синодальных отделов в период 1997-2003 г. была настолько закрыты, что автор рассматривает только экономику прихода и епархии.

Параметры экономической деятельности РПЦ оценить трудно. Дело не только в полном отсутствии статистики. Церковь имеет два баланса:

1. На первом фигурируют наличные (безналичные) «живые» деньги, которые крутятся на счетах юридических лиц, составляющих Церковь с экономиче-

[16] Там же, с.122

ской точки зрения, или на руках (в карманах) у независимых и не платящих налоги экономических агентов. Большую часть этих денег Церковь зарабатывает сама, меньшая приходится на жертвователей, среди которых первым является государство.

2. Пожертвования, которые не передаются представителям Церкви в руки (средства на капитальное строительство, реконструкцию храмов, покупку для них утвари и оборудования от обогревателя до автомобиля). Второй бюджет значительно превышает первый. Но он вначале обсуждает первый.

3.2. Финансовое отражение «вотчинной системы». На основе детального анализа разных аспектов скрытого во многих частях бюджета, источников его формирования и суждений иерархов Н.Митрохин пишет: «В итоге оказывется, что МП заявила в тексте Устава о своих претензиях на часть средств, собираемых приходом. Но она не пожелала ссориться с епархиальными управлениями (т.е. де-факто архиереями) и не закрепила в Уставе пункт о налогообложении епархий»[17]. Дальше приводится множество фактов на основании 15-летнего опыта о том, что «возрождение храма» может продолжаться бесконечно долго. А когда все построено, оказывается, что надо заново красить купол церкви и пр. Серьезные попытки архиереев «раскулачить» настоятелей приходов и монастырей приводят к таким конфликтам, что немногие епископы к ним готовы. И если решаются, успех их начинания не гарантирован или временен (приводится пример с епископом Екатеринбургским Никоном, который в 1997 г. захотел увеличить сборы с приходов и отстранить ключевых священников с наиболее денежных должностей, за что он в итоге поплатился кафедрой).

Сами иерархи отмечают: настоятели незакрытых в советское время храмов распоряжались огромными средствами и не все устояли от искушения использовать их в личных целях. С другой стороны, епископы занимаются монополизацией всех доходов, обязывают все приходы города сдавать всю полученную наличность инкассаторам епархиального управления (общины при этом лишаются статуса юридического лица), а пополнять оборотные средства и получать зарплату из общей бухгалтерии. Священники возмущаются и говорят, что такая финансовая узда делает многих священнослужителей молчаливыми. Приводятся такие факты: священнослужители в городе (Алма-Ате) получают 120 долл., причт – 40-50 долл., в деревне оклады в три раза меньше. Тогда как личный телохранитель владыки получает 1000 долл., и все его окружение – от 300 долл. и выше. Эта ситуация вызвала поток компромата в церковной прессе, сопряженной с обвинениями в филокатолицизме и увлечениях женами священников. В итоге архиепископ был отстранен.

3.3. Экономика прихода. Обычный посетитель храма (воцерковленный, захожанин) кроме служб, треб и суеты у свечного ящика больше ничего не видит, не знает и не хочет знать о Церкви: «Вопросы управления Церковью, механизм работы персонала в храме, обеспечение церкви товарами или расход отданных

[17] Там же, с.128

им в храме денег считаются не тактичными, а для неофитов и практически святотатственными»[18].

3.3.1. Классификация приходов. Основа православной инфраструктуры в странах СНГ – храм. Обычно он рассчитан на 400-600 посетителей, из которых на литургии в воскресенье присутствует 100-150 человек. В праздничные дни число увеличивается в полтора-два раза, а на крупные праздники (Рождество, Пасха) посетители могут не помещаться в храме. Храмы прибыльны в финансовом отношении и отчисляют часть заработанных денег епархиальному правлению. Годовой бюджет храма с учетом его официальной теневой составляющей колеблется от 24 до 60 тыс.долл. в год. Зарплату в храме получают не менее 25 чел. Но есть большая диспропорция между храмами в селах (их годовой оборот составляет всего 2-3 тыс.долл.), городах и соборах в крупных городах. Их годовой оборот – 100-500 тыс.долл.

3.3.2. Доходы прихода. Основной доход – продажа свечей (70% наличных средств), торговля товаром (книги, газеты, журналы, иконы, видео- и аудиокассеты, просфоры, мед, вино, ароматические масла, украшения, одежда, керамические изделия, четки), службы и требы (дают остальные 30%), кружка. Эта структура доходов характерна для большей части епархий, но не для всех. На Украине и в Белоруссии свечи и товар не пользуются популярностью, основным источником дохода является кружка. Надо учитывать также, что важным источником дохода (особенно на селе) является бесплатная рабочая сила из числа прихожан (ремонт, реконструкция, сельхозработы).

3.3.3. Основные статьи расходов прихода. 1. Выплата зарплаты священнику и работникам храма. Обычный штат – 2 попа (или поп и диакон), псаломщик, бухгалтер, староста, две-три продавщицы, просфорни, уборщицы, сторожа, десяток хористов. Только половина штатных работников получает реальную зарплату. В среднем храме священник в месяц официально получает 180 долл., диакон – 150 долл., хористы, кассирши и сторожа (сутки через трое) – 30-40 долл., уборщицы и просфорни – по 10 долл.

3.3.4. Доходы и расходы священника. Существует следующие основные источники дохода:

1. Официальная зарплата. Она может быть стабильной, а может состоять из базового оклада и процентов от каждой совершенной требы и даже имени, упомянутого в записках.

2. Заработки от церковно-административной деятельности (руководство епархиальным подразделением, учебным заведением, редактирование газеты, написание статей, гонорары за книги, преподавание в православных вузах).

3. Теневые доходы – выполнение треб, которые не учитываются приходской кассой (освящение домов, офисов, автомобилей, крещение и отпевание на дому и на кладбище, получение прибыли из кружки, различные выплаты и подарки, вплоть до квартиры). Часто даритель «благодарит» конкретного свя-

[18] Там же, с.132

щенника за услугу в надежде получить услугу в дальнейшем (престижное место на кладбище у храма), в других случаях жертвует на благое дело, оставляя священнику право распорядиться переданными деньгами (имуществом) по своему усмотрению или использовать часть пожертвования для своих нужд. Например, даря священнику мобильный телефон, жертвователь уверен, что теперь он в любой момент может связаться со священником, полагает, что он облегчает коммуникацию со священником для некоторых других прихожан, и знает, что священник будет использовать этот телефон для звонков жене и дочери.

4. Доходы от занятий, не связанных с положением священника в Церкви. Это средства от предпринимательской деятельности (организация подконтрольного похоронного бюро или пекарни с православным хлебом), зарплаты в светских организациях, доходы от аграрной деятельности (самообеспечение сельхозпродуктами на выделенных участках земли).

Расходы разнообразны и зависят от социального положения, круга общения, пристрастий, количества членов семьи и пр. Исследований на эту тему не проводилось, но на основе интервью и материалов прессы можно утверждать: основные расходы священников – дети и автомобиль. Большинство священников имеют большие семьи. Поэтому их прокорм – проблема. Священник желает видеть детей образованными, уважаемыми и хорошо одетыми людьми. В 1990-е гг. священники тратили западную гуманитарную помощь на своих чад. То же самое относится к росту платы за обучение. Подобно остальной номенклатуре, с 1950-х гг. автомобиль стал атрибутом священника. В советское время это обосновывалось тем, что священник имел большой сектор ответственности и на десятки-сотни километров был единственным человеком в сане. Владение автомобилем продолжает оцениваться на территории бывшего СССР как признак богатства, большинство священников его имеют и вынуждены тратиться на бензин и ремонт.

3.4. Наличные деньги. Большинство жителей России предпочитает хранить деньги наличными. 40% экономики России, включая 60% фонда заработной платы находится в тени. Наличные деньги – основа теневой экономики. Наиболее высока роль наличных денег в секторе услуг и розничной торговли, эти же сектора в наибольшей степени находятся вне зоны налогового и статистического учета. Экономическая деятельность РПЦ располагается в этих секторах и отражает общие тенденции российской экономики.

Существует такая схема движения денег внутри храма: большая часть идет через свечной ящик и попадает в руки старосты, хотя формально в каждом приходе существует должность казначея (бухгалтера), отвечавшего за сбор и подсчет полученных средств. Реально казначеи полностью зависели от распоряжений старост. Старосты обладали правом подписи под банковскими и финансовыми документами, выплачивали государственный и епархиальный налоги, зарплату священникам и работникам, вносили плату за коммунальные услуги и средства на счет прихода в банке. Старосту контролировала ревизионная

комиссия прихода, а также разные государственные организации. Однако никакой контроль не мог изменить отношений между казначеем и старостой, если назначение первого зависело от воли второго (или стоявшего за ним священника). Высокая официальная зарплата бухгалтера, повторить которую в СССР он нигде не мог, дополнялись внушительной суммой наличных, которые вручал ему староста «в конверте».

Перемены в экономике сопровождались выбросом наличных денег в теневую сферу, а освобождение Церкви от госконтроля усугубили ситуацию. Поэтому вся прибыль храма (прихода) является личным доходом его настоятеля, распределяемым по его усмотрению. Далее приведены многочисленные примеры.

В середине 1990-х гг. российское государство пыталось реализовать установки МВФ и ужесточить налоговый контроль с помощью кассовых аппаратов, выдающих бумажные чеки и оставляющих информацию обо всех пробитых суммах для проверяющих. Даже мелких предпринимателей, осуществляющих розничную торговлю с рук, заставляли приобретать и устанавливать кассовые аппараты. В то же время РПЦ пролоббировала полное освобождение от этой контрольной меры. Храмы и монастыри стремятся максимально скрыть прибыль равно от епархиальных управлений, МП и налоговых органов. Для этого применяется фальсификация приходской отчетности, занижение прибыли от свечного ящика, сокрытие исполненных треб. Распространенными практиками, иллюстрирующими применение наличного денежного оборота, являются выдача денег «на дорожку» и «оплата в конвертах» архиерейских служб. Приведено множество примеров. Большая часть денег «на дорожку» попадает в руки асоциальных элементов (бродяг, нищих, бывших заключенных). В любом случае священники руководствуются своими представлениями о справедливости. «Пока внутри Церкви нет силы, заинтересованной в легализации реального денежного оборота… Церковь не может и не хочет запускать какие-либо механизмы, заставляющие священнослужителей и церковных администраторов отказываться от использования наличных средств. Стремиться к переводу церковных средств в безналичную форму могло бы государство, однако к РПЦ, являющейся влиятельной в политическом отношении структурой, налоговые и правоохранительные органы проявляют «уважение», т.е. фактически они отказываются рассматривать ее денежные потоки как источник пополнения казны государства»[19].

3.5. Доходы и расходы епархиальных управлений. Источники дохода епархиальных управлений лишь отчасти связаны с деятельностью приходов. Налог на приходы (если он собирается) и прибыль от работы епархиального склада под проведенным в 1999 г. расчетам дают в среднем по размерам епархии (120-150 приходов) чистую прибыль примерно 100 тыс.долл. в год. При этом в отличие от приходов епархиальное управление мало тратит на оплату текущих

[19] Там же, с.153

расходов и даже выплату зарплаты своим сотрудникам, перекладывая эту задачу на плечи кафедрального собора. Сейчас на территории России 69 епархий. Получается, что минимальный годовой доход епархиальных управлений не менее 7 млн.долл. Он распределяется крайне неравномерно, зависит от региональной специфики.

Н.Митрохин приводит данные об источниках доходов и расходов екатеринбургского епархиального архиерея Никона. Его приезд в отдаленные и бедные приходы обходился не менее 10 тыс.рублей. В конверт владыки надо было положить 3 тыс.рублей, и по 300-500 руб. каждому сопровождающему. На обед по его письменному распоряжению надо было ставить дорогие вина. Красивые вещи и мебель он требовал доставить себе в покои. На церковные деньги он устраивал пьяные оргии и оплачивал ночные услуги до 5 тыс.рублей. Пребывание в городе чудотворных икон давало чистого дохода 115 тыс. рублей в день (когда курс доллара был около 4 руб.). Обе иконы находились в городе около 3 месяцев. Все вырученные деньги забрал себе Никон. Каждая пачка свечей покупалась в Москве за 16 руб., а продавалась церквям за 110-115 руб., при этом церквям запрещалось брать товар на стороне – только из епархиального склада. На содержание епархии собиралось ежемесячно более 300 тыс. руб. Содержание архиерейского стола ежемесячно обходится до 10 тыс. руб. На праздничные приемы делаются дополнительные поборы деньгами и продуктами. Самые доходные храмы он сделал своими подворьями, из которых беззаконно забирал все деньги. Те, кто пытался противиться этому, выживались из епархии, загонялись в глубинку и обрекались на нищенское существование.

Автор цитирует «Открытое обращение прихожан Екатеринбургской епархии» и делает вывод: «Все упомянутые в тексте Обращения средства заработка и трат типичны и для других епархиальных управления»[20]. И предлагает трактовать их с моральной точки зрения. При этом обращает внимание на то, что на рубеже веков идея уничтожения приходских советов и превращения храмов в подворья под руководством послушных священников, обеспечивающих своим новым хозяевам стабильный и предсказуемый доход, стала весьма популярной (например, в Москве на 357 приходских храмов насчитывается аж 114 Патриарших подворий и 64 монастырских). Столица дает пример, когда треть храмов города находится не в ведении приходских советов, а под прямым финансовым контролем епархиального управления. Нередко архиереи (костромской) лоббируют интересы и «оптимизирует налоговые выплаты» крупного предприятия, организованного американской компанией, по розливу минеральной воды «Святой источник». По договору 1994 г. Костромская епархия получает фиксированный доход в размере 250 тыс. долл. в год. Епархиальные архиереи являются членами областной элиты и имеют персональных спонсоров среди представителей старого промышленного генералитета и «новых русских», которым престижно иметь в качестве «друга семьи» главное духовное лицо региона.

[20] Там же, с.155

Информация о таких контактах не афишируется. Но газеты полны историй про то, как покойный митрополит Нижегородский благословил крестный ход вокруг машиностроительного завода «Красное Сормово», спасая его от недружественного поглощения, а епископу Сыктывкарскому нефтяники подарили «Land Cruiser» с надписью «епископ Питирим».

3.6. Производство и распространение православной продукции. Со второй половины 1960-х гг. до распада СССР в стране существовало три церковных производства: Софрино выпускало весь спектр церковных товаров; два свечных производства было в Иркутске и Ташкенте. Сегодня в России несколько сотен производств выпускают товары и свечи. Обнаружились следующие тенденции: каждая епархия желает иметь при себе подконтрольное свечное производство; приходам выгоднее покупать свечи у розничных торговцев-коробейников, которые на своих грузовиках объезжают пространство от Москвы до Иркутска.

Схема распределения товара и свечей состоит в следующем: епархиальное управление для демонстрации лояльности МП раз в год закупает из софринской продукции 2-5% от ее реальной потребности; основную массу свечей закупает у своих производителей, а на православных выставках-ярмарках берут товар; затем требует от приходов покупать свечи и товар на епархиальном складе (с наценкой примерно 30%); остальное докупают у коробейников. Система производства и распределения православной продукции строится по вертикальному (поддерживаемому административно) и горизонтальному (рыночному) принципу. При такой схеме невозможно подсчитать общий объем производства. Подсчеты только по книжному рынку 1999 г. показали, что он составил не менее 10 млн.долл. Темпы роста сектора православной продукции выше, чем в целом по стране (в 2003 г. они составили более 7%). Церковь хочет проникнуть во все ниши потребительского рынка. Например, в январе 2004 г. на Второй всероссийской выставке православной продукции продавались детские конструкторы «Построй свой храм», где из кирпичей надо построить макеты московских церквей. В марте 2003 г. в Москве выпущено первое православное рекламное издание – газета «Возглас» (тираж 500 тыс.экз., два раза в месяц), которая рассылается бесплатно в храмы Москвы.

3.7. Налогообложение и льготы. Система налогообложения некоммерческих и религиозных организаций в России нестабильна. Выявилось противоречие между позициями РПЦ и государственных органов в России и странах СНГ: РПЦ считает церковными все средства, полученные ими от любых видов деятельности. В «Основах социальной концепции РПЦ записано: «Пожертвования являются особым случаем экономических и социальных отношений, а потому на них не должны автоматически распространяться законы, регулирующие финансы и экономику государства, в частности государственное налогообложение»[21]. Перед лицом государства и общества говорится, что они будут по-

[21] Основы социальной концепции РПЦ // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. М., 13-16 августа 2000. с.204

трачены на благотворительные программы для социально незащищенных групп, а на деле они тратятся на восстановление храмов и поддержание инфраструктуры Церкви. Государство хочет, чтобы Церковь платила как можно больше налогов, которые оно обещает потратить на учителей, врачей и пенсионеров, хотя реальным приоритетом является финансирование армии, ВПК и правоохранительных органов. Таковы две ведущие тенденции.

На протяжении второй половины 1990-х гг. прошла серия публичных скандалов. Оказалось, под крышей ОВЦС и Софрино РПЦ ввозит в страну табак и алкоголь. МВД установило, что церковь превратила церковные лавки в сеть по продаже изделий из контрабандного золота. С 1 января 2002 г. вступила в силу новая редакция Налогового кодекса, которая установила для всех организаций, вне зависимости от их юридического статуса, 24% ставку налога на прибыль. РПЦ сумела добиться внесения поправок, в итоге свечи, требы и большая часть товара опять выведены из налогообложения

Другая проблема – перенос большей части налогового бремени на собственность (особенно на имущество и землю). Раньше от налогов освобождалось все имущество религиозных организаций. Согласно Новому налоговому кодексу, от налогов освобождается только то, что непосредственно используется в богослужении. А за владение церковными строениями (дом причта, гаражи, мастерские, просфорни) надо платить наравне с коммерческими организациями. В такой ситуации Патриарх расширил определение «религиозной деятельности» (в строгом смысле она означает совершение богослужений) и включил в нее социальное служение, благотворительность, образование и просвещение, издание религиозной литературы, хозяйствование монастырей и подворий для обеспечения нужды самих обителей и посещающих их паломников и др. При этом он злобно подчеркнул, что в Налоговом кодексе собственность учреждений РАН освобождена от налогообложения. В 2003-2004 гг. в ряде российских регионов РПЦ была освобождена от налога на имущество. Та же ситуация возникла с новым земельным кодексом, вступившим в силу с 1 января 2005 г. Короче говоря, РПЦ не хочет платить налоги, а стремиться добиться налоговых льгот. Фактически большая часть храмов и монастырей не платит за коммунальные услуги. Такая политика привела к тому, что энтузиасты церковного строительства старались возводить как можно более величественные храмы, не думая о том, во сколько они будут обходиться. Одновременно РПЦ является членом разных компаний по экспорту нефти, по вылову ценных пород рыб, производству сахара и пр. РПЦ непосредственно участвует в контрабанде под эгидой ОВЦС.

3.8. Храмостроение и жертвователи. Есть сотни свидетельств того, что госчиновники содействуют постановке храмов у себя на родине. При этом обычно не задается вопрос: откуда у них средства на подобную социальную деятельность или чем так обязаны чиновнику фирмы, вложившие в строительство немалые деньги? В благодарность РПЦ награждает чиновников. Активное

участие чиновников в храмостроении и их желание выделять на это бюджетные средства вызвано системой «откатов» - выплаты процентов от перечисленных средств. Строительство или восстановление церковных зданий в каждом отдельном случае рассчитать сложно. Между настоящей стоимостью и реальной всегда существует зазор. Именно поэтому (по мнению экспертов Минюста) строка госбюджета, предусматривающая выделение регионам средств на сохранение памятников истории и культуры, так хорошо исполняется.

Одновременно на протяжении 1990-х гг. зафиксирован ряд случаев, когда спонсоры столкнулись с расхищением средств священниками. Теперь спонсоры готовы давать не деньги, а строительные материалы, в чем священники усматривают недоверие. Распространено строительство храмов за счет криминальных средств, поскольку у преступных авторитетов популярен такой способ замаливания грехов. Бывают случаи, когда в монастырях похоронены лидеры ОПГ, поскольку они финансировали реконструкцию монастыря. В целом, очень редко встречается строительство храмов на деньги одного лица (организации), а не за государственные средства.

3.9. Формирование «церковного сектора» «большой» экономики. Большинство граждан воспринимает слово «православное» как нечто положительное. На деле по мере развития экономики России оно становится торговой маркой – брэндом, мифологической конструкцией. В современной России «православный» брэнд означает экологическую чистоту как качество продукта. Предполагается, что где-то на природе в отдаленном уголке России трудятся монахи, которые производят питьевую или минеральную воду, хлеб, мед и травы. Это представление далеко от реальности. Толчок к формированию брэнда дало производство воды «Святой источник». Затем той же идеей воспользовались не менее десятка производителей, бутилировавших воду из артезианских скважин и продававших ее в бутылках с этикетками монастырей. Она вызывает у потребителей ассоциации со святой водой, которая раздается в церквях и (по мнению верующих) обладает целебными свойствами. На деле формирование рынка подобной православной продукции в России вызвано теми же причинами, что и формирование рынка экологически чистой продукции (пищи, косметики, одежды) в Европе и США. Забота о здоровье вынуждает средний и высший класс расходовать больше денег на покупку чистой продукции. В ближайшее время объем выпуска товаров под «православными» брэндами будет расти и станет заметной частью потребительского рынка.

4. *Политико-административные и идейные группировки в РПЦ*

4.1. Группировки внутри епископата РПЦ. В конце 2003 г. епископская корпорация насчитывала в своих рядах 154 чел. Это костяк управленческого аппарата РПЦ. При отсутствии Поместных соборов (в последнее десятилетие они не собирались) епископат определяет политику Церкви по отношению к

обществу и государству. Священный Синод – высший исполнительный орган Церкви – сформирован только из представителей епископата. На местах областной архиерей – «главный православный» для людей нецерковных и непререкаемый авторитет, обладающий неограниченной властью для основной массы верующих. Однако в епископате, как в любой другой корпорации, есть группы. Они различаются по видению стоящих перед РПЦ проблем и по кругу деловых и административных интересов.

4.1.1. Геронтократия как норма. По гражданскому законодательству епископ может уйти на пенсию в 60 лет. По церковным нормам это не возраст. Только в 75 лет епископ должен задуматься об уходе на покой и подать в канцелярию МП прошение. Но удовлетворяют прошение только больных или скомпрометировавших себя архиереев. Если сочтут, что еще годен, служба продолжается. Обычно при должности архиерей и умирает. Из 28 архиереев, скончавшихся в период с 1 января 1995 г. по 1 января 2004 г. 24 находились в штате или по тяжелой болезни оставили свой пост менее чем за год до смерти. «Таким образом, в РПЦ геронтократия не исключение, а норма»[22]. Политическая элита за последние 30 лет обновилась несколько раз. Церковное руководство продолжает оставаться тем же, что и в 1970-х гг.

4.1.2. Крестники Никиты Сергеевича. Нынешний расклад сил в епископате определен Н.Хрущевым и его помощниками из КГБ и Совета по делам РПЦ. В 1958 г. первый секретарь ЦК КПСС начал компанию по искоренению религиозных организаций. Прямо позакрывать все церкви и пересажать священников он не мог. Но хотел поставить Церковь под полный контроль и затем медленно задушить. Для этого Совет по делам РПЦ подобрал из молодых и просоветски настроенных священников несколько десятков кандидатур, которых решениями СС в 1959-1962 гг. сделали епископами. Они должны были противостоять прежнему поколению епископата, которые прошли через лагеря или вернулись на родину из-за границы. «Старики» тихо недолюбливали советскую власть и много делали для укрепления Церкви.

Однако власть просчиталась. Новые епископы не стали послушным орудием в руках государства и осторожно старались спасти то, что было в их силах. В состав этой группы входят около десятка человек, включая нынешнего Патриарха Алексия. В 1996 г. церковные фундаменталисты развернули на страницах национально-патриотических газет дискуссию о группировках в епископате. Одну называют «никодимовцами», приписывая им сотрудничество с католиками, либералами и прочими «врагами православия». На деле никого из них нельзя называть «никодимовцем». Даже совместные действия не сплотили этих людей в единое целое. Часть из них занимала высокие посты и конкурировали друг с другом. Часть стала провинциальными архиереями, ориентировавшимися на разные фигуры в церковной иерархии.

[22] Там же, с.175

4.1.3. «Никодимовцы»: правые и левые. Никодимовцы называются по имени митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова) – по легенде сына секретаря Рязанского обкома КПСС. Он руководил ОВЦС до 1978 г. и подбирал свою команду из молодых священников. Никодимовцы не являются единой группировкой. «Левые» никодимовцы толерантны к другим конфессиям, стремятся сделать церковное богослужение более понятным для церковной и внецерковной общественности, стремятся к активной проповеднической деятельности. Сюда же относится некоторая «европеизация», смягчение эсхатологического настроя воцерковленных и попытка привести его в равновесие с тенденциями меняющегося мира. Для них важно, что Никодим был выдающимся проповедником христианства.

«Правые» никодимовцы развивают идеи активного участия в общественной деятельности, государственнические взгляды, необходимости тесного сотрудничества государства и Церкви. Митрополит Никодим часами просиживал за разговорами с А.Казем-Беком – лидером эмигрантской националистической организации «Младороссы», который после войны по идейным мотивам вернулся в СССР и работал в «Журнале Московской Патриархии». Наиболее заметная фигура среди «правых никодимовцев – митрополит Смоленский Кирилл (Гундяев). Даже в частных беседах с иностранцами Никодим врал - отрицал гонения на верующих в СССР и воспринимал упреки в адрес политики СССР как личное оскорбление. Для правых важно, что Никодим был успешным русским, который доказал иностранцам, что в богословских вопросах и «мы не лыком шиты». Правые никодимовцы рассматривают РПЦ как часть государственной машины, министерство по делам верующих. Понимают государственническую идеологию как признание особого пути России и подчеркивают роль русского народа как ее основателя. В современной общественно-политической жизни такая позиция ведет к антисемитизму, сотрудничеству с этнонационалистическими организациями (Всемирный русский народный собор – ежегодный общественно-политический форум под контролем ОВЦС, «Русская партия», которая существовала в советском партийно-государственной истеблишменте в 1970-1980-е гг., вкладка «Русь православная» в коммунистической газете «Советская Россия»).

Правые никодимовцы расколоты на несколько группировок по личным и церковно-административным мотивам: митрополит Кирилл (Гундяев) укрепляет свою команду, нацеленную на завоевание новых позиций в Церкви; группа сторонников митрополита Мефодия (Немцова) ведет свою игру в верхнем эшелоне Церкви и государства.

4.1.4. «Лаврские» против «питерских». Оппозиция никодимовцам зрела с 1960-х гг. Ее корни в традиционном противостоянии Москвы и Петербурга. Москву олицетворяет МДАиС, Петербург – ЛДАиС. В Питере семинаристы учились в центре огромного города с сильными европейскими традициями, ориентированы на образование и работу с населением (проповедничество и

просветительство). Будущие пастыри должны иметь широкий духовный кругозор, быть в курсе современной жизни и научной мысли. Московские духовные школы располагались в десятках километров от столицы в монастыре. Слушателей ориентировали на монашество как высший духовный подвиг, благодаря которому возможно спасение от богоборческой власти; культивировали внешний аскетизм, красоту исполнения обрядов и духовничество. Наиболее популярным преподавателем и духовником был архимандрит Иоанн (Маслов), который проповедовал бесконечное терпение послушников монастыря перед грубостью наставников, отказ от электричества и нежелание мыться когда бы то ни было.

Центром консервативного прочтения монашества стала возродившаяся в 1946 г. Троице-Сергиева Лавра. Ее монахи выработали фундаменталистскую ориентацию, составные части которой состоят в следующем:

- ненависть к светскому государству, всем проявлениям общественной активности (пресса, общественные организации, диссидентство), к западному миру и католичеству;

- нелюбовь к «экуменистам-никодимовцам», которые под давлением государства и по собственной инициативе стремились наладить хорошие отношения с основными мировыми конфессиями;

- положительная оценка лишь одного варианта развития государства – его полное слияние с церковью;

- Церковь должна получить монополию на идеологию и контроль за общественной жизнью;

- антисемитизм и презрительное отношение к инородцам.

«Церковные и светские власти хорошо знали о существовании подобной ориентации, но не трогали ее… Совет по делам религий и КГБ считали ситуацию подконтрольной»[23]. Большинство провинциального епископата поддерживает фундаментализм. В то же время фундаменталистских монахов держали в гетто (монастырях и отдаленных приходах). Почти никто из них не смог до 1990-1991 г. стать епископом.

4.1.5. Фундаменталисты против «экуменистов». В годы перестройки на новые вакансии было рукоположено около 40 епископов, в том числе некоторые духовные дети фундаменталистских старцев. Именно последняя генерация (епископы Екатеринбургский Никон, Бронницкий Тихон, Барнаульский Антоний, Владивостокский Вениамин, Южно-Сахалинский Аркадий, Белгородский Иоанн, Донецкий Ипполит, Хабаровский Марк, Одесский Агафангел, Львовский Августин, Тернопольский Сергий, архиепископы Курский Ювеналий, Могилевский Максим) в середине 1990-х гг. возглавили поход на никодимовцев. Они выдвинули требования к членам Священного Синода: покаяться в «грехе экуменизма», выйти из Всемирного Совета церквей, признать святыми царскую семью. В течение двух лет движение развернулось в полную силу (по-

[23] Там же, с.184-185

шли массовые обращения общин и монастырей). Одновременно выходец из московских духовных школ епископ Тихвинский Константин, назначенный в 1996 г. ректором ЛДАиС, изгнал профессуру, причастную к «экуменическому периоду» в жизни Церкви, сохранявшую дух европеизированного православия и подавил сопротивление студентов.

«Священный Синод оказался в сложной ситуации. Если бы его члены приняли все требования фундаменталистов и принесли покаяние в экуменической деятельности, то они оказались бы сильно скомпрометированы перед церковной общественностью, а от этого до оргвыводов – с заменой части Синода – вовсе не далеко. Если бы они начали кампанию по жесткому подавлению оппозиционеров, то те могли перейти (а вместе с ними и их приходы) в ведение Русской православной Церкви заграницей, что означало бы резкое усиление ее деятельности в России и странах СНГ. Поэтому Синод начал тянуть время»[24].

4.1.6. Тихое подавление фундаменталистов. Для членов Синода ситуация облегчалась тем, что большинство епископов блюли дисциплину, не выражали свою точку зрения, гоняли либеральных священников. Одновременно фундаменталисты и синодалы предполагали, что организационное оформление оппозиции может привести к расколу, которого боялись обе стороны. Первым делом Синод отложил проведение Архиерейского собора, который согласно Уставу Церкви должен был состояться в феврале 1999 г. Вместо этого приняли решение обсудить все вопросы на юбилейном Поместном соборе РПЦ в 2000 г. Однако предсказать ход дискуссии на нем было трудно. Поэтому за несколько месяцев до собора выяснилось, что по анекдотическим причинам (неготовность помещения и нехватка средств) вместо Поместного будет Архиерейский собор.

Накануне собора Патриарх выступил с обращением о младостарцах, часть наиболее влиятельных духовников изолировал от паствы, РПЦ сократила контакты с ВСЦ и подвергла его жесткой критике. А на самом Архиерейском соборе с большими оговорками канонизирована царская семья, архиереям предложено рассмотреть «Основные принципы отношения РПЦ к инославию», в которых в сдержанных тонах доказывалась приемлемость экуменического движения и законность участия в нем Церкви, но ВСЦ подвергся осуждению. Подобные меры удовлетворили основную часть епископата, который в большинстве не имел определенного мнения по поводу ВСЦ и экуменизма. Но собор принял готовившийся в глубокой тайне новый Устав РПЦ, который еще более ограничил право провинциальных архиереев участвовать в управлении Церковью. Вместе с административными мерами на фундаменталистов оказано идеологическое давление: 17 архиереев, включая Патриарха, выступили с положительными воспоминаниями о Никодиме, в том числе его экуменической и пастырской деятельности.

В конце 1990-х гг. в епископате изменилась кадровая политика. В 1993-1997 гг. было хиротонисано 17 епископов, непосредственно подчиняющихся

[24] Там же, с.186-187

Москве. Из них 16 представляли фундаменталистское лаврское духовенство и консервативное провинциальное духовенство. Из 25 архиереев, рукоположенных в 1997-2003 гг. к этим категориям относилась только половина. В 1997-200- гг. часть бунтовщиков-фундаменталистов увязла в скандалах, попавших на страницы газет (гомосексуальные разоблачения, обвинения в коррупции). В итоге группировка фундаменталистов внутри епископата перестала существовать.

4.1.7.8.9.10. Кто будет следующим Патриархом? Рассматриваются последовательно перспективы митрополитов:

Кирилла. На него слили компромат в прессу внутрицерковная московская группировка; в итоге он умерил активность на внутрицерковном и экономическом фронте. «Подготовленный сотрудниками ОВСЦ пафосный документ «Основы социальной концепции РПЦ», утвержденный на Архиерейском соборе 2000 г., не был всерьез воспринят в Церкви, но митрополит не слишком усердствовал в его распространении. Большинство провинциальных архиереев, клириков и прихожан РПЦ считает «Основы…» документом, предназначенным для отчета перед властями, а не руководством к повседневной деятельности»[25].

Филарета – одна из наиболее реальных фигур в качестве будущего Патриарха. Патерналист, все делает келейно, не выносит сор наружу. «Его кандидатура выведена из профанного поля обсуждения, что очень ценится в церковных кругах»[26].

Мефодия – бывшего кагебешника. Даже после публичных разоблачений он не был снят с кафедры и не подвергся церковному наказанию. В апреле 2000 г., когда победа В.Путина на президентских выборах стала очевидной, а выходцы из спецслужбы полезли на вершину власти, Мефодий с группой приспешников появился в Москве и стал руководителем созданной под него Историко-правовой комиссии МП, а также председателем комитета по Макарьевским премиям при правительстве Москвы. Все это закончилось ничем – его отослали в Казахстан.

Сергия – лидера московской церковно-финансовой группировки, имеющей значительные деньги. Он вступил в открытый конфликт с главой ОВЦС митрополитом Кириллом, что привело к церковной «войне компроматов» 1996-1997 гг. После назначения воронежским архиереем он солидаризовался с антизападной и прокоммунистической позицией.

4.1.11. К вопросу о «голубой мафии». Проблема гомосексуализма и близкая к ней проблема педофилии характерны для многих христианских конфессий. Особенно тех, которые требуют от священнослужителей отречения от полового влечения путем принятия монашества и целибата. Н.Митрохин анализирует множество примеров из жизни современной РПЦ и делает вывод: «Значительная часть епископата имеет устойчивые «голубые» репутации. Вместе с

[25] Там же, с.192
[26] Там же, с.196

тем масштаб явления настолько значителен, что бессмысленно загонять его в рамки «конспирологической теории». Епископы и священники с «голубыми» репутациями есть в рядах всех внутрицерковных политико-административных групп»[27].

Итак, в епископате РПЦ есть группировки. Соблюдение приличий требует скрыть этот факт от постороннего взгляда, но не уменьшает накала кипящих страстей. Стареющая верхушка РПЦ подвергается критике со стороны фундаменталистов и мирян. Держит оборону против молодых провинциальных епископов, главным образом выходцев из ТСЛ.

4.2. Группировки в среде духовенства

4.2.1. Группировки, сформировавшиеся по идейному признаку. Противоречия между этими группами проявляются ярче, чем конфликты среди архиереев. Но духовенство с четкими идейными ориентирами составляет сейчас меньшинство в Церкви. «Это является отражением состояния любого большого сообщества, в котором основная масса членов не имеет четких представлений по поводу путей дальнейшего развития»[28].

Среди духовенства существуют три группы:

1. Наиболее распространены фундаменталисты. Они требуют вернуться к ранним временам русского православия; идеал – закрытое от дурного влияния западной (католической) цивилизации русское общество XV-XVI вв.; строгое монастырское исполнение обрядов, соблюдение постов, брачных обязательств, доминирование мужского начала в семье; апокалиптическое (эсхатологическое) умонастроение; отрицательное отношение к любым контактам с инославными конфессиями; в политике – монархия, антилиберализм и антисемитизм. Их лозунг: *Демократия – в аду, а на небе – царство*. Н.Митрохин описывает позиции множества лиц и должностей и заключает: «В целом фундаменталисты занимают лидирующие позиции в сфере православного книгоиздания, контролируют наиболее активные православные СМИ, под их влиянием находится большая часть учебных заведений РПЦ»[29].

2. Небольшая группа либералов-модернистов. Она считает, что Церковь должна соответствовать меняющемуся миру, выполнять решения Поместного собора 1917-1918 гг. о модернизации и либерализации РПЦ; пропагандирует развитие приходской жизни и модернизация богослужения (перевод его на современный русский язык и сокращение служб); выступают против сакрализации личности священника, за осознанное участие в литургии; провозглашает важность публичной проповеди и катехизаторской работы; отстаивает передачу человеку устойчивого знания о вере на основе Библии; выступает против моды на монашество и против старчества, основой которого является послушание учителю, непрерывная зависимость от его наставлений и от транслируемого им

[27] Там же, с.207
[28] Там же, с.209
[29] Там же, с.211

Предания; за восприятие опыта других церквей и реальное общение, а не вымогание у западных Церквей гуманитарной помощи.

3. Консерваторы – это прежде всего священники, рукоположенные в советский период и имеющие богословское образование. Они осуждают фундаменталистов и либералов за радикализм и стремление к модернизации (в том числе консервативной); скептически относятся к монашеству; провозглашают вторую половину XIX в. идеалом жизни Церкви; выступают за возрождение и богатое украшение храмов; критически относятся к иностранным конфессиям и РПЦЗ.

На уровне Синодальных отделов и комиссий сложилось разделение зон влияния. Под контролем фундаменталистов находится Отдел по взаимодействию с вооруженными силами и правоохранительными учреждениями и Учебный комитет, а Богословская комиссия и Комиссия по канонизации – главные оппоненты фундаменталистов. В начале и середине 1990-х гг. главным оплотом либералов были ОВЦС и Отдел по религиозному образованию и катехизации, а потом вернулись на путь церковного официоза. Фундаменталисты все более смыкаются с иерархией.

4.2.2. Кланы и команды. В РПЦ есть слой батюшек, которые готовы довольствоваться бедным сельским приходом или имеют основные источники заработка вне церкви. Им кланы не нужны. Но большая часть священников строит свое групповое существование по законам кланов потому, что относятся к своей профессии как средству прокорма и карьеры. Доходных приходов всегда меньше, чем священников в епархии. Поэтому за места постоянно идет подковерная борьба: «В одиночку священник теоретически может подкупить секретаря епархиального управления и занять пост настоятеля (или второго священника) крупного городского клана. Однако в реальности все эти должности распроданы, а среди священников епархии существует несколько группировок, каждая их которых следит за конкурентами и освобождающимися «хлебными местами». Как правило, во главе таких групп становятся секретари епархиальных управлений, настоятели кафедральных соборов и крупных монастырей»[30].

Часто группировки возникают на основе родственных, земляческих (тут первенствуют кланы уроженцев Западной Украины), идейных и гомосексуальных связей. В средней епархии (100-120 священников) обычно существуют 2-4 группировки по 10-15 человек. Иногда групп нет, поскольку епископы лично контролируют все значимые вопросы и сводят к минимуму численность своего аппарата.

Процесс восстановления инфраструктуры Церкви вызвал хаос передела собственности. В настоящее время храмы и церковные строения контролируются конкретными священниками. Идет борьба за места церковных старост, захват храмов отдельными священниками и передачу их по наследству одному из сыновей. Приватизации подвергается не только церковная собственность, но и

[30] Там же, с.217

незримая сфера влияния вокруг нее. Чтобы не упустить монополию на доходы, нередко сами священники выступают против строительства храмов в околотке.

4.3. Борьба за изменение административной системы управления

4.3.1. Противоречия «вотчинной системы»: миряне и духовенство. «Вотчинная система» управления РПЦ и распределения полномочий между МП, епископатом и духовенством дает священникам огромную власть в Церкви. Прихожане выступают в роли статистов и не участвуют в принятии решений. Наиболее ярко это отражается в нежелании Священного Синода созывать Поместный собор, где представители мирян в официальной обстановке могли бы высказать иерархам свое мнение о настоящем и будущем Церкви. А сегодня духовенство не зависит от прихожан даже материально. Везде восстановлен принцип единоначалия. Но власть духовенства отторгает от РПЦ значительную часть потенциальных прихожан. Для большинства их них вера – дело осознанного мировоззренческого выбора и изученной православной литературы.

Первыми на этот путь стали интеллектуалы. Они инициировали взлет приходской активности на рубеже 1980-1990-х гг. Но духовенство не было готово к бесконтрольной деятельности мирян. И почти полностью погасило активность прихожан, которые не хотели рекрутироваться в священники или уходить в монастыри. Последний этап – ликвидация в конце 1993 г. Союза православных братств (крайне политизированной организации) и передача всех братств и сестричеств под контроль епархиальных управлений. Вслед за этим значение интеллектуалов в церковной жизни упало. Нередко сами священники-интеллигенты становились объектом злобной травли со стороны малообразованных коллег и архиереев, стремящихся вытеснить их из городов в сельские приходы. Но уход интеллектуалов повлек за собой то, что бывшие приходские активисты стали координировать свою оппозиционную деятельность. Фундаменталисты и модернисты атаковали церковную иерархию. И тем самым способствали изменению отношения к Церкви со стороны общества. От безусловной поддержки интеллектуалы перешли к практически единогласному осуждению современной РПЦ, особенно ее административной и экономической деятельности, получению средств и собственности от государства, конфронтации с другими конфессиями. В итоге молодые православные интеллектуалы воссоздали в 2001 г. Союз безбожников, который, как казалось в начале 1990-х гг., навеки умер вместе с СССР и КПСС.

4.3.2. Противоречия «вотчинной системы»: не либералы, так фундаменталисты. Вотчинная система порождает конфликты по линии община-священник, а также между рядовыми священниками и архиереями. В целом критики системы управления Церковью видят решение проблем в восстановлении полноценной приходской жизни, уменьшении самовластья духовенства и увеличения влияния мирян на всех этажах пирамиды церковного управления. Эта система сложилась на встрече Сталина с тремя митрополитами – Сергием, Алексием и Николаем 4 сентября 1943 г. Они сами захотели, чтобы Патриарх и Священный

Синод избирался Архиерейским, а не Поместным собором (Поместный собор 1917-1918 гг. – первый и последний в новейшей истории, подготовленный с учетом мнения всех групп архиереев, клира и мирян). Сами архиереи превратили декларируемую соборность церкви в фикцию. Фактически создали новую религиозную организацию. Поэтому сегодня идеи либерализации и модернизации Церкви отвергаются большинством епископата и монашествующими. В итоге недовольные миряне, часть рядового духовенства начали критиковать позиции священноначалия, используя фундаменталистские лозунги. В середине 1990-х гг. разгорелась борьба с «экуменистами».

4.3.3. Антиэкуменическое движение. Критика части епископата за прокатолические и экуменические симпатии началась еще в конце 1960-х гг. Но она была достоянием узкого круга монашествующих и небольшой части их духовных детей. В середине 1990-х гг. фундаменталисты получили поддержку со стороны русских националистов, которые были вытеснены из реальной политики после подавления попытки государственного переворота в октябре 1993 г. Националисты приветствовали любые антизападные, антикатолические и антиэкуменические идеи. Придали богословским спорам между священниками политическое значение, превратив их в лозунги борьбы за интересы мирян. Но движение слабо структурировано, не имеет единого Лидера, хотя пользуется поддержкой части епископата. Важнейшую роль в нем играет пресса: газета «Русь православная» (первоначально издавалась как приложение к коммунистической газете «Советская Россия»), ежемесячное общественно-политическое обозрение «Радонеж», а также сайты в Интернете «Русская линия», «Русское небо», «Православие-2000».

4.3.4. Борьба с ИНН и требования канонизации Г.Распутина. Введение государством ИНН было воспринято как присвоение людям «числа зверя», подписание соглашения с сатаной, подкуп «мировой закулисой» правительств России и Украины. В конечном счете богословы вынесли вердикт: ИНН не является вопросом веры. В настоящее время антиархиерейское движение выдвинуло новые лозунги – сформировать Церковный суд, канонизировать Ивана Грозного, Григория Распутина, Павла 1 и певца Игоря Талькова. Патриарх Алексий в июле 2002 г. публично заявил протест против планов такой канонизации.

Большинство воцерковленных и общин недовольны ситуацией в РПЦ. Теряют веру в успех ее реформирования и надежду на спасение в ее рамках. Переход в другую конфессию кажется им единственным выходом.

Часть II. **Государство и общество в сфере деятельности РПЦ**

5. *РПЦ в политике. Церковно-государственные отношения.*

5.1. РПЦ: позиционирование в политической жизни России. Политический вес и влияние РПЦ на граждан близки к нулю. Российские политики и государ-

ственные деятели считают РПЦ частью культурного наследия и одним из символов российской государственности. Б.Ельцин закрепил за Патриархом шестое место по государственному протоколу. Но при кадровых назначениях и подготовке социальных инициатив чиновники не учитывают мнение представителя Церкви.

В сфере политики народ не поддерживает Церковь. В России нет православных партий, насчитывающих более 1000 человек. Ни разу население не избирало в депутаты человека, строящего программу на православных лозунгах. В сентябре-октябре 1993 г. РПЦ пыталась примирить конфликтующие стороны в Москве. Из этого ничего не вышло. Теперь она выступает с позиций морального авторитета для российского общества и государства. Хочет быть английской королевой, которая царствует, но не правит, получая из казны деньги за исполнение функций, направленных на поддержку традиций и единства нации.

5.2. Церковь и государство на постсоветском пространстве. РПЦ не хочет существовать отдельно от государства или находиться в оппозиции к нему. Считает идеальным общественным строем Византию. Там государственная и религиозная власть стремились действовать в симфонии, а глава страны был и главой церкви (цитата из «Основ…»). РПЦ выступает против конституционного принципа отделения церкви от государства. Он противоречит ее сиюминутным интересам и всей концепции ее деятельности, основанной на соблюдении интересов государства в обмен на защиту, покровительство и финансирование.

Духовенство и большая часть воцерковленных не разделяет этнический и политико-правовой смыслы понятий «православный», «русский» и «российский гражданин». Это ведет к формулировке главных посылок:

1. РПЦ считает себя Церковью нескольких православных народов. На данном этапе они образуют национальные государства. Но вообще хотят жить в одной державе, в которой чужаки-иноверцы (т.е. граждане) «должны знать свое место». В главе второй «Церковь и нация» «Основ…» официально закреплено положение о православном народе как «единой общине веры» и расистский тезис: «Православный христианин призван любить … своих братьев по крови, живущих по всему миру». По мнению критиков, это новаторство в богословии.

2. Поскольку государство основано этническими и православными русскими, РПЦ должна иметь особые права и привилегии в знак благодарности за участие в создании и помощь в сохранении государства: «Церковь … вправе ожидать, что государство при построении своих отношений с религиозными объединениями будет учитывать количество их последователей, их место в формировании исторического, культурного и духовного облика народа, их гражданскую позицию».

3. Поскольку РПЦ считает себя частью фундамента современного российского государства, постольку любой подрыв целостности этой части (особенно со стороны внешних сил) рассматривается как покушение на всю конструкцию. Государство должно заботиться о противодействии чужакам, а РПЦ будет ему в

этом помогать, указывая врагов: «…областями соработничества Церкви и государства в нынешний исторический период являются: … противодействие деятельности псевдорелигиозных структур, представляющих опасность для личности и общества».

4. Одновременно по образцу имперской России РПЦ не хочет полностью терять самостоятельность. Желает объединить плюсы прошлого и нынешнего положения. И включила в «Основы…» тезис о гражданском неповиновении, «…когда исполнение требования закона угрожает вечному спасению, предполагает акт вероотступничества или совершение иного несомненного греха в отношении Бога и ближнего». На практике гражданское неповиновение означает все, что угодно, - от недопущения работников РОНО на территорию православного приюта до организации кампании против получения новых паспортов с электронным штрих-кодом, уничтожения «безнравственной» выставки или рекламных плакатов[31].

Все эти четыре посылки не соответствуют историческим фактам, отрицают внеконфессиональный и внеэтнический принцип существования постсоветских государств, противоречат международной и российской правовой и политической практике. Однако это не мешает клиру РПЦ «продавливать» сформулированные на основе этих тезисов предложения через государственные органы стран СНГ. Как это реализуется на практике в РФ, где влияние РПЦ ощущается в наибольшей степени?

5.3. Федеральный уровень государственной власти РФ состоит из следующих институтов: Президент РФ и Администрация Президента имеют значительные полномочия для руководства страной и реально определяют ее внешнюю и внутреннюю политику; правительство подчиняется Президенту; двухпалатный парламент (нижняя палата - Государственная дума избирается по смешанному партийно-территориальному принципу, верхняя палата – Совет Федерации состоит из представителей регионов); Конституционный, Верховный и Высший арбитражный суды; министерства и госкомитеты.

5.3.1. Президент и его Администрация. В Администрации имеется Отдел по взаимодействию с религиозными объединениями (входит в состав управления общественных связей и гуманитарной политики) Главного управления внутренней политики во главе с А.О.Протопоповым. При Администрации Президента есть и совещательный орган для контактов с религиозными организациями. Представители РПЦ имеют в нем преимущество. МП лоббирует в Администрации Президента свои инициативы и выдвигает принципиальные претензии: придать православию де-юре статус государственной религии; оказать РПЦ масштабную финансовую поддержку; внести изменения в законодательство, направленные на ограничение свободы совести; возвратить церкви изъятую собственность; ввести в школах православное образование. Все эти пункты Президент и Администрация отвергают.

[31] Там же, с.236-238

В период популярности Б.Ельцина (1991-1992 гг.) РПЦ имела наибольшую в истории независимость от государства. Но она сразу избавилась от ненужной свободы, едва пропрезидентские партии проиграли парламентские выборы в декабре 1993 г. Тогда Б.Ельцин обратил внимание на РПЦ, надеясь с ее помощью найти необходимую поддержку в обществе.

В настоящее время Патриарха контролируют персонально (фаворитка Г.Сотникова и православный предприниматель С.Пугачев) и институционально. Государственные и полугосударственные структуры («Газпром», «Лукойл», «Балтийская строительная компания») используются для скрытого финансирования деятельности МП. Это – дополнительная страховка от резких политических демаршей Патриарха.

5.3.2. Правительство РФ и министерства. Правительство России в целом не замечено в охране интересов РПЦ. Было несколько случаев, когда правительство одобряло законы, косвенно играющие на руку Церкви. Но они произошли по инициативе политической власти (Президента). При правительстве действует Комиссия по вопросам религиозных объединений. Она имеет самостоятельную позицию и является инстанцией, в которой гаснут инициативы РПЦ. Правительство выступает против конкордата между государством и РПЦ, поскольку государство в этой области недееспособно.

Министерства и госкомитеты различно относятся к РПЦ. Главы экономических министерств относятся к ней негативно, поскольку МП - злостный неплательщик налогов, который претендует на государственное финансирование и собственность. Только МПС регулярно оказывает МП материальную помощь и по своей воле передает ей собственность. Социальные министерства (труда, здравоохранения, образования, культуры и печати) не вполне определились со своей позицией, но по некоторым вопросам сотрудничают с МП. Члены СС ведут целенаправленную работу по проникновению в Минобразования РФ и хотят «православизации» образования. Сам министр образования В.Филиппов открыто позиционировал себя в качестве «православного» чиновника. Но в настоящее время резко выразились протесты общественности, скрытое сопротивление части педагогического сообщества и контроль со стороны Администрации Президента. Это удерживает Минобразование от дальнейших шагов по выражению солидарности с РПЦ. Минздрав относится к РПЦ положительно. Стремление епархий открывать храмы при больницах не встречает сопротивления, но центральный аппарат министерства воздерживается от публичных контактов со структурами РПЦ. Однако православные миссионеры хотят трактовать членство в новых религиозных движениях как психическое заболевание, а борьбу с сектантами считать видом медицинской помощи. Эта идея отвергается профессионалами. Министерство печати занимает нейтральную позицию, поддерживая информационный портал «Религия и СМИ», который освещает и анализирует деятельность РПЦ с точки зрения полезности (в понимании министерства) интересам России.

Наибольшее понимание РПЦ находит у «силовиков» - МВД, МО, МЧС, Минюст (точнее, переданного в его состав Главного управления исполнения наказания), ФСБ. «Бывшие гонители верующих, сменив парадигму восприятия религии, сейчас являются самыми активными сторонниками МП среди государственных чиновников»[32]. Но реально верующих в этих ведомствах немного. Зато распространен «православный магизм», усилившийся за время войны в Чечне. Считается, что перед боем надо креститься (кто не крещен), искать заступничества у святых, издревле курирующих определенные рода войск. В 2001 г. МП назначила св.Варвару небесной защитницей ракетных войск. Все эти министерства воспринимают православие как новую идеологию. В них открыты ведомственные храмы.

Самую большую поддержку РПЦ выражает МИД. И.Иванов – самый ярый министр-«государственник» периода 2000-2004 гг. Его личная позиция отражается в политике ведомства. Президент пользуется прозападной риторикой. И.Иванов не имеет возможности конфликтовать со странами Европы и Северной Америки по серьезным поводам (войны, мира, экономических связей). Поэтому он воюет с ними на «духовной почве» - поддерживает инициативы РПЦ на внешней и внутриполитической арене. С 2000 г. МИД поддерживает РПЦ в постройке церквей на территории дипломатических миссий России, в борьбе за здания храмов и другую собственность (принадлежащую ей до революции), соучаствует в дискриминации зарубежных конфессий, ведущих религиозную деятельность в России. МИД занял жесткую позицию на стороне РПЦ в ее конфликте с Римско-католической церковью. С мая 2003 г. сотрудничество РПЦ и МИД РФ организовано в рамках постоянной рабочей группы.

5.3.3. Государственная дума. В России нет традиции представительной демократии. Поэтому лоббисты могут работать лишь при поддержке групп в аппарате исполнительной власти. Хотя выборы существуют, реальная политика по-прежнему делается «на Старой площади» (в Администрации Президента), Белом доме (здании Кабинета министров), кабинетах региональных администраций. РПЦ имеет некоторую поддержку среди депутатов парламента. Но практически никогда не может претворить ее в реальные дела.

Все парламентские фракции в предвыборной борьбе используют лозунг возрождения православия (или «духовности», в массовом сознании ассоциируемой с православием) наряду с другим джентльменским набором – обещания защиты прав граждан, борьбы с коррупцией, улучшения экономической ситуации. Этот лозунг МП использует для обоснования выделения государственных средств на ее деятельность. По мнению публичных политиков, четкая антицерковная позиция может повредить их имиджу. Поэтому все крупные партии (за исключением СПС) посылают своих представителей на различные мероприятия МП (типа ежегодного Всемирного русского народного собора или дни рождения Патриарха). На Соборе 2001 г. даже лидер леволиберальной пар-

[32] Там же, с.245

тии «Яблоко» Г.Явлинский заявил о своем исповедании православия и важности задачи по возрождению «духовности».

Инициативы РПЦ вязнут на уровне комитетов Думы, поскольку имеют для депутатов меньшую ценность, чем интересы Администрации Президента и финансово-промышленных групп. Правда, Межфракционное депутатское объединение «В поддержку традиционных духовно-нравственных ценностей» (координатор В.Гальченко) провело ряд PR-акций. Но Дума проваливает все инициативы по имущественным вопросам (например, законопроект представляющий религиозным организациям право бессрочного пользования земельными участками для использования в уставных целях). Число православных лоббистов (С.Глазьев, А.Чуев, Н.Нарочницкая, А.Крутов, Н.Леонов (бывший генерал КГБ), А.Савельев, К.Затулин) в 4-й думе увеличилось, но говорить об их активности пока рано. Эти активисты обычно выступают совместно с фундаменталистами.

5.3.4. Совет Федерации. В СФ в 1993-2002 гг. вначале входили губернаторы и главы региональных законодательных собраний. Они оказывали помощь местным епархиям РПЦ. Сегодня значение СФ резко уменьшилось. Фактически он одобряет законы, принятые Госдумой и неформально утвержденные в Администрации Президента. Поэтому искать помощи и защиты у членов СФ лоббистам РПЦ практически бессмысленно.

5.3.5. Судебная власть. Духовенство РПЦ не любит судебную власть (потому, что последняя не признает ее компетенции над собой) и старается делать все, чтобы ее проблемы не доходили до суда. В «Основах…» записано: «Интересы Церкви в суде, за исключением крайней необходимости, представляют миряне, уполномоченные Священноначалием на соответствующем уровне. Внутрицерковные споры не должны выноситься на светский суд. Межконфессиональные конфликты, а также конфликты с раскольниками, не затрагивающие вопросов вероучения, могут выноситься в светский суд». За последнее десятилетие были случаи, когда священнослужители отстаивали свои интересы в судах (дела о защите чести и достоинства после сомнительных публикаций), но эта практика не получила распространения[33].

5.3.6. Юридические аспекты взаимоотношений РПЦ с федеральной властью. С юридической точки зрения деятельность РПЦ, как и других религиозных организаций, ведется на основании Закона «О свободе совести и о деятельности религиозных объединений» 1997 г. В его преамбуле православие (но не РПЦ как организация) упомянуто в числе «традиционных» для России конфессий – ислам, буддизм, иудаизм. По Закону это не дает РПЦ никаких дополнительных льгот. На практике она их получает.

После 2000 г. в политической среде и прессе обсуждался вопрос об образовании (воссоздании) государственной структуры, аналогичной Совету по делам религий при СМ СССР. Он мог бы координировать взаимоотношения религи-

[33] Там же, с.252

озных организаций с государственными органами и следить за выполнением законодательства в этой сфере. Большинство мусульманских и протестантских организаций поддерживали идею создания такой структуры, поскольку она защищала бы их от притеснений местных властей, игнорирующих федеральное законодательство и занимающихся с подачи РПЦ преследованиями «сектантов». МП выступила против создания такой структуры. Для Церкви удобно ее нынешнее положение - она может беспрепятственно использовать симпатизирующих ей чиновников разного уровня и ведомств, лоббируя ее инициативы.

Деятельность религиозных организаций (православных церквей и молитвенных комнат) в государственных учреждениях (больницах, тюрьмах, воинских частях) - юридическое противоречие в церковно-государственных отношениях. По закону политические и религиозные организации не имеют права создавать ячейки по месту работы. Все ведомственные храмы образованы по воле начальства, а не групп верующих, являются государственной собственностью и могут быть закрыты по мановению руки.

5.4. Региональный уровень. Наибольшее понимание требования РПЦ встречают на региональном уровне. Федеральные власти вынуждены оглядываться на законодательство, мировое и внутрироссийское общественное мнение, прессу. Местные власти мало считаются с этим. Они рассматривают инвестиции в Церковь как конкретную и дешевую социальную акцию, которая будет оценена избирателями. Поэтому самый распространенный символ сотрудничества власти и церкви - новые храмы и монастыри, построенные, восстановленные, отреставрированные на средства областных и районных бюджетов. Вслед за мэром столицы местные чиновники воспринимают храмы и монастыри как объекты соцкультбыта. РПЦ преподносит противодействие религиозным конкурентам из сект и «нетрадиционных» конфессий как заботу о «духовной безопасности» и «борьбу с экстремизмом». Продвижение в школы православной интерпретации Закона Божьего обосновывается необходимостью патриотического воспитания, борьбы с наркоманией и подростковой преступностью. Православные передачи на телевидении преподносятся как дело сохранения культурных (народных) традиций данной местности. При таком подходе многое зависит от личных контактов руководителей местных органов светской и церковной власти. Пренебрежение светских и духовных властей к писанному праву и заключенным на бумаге договорам приводит к острым конфликтам. Смена руководителя влечет за собой крах всей системы отношений. Например, губернатор Курской области А.Руцкой покровительствовал местной иерархии. После перевыборов в 2000 г. коммунисты (новая власть) отказала епархии в финансировании. В итоге рабочие, занимающиеся реконструкцией огромного кафедрального собора, стали бастовать из-за задержек зарплаты. Областная дума отказалась финансировать программу по распространению «Основ православной культуры» в средней школе. Таких примеров много.

5.5. Церковь как политическая партия. Церковь допускает разные политические взгляды среди епископата, клира и мирян. Но запрещает участвовать в деятельности политических партий и баллотироваться в представительные органы власти. Этот запрет отражает ситуацию 1990-х гг. и не опирается на твердые канонические запреты. До революции и в последние годы СССР духовенство активно участвовало в деятельности партий и парламентов разных уровней. На деле Церковь можно воспринимать как самостоятельную непарламентскую политическую партию, которая имеет низкий рейтинг в обществе.

Если реконструировать идейные положения этой партии по высказываниям ее иерархов, вырисовывается следующая картина мифологических конструкций (установок) РПЦ:

- последовательный антилиберализм, антизападничество, ксенофобия в отношении этнических меньшинств;
- монархизм, авторитаризм, этатизм и антирыночность;
- сильное централизованное государство;
- отрицание любого уменьшения его мощи (против сокращения территории, вооруженных сил и прочих символов имперского могущества);
- отрицательная оценка всех периодов либерализации общественно-политической жизни в России и одобрительная оценка авторитарных тенденций;
- апелляция к прошлому для вербализации своих страхов и надежд.

Программа РПЦ не систематизирована и официально не провозглашена, она реализуется не в сфере публичной политики, а в иных формах:

1. Церковь надеется на взаимодействие с сочувствующими православию государственными чиновниками, которые могут оказывать влияние на решение поставленных ею тактических и стратегических вопросов.

2. Церковь поддерживает те православные общественно-политические организации, которые не покушаются на иерархию и способны влиять на общество («Союз православных граждан», Комитет за нравственное возрождение отечества, Союз православных братств на Украине). Но эти организации не имеют массовой поддержки населения. За все 1990-е гг. даже при поддержке иерархии они не смогли собрать ни на одну публичную акцию в 10 тыс.человек, что для больших политических партий не было проблемой.

3. Осуществление своей программы РПЦ возлагает на лоббистов во власти и в бизнесе, разделяющих ее точку зрения. И в этом отношении она безусловно является партией, т.е. группой лиц, объединенных общими политическими взглядами и стремящихся их реализовать.

5.6. Церковь и общественные организации. Церковь не воспринимает всерьез общественные организации. Считает государство главным своим историческим и стратегическим партнером. Поэтому у нее нет никакой осознанной (не прописанной в Социальной концепции, а принятой и реализуемой духовенством) стратегии деятельности в отношении общественных организаций. Но с

тактической точки зрения РПЦ делит общественные организации на три основных категории:

1. Враждебные – те, что противостоят тем или иным аспектам деятельности РПЦ, отстаивают свободу религий (в ее терминологии - защищают секты), активно занимаются интеллектуальной вестернизацией постсоветского пространства. Сюда входит правозащитное и феминистическое движение, группы поддержки планирования семьи, координации новых образовательных инициатив, тайные религиозно-этические общества и др.

2. Нейтральные – подавляющее большинство общественных организаций. Духовенство о них ничего не знает и не пытается узнать. Более часты контакты духовенства с ветеранскими организациями, поскольку те связаны с потребностью священника на мемориальных мероприятиях.

3. Дружественные РПЦ, наладившие сотрудничество на епархиальном или синодальном уровне, но в то же время не являющиеся мирянскими. Речь идет об организациях, претендующих на возрождение дореволюционных институтов казачества, земства и дворянства. Земское движение – рыхлая совокупность общественно-политических организаций, безуспешно пытающихся возродить дореволюционные традиции местного самоуправления. Дворянское движение объединяет потомков дворян времен Российской империи и нуворишей, заплативших за мнимые регалии. Оно весьма немногочисленно и воспринимает православие как часть культурного наследия. Но дворянские организации с равной степенью интереса относятся ко всем православным церквям (включая РПЦЗ). Поэтому РПЦ не считает их вполне «своими».

5.7. Церковь и казачество. Казачьи организации настаивают: казачество – это особая этносоциальная группа, имеющая общие территориальные интересы и зоны влияния. Они, как и РПЦ, добиваются государственного признания и поддержки, обещая взамен помощь в защите рубежей страны и борьбе с внутренними врагами – сепаратистами, криминалом, незаконными мигрантами и сектантами (на практике – со всеми этническими меньшинствами).

На основе опыта 1990-х гг. государство и Церковь испытывают скепсис в деле сотрудничества с казачьими организациями. Возрождение дореволюционной системы войсково-территориальной организации казаков в современной России невозможно по следующим причинам: число казаков неизвестно; миграционные процессы советского времени изменили этническую обстановку в традиционных казачьих регионах; изменились системы землепользования и воинской службы; современное казачье движение расколото на множество конкурирующих между собой групп; их лидеры присваивают себе воинские чины и награды, обзаводятся автоматическим оружием.

Уровень воцерковленности казачества крайне низок, даже на фоне других групп населения. Это вытекает из полевых исследований четырех северокавказских епархий 1997-1998 гг. Все иерархи говорили одном и то же:

1. «Казаки не ходят в церковь». Даже в многолюдных станицах, заселенных почти исключительно потомками казаков, храмы по воскресеньям посещают 30-50 человек пожилого возраста. Приходские воскресные школы полупусты. Пожертвований от казаков храмы и епархиальные управления не получают. Казаки рассматривают православие как элемент народной традиции, такой же, как шашки и шаровары. Так считает не только духовенство, но и сами казачьи активисты[34].

2. Духовенство считает, что казаки лезут в монастырь со своим уставом, имеют свое мнение по многим церковным вопросам и кадровой политике епархии. Например, в 1992-1994 гг. ставропольское казачество выступило в защиту священников, уволенных за воровство и крупные финансовые нарушения. В 1996 г. в Ростовской области и Краснодарском крае казаки разгромили кришнаитские храмы, при этом обошлись без благословения правящего архиерея РПЦ.

3. В целом епархии не доверяют казакам. Ни в одной из четырех епархий Северного Кавказа казаки не привлекаются для охраны зданий епархиальных управлений и кафедральных соборов (за исключением больших праздников). Иерархи больше полагаются на сотрудников Федеральной службы охраны и профессионалов из частных агентств.

6. *Социальная деятельность РПЦ.*

Традиционно Церковь служила институтом перераспределения общественного богатства для помощи наименее защищенным социальным группам. Этим объясняется традиция давать Церкви десятину на помощь «вдовам, сирым и убогим». Но постепенно государство (и частные благотворители) брало на себя функции социального сервиса. Однако даже в секуляризованных странах Европы сохранились мощные сети религиозных социальных учреждений (приюты, больницы, группы по адаптации людей с девиантным поведением и пр.). Еще более важна религиозно мотивированная деятельность для развивающихся стран, в которых государство не способно исполнять взятые на себя социальные обязательства.

В России ситуация всегда значительно отличалась от Европы. Петровская секуляризация поставила Церковь под полный контроль государства. Церковные финансы и имущество попали фактически в распоряжение чиновников, использовавших их для решения задач правительства. Социальная деятельность с помощью этих ресурсов была блокирована, а общественная инициатива внутри Церкви парализована. Правда, в начале XX века при монастырях РПЦ было 192 больницы, рассчитанных всего на 2368 коек. В Санкт-Петербурге по объему средств на помощь неимущим Церковь стояла на последнем месте среди десяти

[34] См.: Церковный вестник. Ростов-на-Дону. 1994, № 30

крупнейших благотворительных институтов. Ее доля в суммарных расходах составляла всего 1%[35].

При советской власти вся независимая от государства благотворительная и социальная деятельность, а также общественные организации были уничтожены (не считая придатков государственной машины). Но Церковь как институт сохранилась. Ее неофиты-интеллектуалы думали воскресить идею мощной Церкви как опоре для «сирых и убогих». В период перестройки в это поверили клир, прихожане, чиновники и общество. Но эта вера рухнула по следующим причинам (проблемам):

1. Резкое обнищание основной массы населения и массовая передача Церкви гуманитарной помощи со стороны западных благотворительных организаций удачно совпали. В 1990-е гг. в рамках Церкви были созданы сотни (если не тысячи) разных благотворительных и социальных организаций, но большинство из них «умерло» вскоре после создания. Закрылись даже те, что не были чистыми «бизнес-проектами» учредителей, прикрывавшими коммерческие инициативы. Это произошло потому, что взявшиеся за них люди не были готовы годами и десятилетиями заниматься тяжелой работой.

2. Сокращение объемов помощи с Запада и отсутствие поддержки диаконических (социальных) начинаний на уровне епархий и МП. При вотчинной системе управления диаконические учреждения были лишены финансирования из централизованных общецерковных источников и поставлены в ситуацию «крутись как хочешь».

3. Из-за отсутствия средств и кадров РПЦ смешивает диаконическую работу (выдача бездомному тарелки супа) с миссионерской и катехизаторской. Стандартным отчетом о социальной деятельности епархии является рассказ о том, как поп ходил в соседнее социальное учреждение и скольких людей он там крестил. Церковь дарит крестики, иконки и брошюры, но не предметы была, одежды и продукты.

4. Закрытость православной благотворительности. На протяжении 1990-х гг. Церковь собирала у бизнес-сообществ и государственных органов средства для реализации своих проектов. Но плохо отчитывалась в их использовании, и испытывает кризис доверия. Проблема соотношения затрат и получаемого результата остается актуальной. В России нет оценщиков социальных проектов. Спонсоры полагаются на «агентурные сведения» о том, какую марку предпочитает настоятель храма. Руководители православных социальных проектов жалуются на сокращение средств из отечественных источников, вызванное недоверием потенциальных спонсоров[36].

В итоге сложился колоссальный разрыв между чаяниями общества и государства и возможностью РПЦ их удовлетворить. Наспех подготовленные ОВСЦ «Основы социальной концепции» не имеют практического значения, по-

[35] Там же, с.276
[36] Там же, с.277-279

скольку не обеспечены ресурсами и административными мерами. «По сути, Концепция является «декларацией о намерениях», обращенной не столько к самой Церкви или обществу, сколько к власти»[37]. Сейчас на каждую епархию приходится 2-3 церковных социальных учреждения, которые действуют на государственные средства. Никакой серьезной социальной работы РПЦ не ведет. Руководители Церкви считают, что без вливаний со стороны государства она невозможна. 21 марта 2003 г. глава ОВЦС митрополит Кирилл предложил ввести особый церковный налог на население России для активизации социальной работы Церкви. Эта идея была негативно воспринята правительством и Администрацией Президента. Через два месяца вопрос был снят с повестки дня.

По причине этого разрыва чиновники раздражаются, а в обществе усиливаются антицерковные настроения. Приходы пишут в отчетах о социальной деятельности, но она имеет формальный характер, выдает желаемое за действительное. Например, в Москве из 600 приходов (2003 г.) только 12 имеют свои социальные учреждения. Это считается «успешной работой». Одновременно РПЦ противодействует социальной деятельности других конфессий. Сотрудничество с ними видит как получение от них гуманитарной помощи (чем больше, тем лучше).

6.1. Кормление нуждающихся - наиболее распространенный вид социальной помощи, оказываемый РПЦ. Осуществляется тремя путями – через канон (продукты с которого могут раздаваться), трапезную при храме и посредством специализированных программ благотворительности. Но благотворительные столовые - фикция. Даже в Москве столовые есть только при трех храмах. Вещи тоже почти не раздаются и пополнятся в основном за счет западной гуманитарной помощи.

6.2. Деятельность в медицинской сфере. В отношениях РПЦ с медицинской сферой существует пять основных проблем: крайне небольшой объем реальной помощи медперсоналу в деле лечения больных; концентрация работы в больницах на отправлении обрядов и катехизации; стремление добиться признания собственных обрядовых практик в качестве медицинских средств; попытки контроля над развитием новых научных методов; организация сопротивления любым видам сексуального просвещения.

6.3. Церковь и пенсионеры. РПЦ – церковь стариков. В ней они находят утешение, общение, помощь. Последнее особенно важно с учетом отвратительной работы российских социальных служб и нищенских пенсий. У РПЦ есть несколько способов помочь пожилым людям: предоставление посильной работы при храмах; помощь пожилым членам общины (принести продукты, помочь помыться, убраться в доме, дойти до храма); значительная часть пожилых и одиноких женщин становятся насельницами монастырей; создание домов престарелых при приходах и епархиях. Но вся эта деятельность вызывает критику, поскольку многие пожилые люди переписывают свою собственность лично

[37] Там же, с.279

священникам и на нужды прихода. А само распределение благотворительных и полученных от государства средств практически невозможно проконтролировать.

6.4. Приюты создаются при крупных монастырях и храмах. Сегодня в России около 30 приютов, они рассчитаны на 10-30 человек. Это порождает следующие проблемы:

1. Создание приютов становится источником выбивания средств из многочисленных спонсоров. На эти деньги святые отцы со своими детьми ездят в США с концертами для «сбора средств на одежду для нашей большой семьи». Под видом «дома милосердия» строятся монастыри с годовым доходом около 400 тыс.долл. Формы обучения и содержания детей в православных приютах не отработаны. Создавшие их общины хотят освободиться от любого контроля. В итоге приюты превращаются в разновидность тюрьмы. Дети вынуждены жить вместе с бездомными и алкоголиками. Приюты не гарантируют детям безопасности (физические наказания, изощренные издевательства, сексуальные искушения, дети голодные, вшивые, полубольные, делают из людей малолетних рабов и маленьких бандитов и пр.).

2. Идеологическая направленность воспитания в приютах. Монахи воспитывают из них молодую смену и используют на сельхозработах и ремонтно-реставрационных работах. Например, директор приюта в Ногинске, финансирование которого осуществляет государство, заявил: «Детство в монастыре – это и есть настоящее детство» (с.295-300). Но идея приютов пользуется популярностью у спонсоров, для которых экспонируются идиллические картинки. Например, на средства МПС в октябре 2000 г. открыт приют на 200 человек при ТСЛ[38].

6.5. Деятельность в тюрьмах и социальная реабилитация бывших заключенных. 6.5.1. Число храмов и общая ситуация. Духовное окормление заключенных, наставление их на путь истинный и реабилитация людей, вышедших из мест лишения свободы приветствуются обществом и выигрышны с точки зрения позиционирования перед государством. Вслед за крушением СССР Церковь получила доступ в СИЗО, тюрьмы и колонии. По данным Управления по воспитательной работе с осужденными ГУИН МЮ РФ на 1 января 2003 г. в пенитенциарной системе было 623 православных общины (377 – других конфессий), 400 действующих и строящихся храмов, часовен, домовых церквей (23 принадлежит к другим конфессиям), 493 молитвенные комнаты (135 – других конфессий). В православные общины в колониях входило 33310 заключенных (10 тыс. принадлежало к другим конфессиям. В России более 700 исправительных колоний, 184 СИЗО, 13 тюрем. Церковные помещения имеются почти в 100% пенитенциарных учреждений, а общины примерно в 75%[39].

[38] Там же, с.295-300
[39] Там же, с.300-301

Скорость и масштаб строительства церквей в местах лишения свободы обусловлены дешевым рабским трудом и большим количеством свободного времени. По подсчетам ГУИНа, общее число верующих всех конфессий не превышает 2,5% от контингента. Но руководство учреждений воспринимает православного священника как политработника нового типа, а строительство храма – как вид наглядной агитации. И в соответствии с советской схемой мобилизует для этого внутренние ресурсы.

Духовные отцы считают Церковь единственной воспитательной силой с учетом отсутствия государственной идеологии, к которой сами тянутся: «Христианский путь покаяния и молитвы вывел многие души из нравственного тупика»[40]. Изнутри колонии ситуация выглядит иначе. «Нравственная работа» с осужденными выглядит так: «Раз в воскресенье – законный день зековского отдыха – заключенных подняли по тревоге. «Так, бляди, - объявил сержант, - быстро всем в ленкомнату про Бога слушать!» Выяснилось: адвентисты седьмого дня решили провести в колонии проповедь. Возмущенный происками конкурентов, следом примчался православный батюшка. В итоге у зеков на память остались розданные враждующими конфессиями крестики, иконки и Евангелия. Зеки крестики нацепили, иконки повесили по углам, а Евангелия отнесли в сортир на подтирку»[41].

После постройки храма (молитвенной комнаты) руководство колонии быстро обнаруживает отсутствие священника, который одновременно стал бы вразумлять заключенных и выполнять обязанности «опера» (т.е. помогать раскрывать совершенные и готовящиеся преступления). Но епархии с удовольствием отчитываются перед прессой и местными властями об открытии храмов. В исключительных случаях назначают туда священника с выплатой зарплаты от епархиального управления или крупного храма. «Ответственный за тюрьмы» священник есть в каждой епархии, но обычно это служение становится одним из его многочисленных послушаний, поскольку в тюрьме он не имеет возможности заработка. Отсюда вытекает нестабильность посещения священником колонии. По словам самих духовных отцов, в сферу деятельности Церкви попадает до 10% осужденных. По данным ГУИН, лишь 5-6% заключенных регулярно посещают богослужения.

Есть и специфические проблемы: столкновение священников с тюремной субкультурой (основная масса заключенных отказывается причащаться из одной чаши с «опущенными»; необходимость соблюдать дистанцию между пожеланиями администрации и стремлением невоцерковленных использовать новые возможности для незаконных действий (хранить в алтаре запрещенные в колонии предметы).

В последние годы областные УИН и епархии подписывают договоры о сотрудничестве: епархия участвует в духовно-нравственном воспитании осужден-

[40] Там же, с.302
[41] Там же, с.302-303

ных и сотрудников; УИН изготавливает в колониях продукцию для епархии. В итоге тюремные мастерские производят «предметы культа», которые реализуются через церковные лавки.

6.5.2. Борьба с религиозными конкурентами в пенитенциарной системе. РПЦ стремится противодействовать конкурентам путем заключения договоров о «сотрудничестве». МП подписала 21 декабря 1999 г. договор с федеральным МВД, а с региональными управлениями епархии подписывают соглашения до сих пор. При этом МП недовольна уровнем сотрудничества и хотела бы получить государственное финансирование на «работу с заключенными». Тем самым она опять нарушает разделение Церкви и государства, на что обращают внимание сами работники ГУИН. Зато в сфере противодействия сектантам (так РПЦ квалифицирует католиков и протестантов) достигнуто взаимопонимание. В марте 2002 г. на конференции «Религия, политика и права человека» были оглашено: в Минюсте существуют секретные инструкции о допуске в места заключения представителей различных конфессий, в которых содержится клевета на деятельность всех «нетрадиционных» религий. Несмотря на заявления о равных правах всех зарегистрированных конфессий, ГУИН подписал договора о сотрудничестве только с РПЦ и имеющей всего две общины в колониях Федерацией еврейских общин России, хотя более 30% существующих в зонах религиозных общин принадлежали к различным протестантским деноминациям. Но желающие побеседовать с заключенными должны обращаться за разрешением к местному священнику. При этом активность других конфессий в зоне намного выше православия. Практически почти в каждой зоне есть пустующий храм или молитвенная комната РПЦ, однако работу с заключенными проводили только протестантские проповедники, о которых администрация рассказывает неохотно. Это неудивительно, поскольку от посещения протестантских проповедников начальники колоний и тюрем имеют реальную пользу в решении социальных и нравственных проблем заключенных, улучшении материально-технических условий оснащения колоний и повышения уровня жизни нищенствующего офицерского состава.

6.5.3. Социальная реабилитация бывших заключенных. Оценки РПЦ в этой сфере невозможны из-за отсутствия достоверной статистики. РПЦ предлагает лишь один путь социальной адаптации для бывшего узника - примкнуть к православной общине и заниматься для ее блага тяжелым, неквалифицированным трудом.

6.6. Реабилитация наркозависимых. СМИ уделяют большое внимание этой социальной деятельности РПЦ. Но эта тема мифологизирована. Для постсоветского пространства она является относительно новой, а СМИ поддерживает представления населения об огромной массе наркоманов и чудесных средствах исцеления от наркозависимости. Никакого чуда РПЦ здесь предложить не может. Зато монастыри используют попавших к ним на реабилитацию наркозависимых в качестве бесплатной рабочей силы. Она составляет проекты современ-

ных трудовых армий периода военного коммунизма и ГУЛАГа, но с монастырским оттенком. Монастыри приветствуют появление новых людей, но опасаются распространения СПИДа, особенно в консервативных и промонашеских епархиях. Например, в Санаксароском Рождество-Богородичном монастыре Саранской епархии в августе 2001 г. проходила канонизация адмирала Ушакова и приезжал Патриарх. В сентябре медики выявили 9 инфицированных послушников - каждый десятый обитатель монастыря, что больше, чем в расположенных рядом колониях. Часть больных были бывшими наркозависимыми, остальные заразились от них при гомосексуальных контактах.

7. *Миссионерская и катехизаторская деятельность. Книгоиздательство.*

Деятельность РПЦ в постсоветских государствах началась при преобладании атеистического мировоззрения. Затем в 1988-1992 гг. последовал период бурного подъема религиозных чувств и деклараций. Но это не привело к увеличению числа воцерковленных. Это свидетельствует о том, что РПЦ за последнее десятилетие не занималась катехизаторской и миссионерской работой столь же активно, как в других сферах церковного строительства.

7.1. Основные подходы РПЦ к миссионерской и катехизаторской деятельности. Священники, благочинные и епархиальные управления имеют список приоритетов: строительство, реставрация и украшение храма (колокольни, дома притча, просфорной, сторожки); организация службы; аккуратное и своевременное исполнение треб; эффективно работающий свечной ящик, поиск дополнительных источников для финансирования прихода и выстраивание отношений с активной частью воцерковленных; катехизаторская и миссионерская деятельность. За ее отсутствие или провал они не порицаются и не наказываются, хотя ритуальные сотрясения воздуха происходят.

Для большинства воцерковленных вера – понятие ритуальное. Поэтому изучение, толкование и осмысление Библии ставится на второй план. Носящий крест может не знать «Отче наш», где родился Спаситель, что надо делать в храме, если туда случайно попал. Таково понимание веры большинства «православного» населения России и стран бывшего СССР. Для массового крещения народов Севера снаряжаются спецпоезда, а Юга – теплоходы с духовенством и иногда с архиереем. Такое миссионерство демонстрирует присутствие на канонической территории. Корабль прибывает на пристань, духовенство служит литургию, за два часа производится крещение десятков людей (включая перекрещивание тех, кого окрестили сектанты), раздаются бесплатные бумажные иконки. Иногда все это показывает местное радио и телевидение. Потом пароход уходит, люди расходятся. Ни о каком восстановлении нормальной приходской жизни говорить нельзя.

7.2. Практическая работа по катехизации. Ее координацию осуществляет Отдел по религиозному образованию и катехизации во главе с архимандритом Иоанном. В епархиях есть аналогичные подразделения. Но реально средств Си-

нодального отдела хватает на три направления: координация преподавания в воскресных школах; проведение ежегодных Рождественских чтений; поддержание существования Российского православного университета. Епархиальные отделы обычно не финансируются. Работать в них идут немногие энтузиасты православного просвещения. По убеждениям они модернисты. Просвещение массы интересно именно либералам.

7.3. Воскресные школы переживают упадок. Большинство школ было создано в период религиозного бума первой половины 1990-х гг. Через два-три года пыл иссяк, количество детей и взрослых резко уменьшилось. Вторая причина – отсутствие преподавателей. Даже в Москве с активным и большим слоем воцерковленных в 1999 г. 20% преподавателей воскресных школ имели педагогическое образование, в 10% уроки вели священники, остальные учителя были непрофессионалами. В ответ на упадок архиереи издали приказы об обязательном открытии школ при всех приходах. Стала выходить газета «Воскресная школа», тесно связанная с ТСЛ. По официальным данным МП, на 2000 г. в 53 епархиях общее число школ превышало 2600, в них обучалось более 80 тыс.детей и около 30 тыс. взрослых. В среднем на школу приходится 42 чел., а на деле не больше 30 чел. Но секретари епархиальных управлений, посылавшие в Москву отчеты, признают, что ставят число школ с потолка из-за нежелания проверять, сколько в них действительно работает. Прихожане и их дети не знают о существовании школ. Даже в Москве школы действуют только при каждом четвертом, а в провинции – при одном из шести приходов. «В целом воскресные школы в настоящее время охватывают незначительный процент детей России и вряд-ли удастся изменить ситуацию без смены концепции их деятельности»[42]. Некоторые архиереи предлагают реформировать воскресные школы в клубы по интересам, с обязательным совместным чаепитием. Фундаменталисты считают это нововведение заимствованием у общины модерниста о.Георгия Кочеткова (совместные трапезы после литургии, сопровождающиеся духовными беседами). Поэтому судьба реформы не ясна.

7.4. Крестные ходы и миссионерская деятельность. Крестные ходы – важный аспект миссионерской деятельности. Обычно они совершаются раз в год. Дату устанавливает епархиальное управление. Длятся от нескольких часов до нескольких дней и собирают от десятков до тысяч участников. Социальное значение крестных ходов – миссия. Ход расширяет рамки замкнутого приходского бытия, переносит религиозное действо за рамки храма. Это делание силами верующих «общественной пользы». Регулярные ходы закрепляют присутствие православных на определенной территории. Приводятся мнимые примеры, как после прохождения крестным ходом уменьшился уровень преступности на острове в Чите, образованный слиянием двух рек. Аналогичное значение имеют презентации Церкви перед обществом в виде облета территорий с кроплением святой водой и/или совершением службы, православных велосипедных и авто-

[42] Там же, с.325

мобильных пробегов, установкой крестов на границах населенных пунктов или по периметру области. Тем самым представители Церкви обращаются к утраченным историческим традициям, решая на деле насущные проблемы действенной пропаганды веры.

7.5. Церковь в армии и правоохранительных органах. 18 июля 1995 г. создан Синодальный отдел по взаимодействию с вооруженными силами и правоохранительными учреждениями. Шесть из десяти секторов отдела отвечают за связи с конкретными правоохранительными органами и родами вооруженных сил. На епархиальном уровне созданы отделы с аналогичным названием, которым подчиняются более 400 приходских священников, получивших благословение на окормление военных. В сентябре 2003 г. в Рязани состоялся съезд православного армейского духовенства. В конце 2003 г. на территории воинских частей и подразделений правоохранительных органов насчитывалось более 100 храмов и часовен.

В настоящее время вооруженные силы и правоохранительные органы – наиболее расположенная к сотрудничеству с РПЦ часть государственного аппарата. Люди в погонах традиционно консервативны, осознают себя «хранителями устоев» общества, больше прислушиваются к приказам сверху. После крушения СССР военные испытывали нехватку идеологических символов для подкрепления дисциплинарных ритуалов. Военное и милицейское руководство мечтает о возвращении к советским временам. Духовенство подыгрывает этим настроениям. В итоге религиозно мотивированная армия и спецслужбы представляются альтернативой военнослужащим по контракту – независимому и более требовательному к начальству контингенту[43].

Церковь хочет, чтобы государство ввело (возродило) институт военных капелланов – закладывало бы в военный бюджет средства на финансирование полковых священнослужителей. Для обоснования требований РПЦ использует мифы, подтверждающие зависимость успехов России (СССР) на поле брани от помощи Церкви. Но ничего не говорит о роли священников в проигранных битвах и войнах. Православные неофиты в погонах усвоили мифологемы РПЦ. Приводится множество примеров того, что решительный перелом в войне наметился лишь после того, как Сталин начал открывать церкви и вернул священников из тюрем. Все это далеко от исторической реальности. Большинство церквей открыто населением оккупированных территорий при поддержке немецкого командования и коллаборационистов, а освобождение далеко не всех священников и вовсе пришлось на 1947-1948 гг. РПЦ возрождена оккупантами. Образованная часть духовенства это знает, но не желает признавать, поскольку это кажется непатриотичным и деструктивным актом среди военных, которые в массе положительно относятся к сталинскому периоду. В целом просталинский миф о роли Церкви убедителен для военных и гражданских чиновников. Они

[43] Там же, с.330

плохо знают отечественную историю и апеллируют к ней для реализации текущих политических задач.

РПЦ также хочет, чтобы государство оградило административными мерами военнослужащих от влияния религиозных конкурентов. Этому служит тезис о «духовной безопасности» страны. Согласно такой логике, любой *сектант* или католик может оказаться потенциальным шпионом. Священники МП согласны терпеть в армии конкурентов (исламских, буддийских и иудейских священнослужителей), но на подчиненных ролях. Сама Церковь не имеет возможности развернуть серьезную катехизаторскую работу. Одновременно духовенство ничего не смогло предложить для решения серьезных нравственных проблем силовых ведомств - самоуправство военнослужащих (дедовщина), алкоголизм, приводящий к уголовным преступлениям, депрессиям, суициду, расстрелам сослуживцев. Среди духовенства и мирян РПЦ интерес к проблемам военных минимален. Некоторое исключение составляет война в Чечне, которая получила отражение в мифологии РПЦ в виде культа пограничника Евгения Родионова. Он не хотел расставаться с крестиком, хотя финал (ему срубили голову) ничем не отличался от судьбы его трех товарищей, не проявлявших религиозных чувств. После 2000 г. в разных епархиях создано 106 икон неканонизированного святого. Синодальная комиссия по канонизации противится его прославлению, не находя никаких свидетельств духовного подвига и считая почитателей его памяти сектантами.

Клир и воцерковленные полностью на стороне военных, отрицательно относятся к чеченцам-повстанцам и мирному населению. Но нет систематического (миссионерско-катехизаторского, благотворительного) попечения РПЦ над воинскими частями в Чечне, ранеными и демобилизованными солдатами. Степень использования храмов и часовен в воинских частях, учебных заведениях и правоохранительных учреждениях низкая. На службы ходят местные бабки, а не военнослужащие. В 1990-е гг. широко рекламировался, но закончился неудачей эксперимент по созданию православных воинских частей. Выяснилось, что в них проходят службу призванные в армию семинаристы. Матери православных призывников не хотят, чтобы их дети служили в армии. И нередко отмазываются от армии с помощью местных архиереев.

В итоге армейское руководство все более скептически относится к сотрудничеству с РПЦ. Проведенное в 2003 г. исследование Социологического центра ВС показало: по сравнению с 1996 г. число военных, назвавших себя православными, снизилось с 76% до 50%. Зафиксирован рост антипатии к навязываемой официально и сверху религиозности. 25 ноября 2003 г. начальник Главного управления воспитательной работы ВС РФ генерал-полковник Н.Резник заявил: все надежды на восстановление института военных капелланов напрасны: «Возврата к дореволюционному статусу священнослужителя в армии и на флоте быть не может из-за светского характера государства, государственной системы образования, а также по причине отделения государства от Церкви». Он

также отметил: низкий уровень религиозности личного состава Вооруженных сил; высокий уровень грамотности; преобладание нерелигиозных традиций в семьях; уравнение в правах всех религий также исключает введение сана военного священника[44].

7.6. Книгоиздательство как миссия. Зато на фоне чахлой миссионерской и катехизаторской деятельности процветает православное книгоиздательство. В 1999 г. православные книгоиздательства выпустили 11 млн.экз. книг на сумму не менее 9 млн.долл. В последующие годы обороты увеличивались. Но основное количество книг составляют инструкции «Как вести себя в церкви», «Что должна знать православная девушка», «Ответы на вопросы» разных старцев, перепечатки работ отцов Церкви и душеполезной литературы XIX-начала XX вв. Постепенно на рынок выходят оригинальные труды современных авторов. Однако многие опубликованные книги невозможно купить из-за малых тиражей, быстрой смены ассортимента в церковных лавках и причудливой системы распространения. Те же тенденции характерны для всего книжного рынка России.

Современный православный книжный рынок – одна из основных зон влияния фундаменталистов. Крупнейшим игроком на нем является издательство Сретенского монастыря (Москва), которое в 1999 г. занимало 50% рынка православной книжной продукции. Книжный рынок позволяет стабильно зарабатывать. А книжный бизнес (при осознанной редакционной политике) позволяет вводить стандарты в ситуациях, когда основной круг потребителей не имеет четких представлений о предмете своего интереса. В итоге покупатель не знает, что в самом христианстве существуют разные варианты ответов на одни и те же вопросы. Выучив один стандарт поведения, при столкновении с другими вариантами православия, он уже не изучает их с надлежащим вниманием, а чаще всего их отвергает за несоответствие тому, что он знает. Церковные модернисты пока бессильны в изложении своей позиции. Рядовые верующие не могут купить их работы (за исключением книг А.Меня). Фундаменталисты быстро осознали важность работы на книжном рынке. Пользуясь фактической монополией, они вовлекают в свои ряды людей, которые просто ничего иного не читали. Поэтому труды модернистов во многих епархиях воспринимаются как диссидентская, а то и еретическая литература. В Екатеринбурге в 1998 г. сожгли труды А.Меня и западных православных богословов. Это – лишь эпизод в войне фундаменталистов за монополию на книжном, а значит – идейном рынке РПЦ.

8. *Образовательная деятельность РПЦ.*

В 1965-1987 гг. легальная деятельность РПЦ в сфере образования ограничивалась рамками трех семинарий и двух духовных академий. В системе под-

[44] Там же, с.334-337

польного образования (православные семинары и домашние группы, самиздат, деятельность старцев) православие проигрывало протестантам и мусульманам. С 1988 г. начинается рост сети православных учебных заведений и проникновение Церкви в систему государственного образования. Сегодня эта деятельность включает три основных направления:

1. Образовательная деятельность за счет средств самой Церкви.

2. Обучение детей и подростков в заведениях, находящихся под контролем Церкви, но финансируемых государством.

3. Систематическое давление на федеральные и региональные власти с целью заставить их внедрить и финансировать православные учебные программы в системе среднего и высшего образования (с.340-341).

8.1. Система подготовки священно- и церковнослужителей. 8.1.1. Духовные училища и пастырские курсы. 8.1.2. Семинарии. 8.1.3. Академии. 8.1.4. Православные вузы. 8.1.5. Церковные органы, управляющие образованием.

8.2. Церковно-государственные образовательные учреждения.

8.3. Влияние Церкви на государственные учебные заведения. Система церковного и церковно-государственного образования не рассчитана на основную массу населения. Для влияния на все общество у Церкви нет сил, средств и умений. Она списывает нежелание большинства населения систематически посещать храм на пережитки атеистического воспитания и надеется, что новое поколение россиян удастся воспитать в вере. Из-за отсутствия сил она обращается к государству. По мнению Церкви, первый серьезный шаг на этом пути - обязательное введение «Закона Божьего» в средних школах. Учителя средних школ тоже дезориентированы. Экспериментируют с разными моделями преподавания и принципами нравственных стандартов, опирающимися на религиозные, этические и сайентистские представления. Например, в середине 1990-х гг. распространилась валеология – «наука о здоровом образе жизни». Наравне с атеизмом и секуляризмом Церковь считает ее главным врагом в системе государственного образования.

8.3.1. «Основы православной культуры». В начале 1990-х гг. священники и православные активисты потащились в школы. Если удавалось договориться с директорами, стали преподавать «Закон Божий». В ответ Минобразования РФ в 1994 г. издало приказ о запрете любых уроков религии, мотивируя это нарушением Конституции. Священники ушли из школ без протестов. Дети отказывались слушать скучные проповеди. Родители и часть учителей протестовали против самой идеи, а представители других конфессий работали в школах эффективнее.

В 1997 г. ситуация изменилась, после принятия новой редакции Закона «О свободе совести и религиозных объединениях», в преамбуле которого подчеркнута роль «традиционных» религий. На федеральном уровне РПЦ не удалось добиться особых привилегий, но на региональном ситуация сложилась иначе. В 1997-1999 гг. несколько регионов России (на средства областных администра-

ций) в средних школах ввели курс обучения православной вере. В Курской области «Основы православной культуры» (ОПК) был введен в 300 из 800 школ. Но это оказалось фикцией (цифры были преувеличены, а за четыре года никакой методической базы не создано). Но МП вдохновилась идеей. В 1999 г. Патриарх разослал директивы провинциальным архиереям. Через год епископы отчитались, что в 35 регионах с местными властями подписаны договора о сотрудничестве в образовательной сфере. Тогда Патриарх и митрополит Кирилл начали публично лоббировать идею курса на федеральном уровне и включения его в основную сетку расписания занятий. Негативное отношение учащихся к введению религии фиксирует статистика: 51-54% (город-село) ответили отрицательно и только 15-18% положительно. Но 1 июля 1999 г. создан Координационный совет по взаимодействию Минобра РФ и МП. Он легализовал практику православных лоббистов. Они стали ходить в министерство как на работу. 4 июля 1999 г. издано письмо министра образования «О предоставлении религиозным организациям возможности обучать детей религии вне рамок образовательных программ в помещениях государственных и муниципальных образовательных учреждений». Но проблема не в помещениях, а в числе желающих посещать занятия. В 2002 г. введен Госстандарт специальности «теология»[45].

8.3.2. Подготовка учителей. Внедрение Церкви в образовательные учреждения невозможно без содействия религиозно мотивированных педагогов. В каждой школе 1-2 учителя, в каждой области 1-2 директора школы, а в министерстве образования некоторые чиновники поддерживают идею православизации образования. В 1996 г. Церковь попыталась выявить и консолидировать эти кадры. По всей стране почти одновременно прошла серия научно-практических конференций, организованных епархиями совместно с местными образовательными учреждениями и областными администрациями (включая Ростов-на-Дону). Чтения выявили круг и показали ограниченность православных педагогов. Некоторые педагогические институты (университеты) создали кафедры (лаборатории) православной педагогики. Эта публика не пользуется уважением в педагогическом сообществе.

8.3.3. Учебник А.Бородиной и дискуссия об ОПК в 2002-2004 гг. В начале 2002 г. под грифом «Рекомендовано Координационным советом по взаимодействию Министерства образования РФ и Московской Патриархии РПЦ» опубликован учебник «Основы православной культуры» А.Бородиной. Развернулась дискуссия. Он вызвал бурные протесты со стороны правозащитных движений, которые резонно выступили против православизации образования. Дискуссия показала, что большинство сторонников ОПК являются с политической точки зрения русскими этнонационалистами и хотят учить детей не православию как таковому, а русскому православию. Православные лоббисты смогли добиться подписания министром образования В.Филипповым 22 октября 2002 г. примерного методического плана ОПК и рассылки его региональным управлениям об-

[45] Там же, с.360-364

разования. Это фактически дало старт массированному введению ОПК в школах.

Это вызвало широкую общественную дискуссию. Теперь против выступили значительные группы интеллигенции, большая часть мусульманской общины и руководители Татарстана. Аргументы сводились к следующему: 1. Объем курса предполагал преподавание несколько часов ОПК в неделю – больше, чем многих базовых школьных предметов. 2. Преподаваться он должен по единственному учебнику А.Бородиной, содержание которого было неоднозначно (поскольку она отождествляет русский народ с православным и проводит мысль о вреде сект и ересей). 3. Введение нового учебного курса противоречило концепции реформирования образовательной системы, направленной на снижение нагрузки на учащихся.

Заявления министра образования и многих других чиновников о необязательности курса, а также утверждения, что священники не будут допущены в школы, вызвали недоверие. Сторонники ОПК начали действовать решительно, привлекая местные власти и игнорируя обещания московских чиновников. Зимой и летом 2003 г. в девяти областях России стартовали программы подготовки учителей ОПК, финансируемыми за счет государства (чаще всего организуемыми местными институтами повышения квалификации учителей), но идейно контролируемые местными епархиями и использующие учебник А.Бородиной (включая Ростовскую область).

После этого ситуация начала меняться. В интервью радиостанции «Эхо Москвы» 29 января 2003 г. министр образования фактически дезавуировал свое письмо и заявил о нелегитимности учебника А.Бородиной, сказал, что необходима подготовка учебника по всем конфессиям. Летом 2003 г. министерство пришло к решению о необходимости изменения названия курса на «Основы мировых религий» и объявило новый конкурс. Местные власти сократили объемы его преподавания и финансирования. Руководство департамента образования Московской области ввело запрет на преподавание с сентября 2003 г. ОПК священниками и номинально передало эту функцию педагогам, хотя их подготовка на тот момент еще не началась. По этому же пути пошел Санкт-Петербург. Из 703 школ города ОПК признала полезным только одна. В остальных родители предпочли, чтобы детей учили языкам и математике. Столкновение точек зрения заставило Президента обратить внимание на проблему. 9 февраля 2004 г. он призвал к общественной дискуссии по поводу перспектив введения этого предмета.

История с введением ОПК наглядно показывает, как возникает новый баланс в отношениях Церкви, государства и общества. Большинство граждан не против, чтобы дети получали знание о православной вере. Но большинство родителей против того, чтобы православию обучались именно их дети. Несмотря на давление энтузиастов ОПК ни один родительский комитет не потребовал от региональных или федеральных чиновников ввести ОПК в их школах. Если

ОПК навязывается сверху, это вызывает противодействие снизу: «Растущее влияние РПЦ было остановлено воплем негодования общественности, о которой Церковь забыла, занявшись укрощением государственных чиновников»[46].

9. *Церковь и СМИ. Интернет.*

На рубеже 1980-1990-х гг. расцвело православное печатное дело. Вскоре издательский бум кончился. В середине 1990-х гг. общецерковное информационное пространство оказалось разрушено и начало воссоздаваться на новых принципах.

9.1. Информационная политика Церкви. В РПЦ нет единого органа, отвечающего за общецерковную информационную политику. Функции поделены между двумя Синодальными отделами, но в каждой епархии и приходе существует свое понимание информационной деятельности. ОВЦС и Издательский совет позиционируют себя в качестве основных проводников информационной политики РПЦ. ОВЦС говорит от лица Церкви по отношению к внешнему миру, курирует контакты со светской центральной прессой, информирует через «Информационный бюллетень ОВСЦ» всех архиереев, а через «Официальный сайт РПЦ» и пользователей Интернета о событиях в жизни Церкви и ее контактах с другими конфессиями. Издательский совет с меньшим успехом пытается координировать и направлять жизнь внутрицерковной прессы. До 2000 г. одним из основных направлений его деятельности было составление проскрипционных списков светских журналистов, критически пищущих о РПЦ. Официально в число обязанностей Совета цензура не входит, но иерархи в последнее время все чаще высказываются в пользу цензуры. Скорее всего, она будет создана именно на базе Издательского совета.

За это время обнаружились следующие тенденции: контакты местных священников и иерархов зависят от их произвола; большая часть из них знает названия популярной желтой прессы или местного официоза, но ничего не слышала о ведущих серьезных столичных газетах и еженедельниках. Общие принципы общения духовенства с журналистами состоят в следующем:

1. Не навреди себе (в первую очередь), епархии и Церкви. С подозрительными журналистами священники не общаются. Отрицательно относятся к журналу «Религия и право» и сайту «Мир религий».

2. Собеседник должен быть равен тебе по статусу. Свой социальный статус священник оценивает высоко. Руководитель отдела епархии не будет беседовать с местным журналистом, но будет с любым журналистом из Москвы (с гарантией последующей публикации положительной статьи).

3. Не обсуждай проблем Церкви с посторонними. Священники беседуют с журналистами на темы «возрождения православия», истории строительства и реконструкции храмов, церковных праздников и календаря, деятельности сект.

[46] Там же, с.378

Но почти не обсуждают проблемы внутренней жизни Церкви, ее организационной, административной и экономической деятельности.

9.2. Церковные СМИ. К ним относятся все СМИ, подконтрольные иерархии – синодальные, епархиальные, приходские и монастырские, а также частные, не зависящие от епископата (автор их детально описывает). При этом церковные СМИ почти не анализируют и даже не упоминают проблемы и недостатки православия и РПЦ. Обычно православные материалы совмещаются с текстами коммунистической и русско-националистической оппозиции. Независимые и оппозиционные православные СМИ полностью перенесли свою деятельность в Интернет[47].

9.3. Отношения Церкви со светскими СМИ. Позиция проста – они должны публиковать благоприятную информацию о ее деятельности (желательно, представленную клириками) и разоблачать деятельность иных религиозных конфессий. Обычно при поддержке местных властей подписываются договоры о сотрудничестве с местными телекампаниями и газетами, принадлежащими или подконтрольными местным администрациям. На этой основе формируется механизм давления на СМИ через местных чиновников. «Убежденные» чиновниками в необходимости защищать «интересы православия», редакторы подбирают в штате «православного журналиста». Он получает доступ в епархиальное управление, описывает местные православные новости, пишет статьи, нередко за подписью первого лица иерархии. Тот привязывает его к себе подарками. Прочие журналисты ограничены в получении информации. Местные иерархии требуют, чтобы им представляли информацию о предполагаемых публикациях, чтобы «мы могли корректировать ее».

В федеральных СМИ ситуация сложнее.

1. Центральные СМИ (особенно пресса) меньше зависят от государства и личная позиция журналиста здесь более весома, чем в регионах. Уровень профессионализма выше. Журналисты центральных СМИ придерживаются более либеральных взглядов по сравнению с основной массой населения страны и крайне недовольны закрытой и консервативной политикой РПЦ. В Москве и нескольких крупных городах есть прослойка журналистов, профессионально пишущих о религии, которые в большинстве являются сторонниками модернизации РПЦ и потому идут против основного идеологического течения.

2. У редакций центральных СМИ за последние 5-7 лет сформировалось стойкое предубеждение к любым контактам с РПЦ потому, что деятельность Церкви интересует немногих читателей, а критические публикации вызывают конфликты с МП и ее покровителями во власти и бизнесе (например, в январе 2001 г. за три дня до эфира была запрещена передача о проблемах церковной экономики, несмотря на потраченные средства).

3. В основном редакции интересуются крупными скандалами, связанными с РПЦ, церковно-государственными отношениями, здоровьем действующего

[47] Там же, с.383-391

Патриарха и перспективами избрания нового. Большинство журналистов в центре и на местах отличаются вопиющим невежеством в вопросах религии.

В целом «…большая часть церковных структур предпочитает в отношении СМИ политику кнута, предъявляя претензии к прессе в случае появления «неправильных» публикаций»[48].

9.4. Православный Интернет. 9.5. Православное телевидение и радио. Описаны конкретные факты и тенденции. В 1998-2001 гг. Интернете лидировали представители фундаменталистских группировок. Но в 2002-2003 гг. ситуация изменилась. Теперь в нем лидируют модернисты. Но произвести оценку посетителей православной части Рунета невозможно. Церковным структурам нечего предложить светским масс-медиа. Среди епископата и духовенства доминирует точка зрения о необходимости беспроблемного показа жизни РПЦ. Большинство священников не умеют и не желают проповедовать, отличаются косноязычием и неспособностью четко выразить свои мысли пред микрофоном. Рейтинги религиозных программ низкие и они существуют только за счет административного давления со стороны местных властей, оплаты со стороны благотворителей и личных симпатий владельцев СМИ к «возрождению православия». Существует негласный приказ руководства ВГТРК или Министерства печати о создании и демонстрации таких программ. Их содержание не отличается от «газетного» православия, поскольку диктуется не столько давлением со стороны местного духовенства, сколько самоцензурой со стороны журналистов. Они видят свое призвание скорее в миссии, чем в рефлексии на внутрицерковные проблемы. Так возникла телевизионная православная рутина: напоминание о праздниках и рецептах православной кухни, история храмов региона, пересказ житий святых и подвижников, ответы на вопросы аудитории, которые даются по книгам общецерковных авторов, главным героем нередко выступает местный иерарх. Но и сами руководители православных программ признают, что их смотрят в основном женщины старше 50 лет. В некоторых передачах журналисты пытаются дать православный ответ на происходящие общественно-политические и международные события. Такие передачи шокируют даже представителей властей своей нескрываемой этнической, религиозной и антизападной ксенофобией, а нередко жесткой критикой внутренней ситуации в стране. Это может служить катализатором массовых беспорядков в полиэтничных регионах. Было предложение создать полноценный федеральный православный канал, но оно ни к чему не привело. С начала 1990-х гг. существуют две московские радиостанции «Радонеж» (фундаменталистская) и «София» (либеральной) церковной общественности. Их существование тоже претерпевает аналогичные процессы[49].

[48] Там же, с.395-396
[49] Там же, с.399-406

Часть III. **РПЦ в условиях конкуренции**

10. *Отношения с другими конфессиями*

10.1. РПЦ на конфессиональной карте постсоветского пространства. Сторонники РПЦ уверены в численном превосходстве на постсоветском пространстве, за исключением «неправославных» стран Балтии, Закавказья и Центральной Азии. Религиозные конкуренты РПЦ раздроблены. Лишь девять религий и конфессий на постсоветском пространстве (мусульмане, баптисты, пятидесятники, УГКЦ, УПЦ КП, РКЦ, УАПЦ, АСД, Свидетели Иеговы) насчитывают в сумме более тысячи общин. Но часть этих конфессий не является централизованными организациями. На деле РПЦ по численности общин доминирует на некоторых территориях бывшего СССР (Центральная Россия, Центральная Украина, Белоруссия (за исключением Гродненской области) и Молдова. В России в 1995 г. суммарное число протестантских общин в 14 регионах (указаны области и края) превышало число православных. По данным Министерства юстиции РПЦ устойчиво доминирует в 46 регионах. В основном это области Центральной России, моноэтничные по составу и не выходящие к бывшим границам СССР. По официальной статистике Средняя и Нижняя Волга, Южный Урал, Северный Кавказ, Русский Север, Сибирь и Дальний Восток не могут считаться православными регионами.

Но по сравнению с официальной статистикой результаты полевых исследований дают иную картину. В любом регионе постсоветского пространства количество реально действующих общин различных религиозных организаций превышает количество официально зарегистрированных. Еще более интересная картина обнаруживается в местах, где, по официальным данным, нет вообще никаких религиозных организаций или зафиксированы только общины РПЦ. Сегодня почти в каждом населенном пункте численностью от тысячи человек (особенно в рабочих, пристанционных и шахтерских поселках) действует община протестантов или Свидетелей Иеговы. Если все эти общины зарегистрировать, то в масштабах СНГ РПЦ может проиграть не только мусульманам, но и протестантам. Священники РПЦ хорошо знают об этой проблеме[50].

10.2. Внутренние контакты РПЦ с другими конфессиями. Духовенство РПЦ не признает право на свободу совести и религиозной толерантности. В «Основах социальной концепции» указано: «Утверждение юридического принципа свободы совести свидетельствует об утрате обществом религиозных целей и ценностей, о массовой апостасии (богоотступничестве, В.М.) и фактической индифферентности к делу Церкви и победе над грехом». Клир РПЦ воспринимает все население бывшего СССР по этнорелигиозному признаку. Поэтому у него не вызывает особых возражений деятельность религиозных конфессий (мусульман, иудеев, лютеран, католиков, буддистов), направленных на обслу-

[50] Там же, с.409-417

живание духовных потребностей этнических групп (татар, евреев, немцев, поляков, калмыков). Все отклонения от этого списка, особенно покушение на основной «православный народ», воспринимаются негативно. Общая позиция РПЦ по отношению к «нетрадиционным» для данной местности религиозным общинам такова: лучше, чтобы их не было. Но активность по нейтрализации конкурентов различна и включает следующие модели поведения:

1. Самая распространенная позиция - ничегонеделание. Она типична для местных архиереев и вызвана проблемами катехизаторской и миссионерской деятельности.

2. Противодействие регистрации других конфессий в государственных органах, выдаче разрешений на строительство храмов, препятствование работе в социальных и образовательных учреждениях.

3. Реабилитация бывших сектантов – характерный пример народного православия, надеющегося на успешные магические действия священника, оформленные с использованием псевдонаучной лексики и мифологии второй половины XX в. Ежедневный прессинг СМИ привел к тому, что общественный менталитет принял лженаучные и квазирелигиозные мировоззренческие позиции. Это относится ко всем религиям, в том числе РПРЦ.

4. Сотрудничество православных фундаменталистов с антикультистским движением в Европе и США. В России сложно найти однозначные примеры негативной деятельности сектантов, связанные с насилием (оно понятно обывателю, в отличие от скучных теологических споров). Поэтому с помощью собранных за последние 40 лет зарубежных примеров достигается поддержка пропагандистского мифа: любой сектант – потенциальный самоубийца, готовый уничтожить и всех окружающих, а его гуру – корыстный и циничный предприниматель и сексуальный маньяк. Такое мифотворчество бьет по самим «традиционным» конфессиям и всей институционализированной религиозной культуре. В итоге обыватель не видит разницы в фанатизме приверженцев разных конфессий и перестает доверять всем священникам. К тому же четверть священников РПЦ в молодости увлекались мистическими аспектами йоги, восточной философией в ее квазирелигиозных интерпретациях, а затем нашли для себя дорогу в православие.

Степень активности в отношении «нетрадиционных» конфессий разная. Наибольший гнев вызывают деятельность СИ, мунитов, кришнаитов, протестантских и харизматических церквей, которые агитируют людей на улицах и проводят собрания, арендуя большие залы. Причем, священники РПЦ воспринимают руководителей «традиционных» для региона конфессий как членов региональной элиты. Этой проблемы не было в первой половине 1990-х гг., когда зарубежные религиозные организации ввозили в страну большое количество гуманитарной помощи[51].

[51] Там же, с.418-424

10.3. Отношение к внешней межконфессиональной деятельности внутри РПЦ. Основная масса духовенства и мирян РПЦ не интересуется ни внешней политикой, ни мировыми религиями. Для епархиальной прессы этот предмет потенциально конфликтен и рассматривается только в рамках антисектантской парадигмы. Основная масса архиеерев не имеет позиции по проблеме выхода РПЦ из ВСЦ. Даже при решении проблемы противодействия местным католикам, протестантам и НРД священники полагаются на связи в областной и районной администрации, а не на соглашения на международном и межконфессиональном уровне. Такова консервативная позиция.

Фундаменталисты за последнее десятилетие наладили религиозные, деловые, культурные связи с каноническими и раскольничьими частями греческой, кипрской, сербской и грузинской православных церквей. Оттуда приходит и переводится литература, поставляются по низким ценам масла, благовония, вино, иконы. Туда отправляются российские, украинские, молдавские паломники.

Модернисты тоже не следят за внешней межконфессиональной деятельностью ОВСЦ. Они считают ее чиновничьей интригой, а не инструментом практической работы. Установили отношения с европейскими религиозными организациями (преимущественно католическими, а не протестантскими) и предпочитают разные формы взаимного обмена. Модернисты не хотят подчиняться ни РПЦ, ни ультраконсервативной РПЦЗ.

10.4. Отношения с Римско-католической церковью: в СНГ и вне его. Эта проблема для РПЦ важнейшая. Открытый конфликт начался с посещения Папой Римским Иоанном Павлом 11 Украины летом 2001 г. и продолжается до сих пор. В СССР Ватикан был постоянным объектом критики МП и официальной церковной прессы. Сегодня вся система подготовки православного духовенства была и остается построенной на рассказах о конфликтах с РКЦ и на необходимости осознания католической опасности. РПЦ воспринимает РКЦ как единственного реального конкурента в религиозной сфере на постсоветском пространстве. Основа страха – возможность перехода в католичество значительной части населения стран СНГ. Распространено два мифа: если реальный или потенциальный прихожанин РПЦ становится протестантом, то православное духовенство воспринимает это как результат манипуляций или подкупа со стороны сектантов; если же он становится католиком, это понимается как его духовная смерть и появление еще одного открытого врага православия. Ненависть к предателю православия, русской нации и государства всегда сильнее, чем к иностранцу (иноверцу), который этому способствовал. Поэтому у православного духовенства вызывает панику идея создания национальных католических церквей. Они не против, чтобы католиками были поляки и немцы, но категорически против покушения на русскую идентичность. Агрессия православных против русских католиков вызывает у последних более жесткое отношение к РПЦ.

10.4.1. Церковный народ и католики. По этому вопросу существуют несколько позиций:

1. Наиболее активно против католиков выступают монахи, студенты вузов, находящиеся под их влиянием, и значительное число воцерковленных. В качестве источника информации они используют фундаменталистскую прессу, но не знают серьезных богословских и религиоведческих работах католиков. В церковной прессе распространены интервью архиереев и священников, которые посетили Европу с паломническими целями или по приглашению религиозных организаций. В советских традициях они делятся с верующими тем, как им было плохо в зоне католического влияния. При этом епископат использует штампы советской пропаганды о «морально-этическом» состоянии Запада. Особую ненависть к католикам испытывают наумовцы, поскольку их духовный лидер архимандрит Наум видит в католичестве один из трех наиболее серьезных грехопадений человечества – после изгнания из рая и возникшей вследствие этого цивилизации и распятия Христа.

2. Более дружественно относящиеся к католичеству священники отмалчиваются. Среднероссийский священник о католичестве думает немного, поскольку в практической жизни с ним не сталкивается, а сведения о нем вынес из семинарии и газет.

3. Священнослужители РПЦ, работающие в регионах с сильным католическим влиянием, расположенных вдоль западной границы бывшего СССР. Они относятся к католикам с уважением, но не хотят заниматься такой же миссионерской и катехизаторской деятельностью. Апеллируют к центральным церковным властям о необходимости перенять католический опыт и методы деятельности в общецерковном масштабе, включая систему подготовки духовенства, организации приходов и пр. Этот слой заинтересован не в нейтрализации католического влияния (понимая, что это нереально), а в выбивании средств из Москвы.

4. Духовенство РПЦ, работающее в дальнем зарубежье, включая страны с преобладанием католического населения. Им не свойствен антикатолицизм, поскольку они намного образованнее и богаче опытом по сравнению с обычными священниками.

5. Сторонники модернизации РПЦ с интересом относятся к опыту РКЦ после 11 Ватиканского собора. Но после обвинений в экуменизме и филокатолицизме они молчат. Они хотят расширения контактов с РКЦ на межконфессиональном уровне вне России, одновременно выступая против усиления ее роли внутри страны, поскольку это приведет к окончательному отказу от идеи модернизации Церкви, которая не сможет избавиться от репутации прокатолического начинания[52].

10.4.2. Московская Патриархия и Ватикан. Фундаменталисты критикуют иерархов за филокатоличество. ОВСЦ заинтересован в распределении гумани-

[52] Там же, с.428-432

тарной помощи и поездках за границу и потому поддерживают контакты с католическими епархиями Европы. Многие не во всем согласны с политикой Ватикана и несогласие выражают в финансовой и моральной поддержке РПЦ. Большой симпатией ОВСЦ пользуются старокатолики, которые находятся в глубоком и принципиальном конфликте с Ватиканом. Но богаты и готовы жертвовать в пользу РПЦ, близкой им по духу неприятия современной европейской цивилизации.

С 1996-1997 гг. аппарат ОВСЦ ужесточил официальную позицию в отношении РКЦ. Бывший сотрудник ОВСЦ игумен Иннокентий (Палов) в начале 1990-х гг. придумал термин «каноническая территория», о чем теперь сожалеет. Митрополит Кирилл заимствовал концепцию канонической территории, которая обосновывает нежелание РПЦ видеть религиозных конкурентов на территории бывшего СССР. Антикатолическая кампания усиливалась по мере укрепления в Церкви позиций фундаменталистов, и превратилась в открытую войну летом 2001 г. когда Папа решил посетить Украину. МП считала Украину своей канонической территорией и выдвинула ряд заведомо невыполнимых требований к Римскому престолу. Но Иоанн Павел 11 приехал, был дружески встречен местной властью и частью религиозной власти. Антипапские демонстрации в «православном» Киеве собрали (по оптимистическим оценкам) около 30 тыс. чел., а на встречу с ним в Киеве пришло более 100 тыс., во Львове – более миллиона. В 2002 г. Папа посетил Казахстан, учредил ряд новых католических епархий в России, Украине и Казахстане.

МП в лице Патриарха, а также ОВСЦ в лице митрополита Кирилла и некоторых других сотрудников ответили на это серией жестких заявлений. Официальные обвинения католиков сводились к двум пунктам:

- разгром православных епархий на Западной Украине униатами с ведома Ватикана и продолжающиеся преследования православных в Галиции;

- прозелитическая деятельность католиков в России (открытие епархий при отсутствии прихожан).

Первый аргумент отражает ситуацию десятилетней давности. Действительно, в 1987 г. РПЦ имела на Западной Украине огромное число общин – почти 20% от общего количества приходов всей Церкви в СССР и наиболее качественный состав прихожан, сохраняющих высокий уровень религиозной культуры и регулярно посещающих храмы. В настоящее время в Галиции вместо тысяч приходов у РПЦ всего около 200. Остальные распределились в такой пропорции: 60% ушли в вышедшую из подполья Украинскую Греко-католическую церковь, 40% - в альтернативные РПЦ православные церкви (УПЦ КП и УАПЦ), с которыми МП не поддерживает отношения и считает их раскольниками. Приходы этих церквей созданы православными, не желающими ассоциировать себя с Москвой и «русской» Церковью. РПЦ не построила в Галиции ни одного храма. А при переделе собственности произошло много насильственных инцидентов.

Вышедшая из подполья УГКЦ (факт существования которой РПЦ отказывалась признать еще в 1990 г.) не просто наследовала Греко-католическую «идею», а сохранила епархиальную и приходскую структуру и рассчитывала на возвращение себе собственности, изъятой у нее коммунистическими властями в 1946 г. Говорить о каком-то реальном преследовании верующих УАЦ МП на Западной Украине не приходится. Явными врагами являются сторонники УПЦ КП, с которыми действительно были многочисленные конфликты при разделе собственности. Руководство РПЦ все 10 лет оперирует понятием «разгром православия на Западной Украине», но до осени 2003 г. избегала уточнений о масштабах современных гонений. Тем более – говорить о компенсации как пути выхода из кризиса в отношениях. Серьезная проблема в ином. Духовенство и воцерковленные РПЦ почти не имеют представления об УГКЦ. Эта церковь признает Папу своим главой, но по обрядам подобна РПЦ, обладает самостоятельностью и оппозиционностью в отношении Ватикана. Ныне во главе находятся представители ордена Студитов. Они стремятся сделать УГКЦ более «восточной» и менее подверженной римскому влиянию. Этим объясняется перенос кафедры главы УГКЦ в Киев, симпатии к УПЦ КП, экуменическая риторика. Некоторые богословы УГКЦ готовы отказаться от связи с Римом. Что делать УПЦ МП с этими проявлениями братской любви – вопрос, который только начинает осознаваться верхушкой УПЦ МП, но абсолютно неизвестен в МП.

Надо учитывать, что вопрос использования церковного имущества обоюдоостр. Приходы РПЦ в России и за рубежом используют собственность, некогда принадлежащую РКЦ. Множество храмов были отданы (или дешево сданы в аренду) приходам РПЦ в Европе в качестве жеста доброй воли со стороны католических епархий, а в России и Белоруссии – «возвращены» РПЦ местными властями, без оглядки на бывших собственников. Например, в Калининградской области большинство храмов, принадлежащих РПЦ, находятся в зданиях протестантских кирх и католических соборов. Велик список храмов, выстроенных католиками, но используемых в настоящее время православными. С подачи епархиальных управлений местные власти противодействуют католическим общинам в строительстве зданий.

Вторая претензия РПЦ к Ватикану – прозелитическая деятельность. Конкретных обвинений по этому поводу три:

1. Открытие епархий подрывает атмосферу доверия между Церквями, закрепленную Баламандским соглашением 1994 г. и нарушает каноническое правило, гласящее: в одном городе не может быть более одного епископа.

2. Католические ордена, к которым относятся практически все священники, монахи и монахини, имеют в своих уставах обязательства по ведению миссионерской деятельности.

3. В одном из детских домов Новосибирска католики окрестили несколько детей.

На первое обвинение оппоненты заявляют: любая конфессия (тем более официальная) имеет право сама решать, как ей лучше организовать свою деятельность и какие для этого нужны административные учреждения; МП никогда не выступала с протестами по поводу организации епархий или трансформации многочисленных протестантских организаций; прислушавшись к мнению РПЦ, Ватикан не стал давать своим кафедрам титульные названия российских городов, тогда как РПЦ имеет епархии по названию католических городов и соответственно епископов (Берлинский, Брюссельский, Венский, Виленский).

На второй и третий доводы отвечают так: деятельность РПЦ в Европе еще более масштабна, чем католическая; обращения нерусского населения там не редкость; священники имеются как присланные из Москвы, так и взращенные на месте, но ни то, ни другое, ни третье не вызывают протестов у европейских католиков, воспитанных в духе толерантности.

Имеет ли эта дискуссия смысл и желает ли кто-то в этой ситуации докопаться до истины? Она состоит в следующем: «МП воюет не против Ватикана …, а против своих же собственных фундаменталистов, предъявляющих претензии епископату в прокатолических симпатиях. В проигрыше остается лишь российское государство, которое после мощной пропагандистской и лоббистской кампании сторонников РПЦ начало ограничивать деятельность РКЦ»[53]. Речь идет о следующих действиях: ограничения в выдаче виз католическим священникам; изгнании из России пяти католических священников; нарушении прав граждан, которые по Конституции должно защищать государство.

В целом конфликт РПЦ с РКЦ 2001-2003 гг. продемонстрировал, что РПЦ и российское общество по-разному рассматривают перспективы религиозной жизни страны. РПЦ в антикатолической кампании смогла опереться на узкий круг приверженцев в элите; кроме МИД и ФСБ Церковь не нашла поддержки среди представителей госвласти, региональных руководителей, бизнесменов и творческой интеллигенции. 5 ноября 2003 г. В.Путин опять встретился с Папой ради укрепления межконфессиональных контактов.

В целом РПЦ понимает слабость своих богословских и социальных позиций. Поэтому не хочет реального диалога с католиками, за исключением дискуссии об объемах поставок гуманитарной помощи. РКЦ считает высшим шиком осуществлять антикатолическую пропаганду на деньги католических или протестантских Церквей (этим занималось общество «Радонеж»). Сторонники реформации и модернизации РПЦ воспринимают РКЦ как источник новых технологий в деле катехизации, религиозного образования и приходской жизни. Но не имеют возможности говорить об этом прямо. Поэтому говорить о диалоге Церквей-сестер преждевременно. Духовенство РПЦ считает РКЦ врагом. Исходящая от него опасность за последние десять лет возросла: «И произошло это не из-за усиления деятельности католиков на постсоветском пространстве, а в

[53] Там же, с.441

результате попыток иерархии РПЦ реагировать на антикатолические лозунги фундаменталистов»[54].

10.5. Взаимоотношения с исламом - вторая по значимости тема в деле межконфессиональных контактов. Ряд регионов России находятся под влиянием сильных мусульманских структур. Представители местной власти считают себя мусульманами и заявляют о необходимости поддержки ислама. Рост трудовой миграции мусульман из стран бывшего СССР затронул все регионы России и привел к созданию сети новых исламских общин. Пять епархий РПЦ действуют в странах бывшего СССР, которые населяет преимущественно исламское население. РПЦ продолжает сохранять влияние на всю каноническую территорию бывшего СССР.

10.5.1. Партнеры и противники в исламской среде. Мусульмане на просторах бывшего СССР представлены в основном суннитами, хотя есть и шииты (в Азербайджане). Главный в России мусульманский народ – татары (второй по численности этнос после русских). Большие группы татар (не менее 500 тыс.) проживают в Москве и Петербурге. Большая часть мусульман проживают в бассейне Волги, на Южном Урале, в Сибири, украинском Крыму, Белоруссии, Литве, Северном Кавказе. На Северном Кавказе реальное влияние ислама существует в Дагестане, Ингушетии и Чечне. Центральная Азия тоже заселена тюркскими народами, за исключением Таджикистана, где проживают таджики-индоевропейцы.

На всей территории бывшего СССР доминируют последователи суфийского тариката «Накшбандия». К этой мистической секте принадлежит более 70% мусульманского духовенства. В конце XIX-начале XX вв. последователи «Накшбандия» пережили период модернизации. Он тесно связан с возникновением тюркского национализма и реформацией элиты общества под влиянием джадидизма. В результате религиозные деятели приняли решение отказаться от вмешательства в текущую политику и при любых обстоятельствах поддерживать действия властей, признавать светское законодательство и оставить законы шариата лишь для бытовой сферы. Взамен власти Российской империи и СССР перестали вмешиваться в молитвенную практику и обряды «Накшбандия». Та же ситуация сохраняется во всем постсоветском пространстве. Светский ислам не является ни войной, ни идейным обеспечением войны – такова главная идея «Накшбандия».

На Северном Кавказе ситуация иная. Суфийские ордена до середины XX в. поддерживали сопротивление российской оккупации и рассматривали любую назначенную из Москвы местную власть как своего врага. Во второй половине XX в. их оппозиционный настрой прошел, но они сохранили влияние на местную политику. Ныне мусульманские священнослужители, в том числе учителя суфийских орденов, являются частью аппарата власти. Они называют себя «традиционный ислам», отделяя от новичков-ваххабитов.

[54] Там же, с.443

Но тюркское мусульманское духовенство на постсоветском пространстве крайне разобщено организационно, несмотря на принадлежность к тарикату «Накшбандия». Только в России около 20 объединений мечетей (муфтиатов), самостоятельный муфтий есть в каждой стране СНГ. Зачастую видимое единство внутри этих муфтиатов поддерживается за счет усилий светских властей. Последователи различных суфийских учителей нередко находятся в жесткой конфронтации между собой. Но для РПЦ суфийское духовенство – идеальный партнер, поскольку сосредоточено на мистических практиках и потеряло миссионерский настрой. Более ста лет священнослужители обоих конфессий вместе находились в предбаннике у власти, пришли к «соглашению о ненападении», сумели разделить сферы влияния и наладили уважительные взаимоотношения.

На рубеже 1980-1990-х гг. исламская среда СССР раскололась. Часть духовенства посчитала, что дружба с властями и отказ от миссии не отвечают духу ислама. Настаивала на шариате как всеобъемлющем кодексе поведения и призывала строить отношения с государством на его основе. Эти же люди выдвигали длинный список претензий к суфиям, которые, по их мнению, исказили ислам за счет племенных языческих обрядов и спиритуалистических практик, а также занимались денежными поборами с верующих. Эти группы в специальной религиоведческой литературе принято называть салафитами, а в популярном – политизированным термином «ваххабиты». Они возникли во второй половине 1970-х гг. на базе подпольных исламских школ в Ферганской долине, находящейся на стыке границ Узбекистана, Таджикистана и Кыргзстана. На рубеже 1980-1990-х гг. они укрепили свои позиции, нарастили число общин и кадровый потенциал. Но оценки успехов салафитского движения далеки от реальности. Жизнь их общин регулируется жесткими внутренними правилами, что не дает возможности завоевать симпатии большого числа верующих. Даже в пик своей популярности (1992-1993 гг.) салафистские мечети Ферганской долины созывали на пятничный намаз не более 5% от общего числа верующих. В других регионах и этого не было.

Лидеры салафитов не имели опыта, делания и необходимости договариваться с православным духовенством, хотя не предпринимали никаких активных действий против него. Священнослужители РПЦ восприняли салафитов как откровенных врагов или, по выражению архиепископа Среднеазиатского Владимира (Икима) как «тоталитарную секту ваххабитов, попирающую основы мусульманской религии». В 1998-2000 гг. движение салафитов было подорвано общими усилиями властей России, Узбекистана и других государств Центральной Азии. Оно потеряло прежнее значение, вряд-ли восстановится в прежних масштабах, но для духовенства РПЦ еще долго будет поводом для разговоров об «исламской угрозе»[55].

[55] Там же, с.444-449

10.5.2. Перед лицом общего врага: «мусульманские» регионы. РПЦ отличается этатистским настроем. Стремится любым путем иметь хорошие отношения с центральными и местными чиновниками. Это позволяет ей сохранять дружелюбные отношения с «мусульманскими» властями внутри и за пределами России. Бывшие партийные чиновники стали независимыми президентами и главами администраций. Они чисто номинально соблюдают ислам. Поэтому РПЦ не сталкивается в этих странах и регионах с дискриминационными мерами. Наоборот, местные власти помогают ей из нежелания конфликтовать с властью в Москве и потому, что видят в Церкви легитимного выразителя интересов русскоязычного населения.

Руководство «мусульманских» стран и регионов рассматривает протестантов как идейных и цивилизационных противников из-за их активной миссионерской позиции. По мнению властей, это грозит массовыми беспорядками на религиозной почве. Но за последние 15 лет известно менее десятка случаев, когда в мусульманских регионах происходили случаи негосударственного насилия в отношении протестантов и лишь один – в отношении православных (за исключением похищений духовенства в Чечне и Ингушетии). Священники РПЦ крайне боятся вероятности подобных событий. Страх перед погромами определяет политику РПЦ в мусульманской среде. Ни один из опрошенных автором 30 православных священников в Среднеазиатской епархии, Дагестане, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии и Адыгее не выразил моральной готовности в случае таких событий погибнуть за веру. Священники используют факты детской кражи фруктов из церковного сада поводом для рассуждений о серьезной опасности и ненависти.

Базовый принцип сотрудничества православного и исламского духовенства – жесткий договор о разделе верующих по этническому принципу и совместной борьбе с сектантами (христианскими и исламскими), которые этот договор будут нарушать. Именно поэтому в Центрально-Азиатском регионе и на Северном Кавказе нет ни одного православного прихода, хотя бы наполовину состоящего из неславян. При появлении нарушителей негласной конвенции с той или иной стороны священнослужители предпринимают общие усилия, чтобы власти решили их проблемы. Наиболее известный случай такой политики – Туркменистан, где с 1998 г. запрещена деятельность всех конфессий, кроме суннитского варианта ислама и православия. Лидер местных мусульман возглавил государственное ведомство по контролю за религиозными общинами, а высший туркменский чиновник РПЦ стал его заместителем. 12 других конфессий оказались без регистрации, хотя имели ее даже в советское время. Это привело к массовому закрытию и сносу «неправильных» храмов, депортации проповедников, разгону молитвенных собраний. При этом во всех регионах страны суммарное число протестантов и Свидетелей Иеговы превышало число православных. Эти православные иерархи используют концепцию Л.Гумилева о безоблачных отношениях христиан и мусульман в раннем Средневековье. С этой

точки зрения ситуация в России не слишком отличается от среднеазиатской. Сотрудничество православного и мусульманского духовенства на постсоветском пространстве привело к тому, что значительная часть семей смешанного этнического происхождения ведет поликонфессиональную жизнь низкой степени интенсивности. В мусульманских регионах и странах всего 10% смешаных браков. После отъезда этнических славян из «мусульманских» регионов церкви совершенно пустеют. Тем самым отказ РПЦ от миссионерской деятельности подрывает одно из фундаментальных положений христианства и усиливает расистскую идеологию внутри Церкви[56].

10.5.3. РПЦ и исламские структуры в «православных» регионах. Здесь картина меняется. Священники РПЦ готовы мириться с мусульманскими общинами как «второй традиционной» конфессией при условии: мусульмане не будут проявлять активности. Поэтому священники резко протестуют против открытия новых общин и строительства мечетей. Таких случаев множество. Стройки нередко проверяются спецслужбами. Особое недовольство православного духовенства вызывает рост шиитских общин. Это сочетается с бытовым расизмом в отношении трудовых мигрантов, занимающихся мелкой торговлей и согласно распространенному мифу, «обирающих русских».

Вторую проблему тоже создала РПЦ стремлением ввести «Основы православной культуры». Президент Татарстана М.Шаймиев заявил: власти будут вынуждены ввести в школах региона изучение ислама и иудаизма, если Минобразования будет настаивать на обязательном изучении ОПК. Православные оказались неспособны объяснить, как дети из мусульманских семей в «православных» областях смогут осуществить свое право на исламский факультатив при отсутствии учителей и учебников и при поддержке властями интересов РПЦ.

10.6. РПЦ и «альтернативное» православие. Для священника любой раскол Церкви – болезненное явление. В 1920-е гг. Православная Церковь в России раскололась на четыре части:

1. Организация во главе с митрополитом Сергием (Страгородским) получила полноценное государственное признание в 1927 г., однако стала известна как современная МП с 1943 г.

2. Вначале (1922-1929 гг.) власть поддерживала обновленческую церковь.

3. Группы оппозиционного к властям епископата, клира и мирян, не признавших полномочий митрополита Сергия на руководство Церковью, носили общее название Истинно-православной или «катакомбной» Церкви.

4. Епископат, клир и миряне, оказавшиеся за пределами СССР, являвшиеся противниками митрополита Сергия и основавшие несколько церковных организаций.

Начиная с 1940-х гг. РПЦ вбирала в себя осколки дореволюционной Церкви. На волне патриотической гордости за СССР после второй мировой войны обновленцы, катакомбники и часть зарубежных приходов признала пол-

[56] Там же, с.451-455

номочия МП. Однако многие заграничные русскоязычные приходы не удалось воссоединить с МП в силу стойких антисоветских убеждений большинства прихожан. Они разделились на три лагеря:

1. РПЦЗ – главная религиозная организация русской эмиграции (известная под именем Карловацкого синода).

2. Часть вошла в состав Константинопольского Патриархата как самостоятельная Западноевропейская митрополия.

3. Приходы в США заявили о самостоятельности.

Главное яблоко раздора между православными церквями - отношение к Поместному Собору 1917-1918 гг. РПЦЗ и МП его игнорируют. Западноевропейская и американская митрополия проводят его решения в жизнь, включая поместную автономию с полным отделением от Москвы.

10.6.1. Альтернативы 1990-х гг. В 1990-е гг. у РПЦ возникла возможность продолжить преодоление раскола. Зарубежные общины осознали, что РПЦ не контролируется безбожными коммунистами. Часть из них перешла в юрисдикцию МП. За последнее десятилетие РПЦ провела успешную экспансию в Европе и начала глобальную экспансию по всему миру, открывая приходы в местах концентрации русской диаспоры. Но и зарубежные православные начали действовать на территории бывшего СССР. Этого МП не ожидала. РПЦЗ весь период существования СССР ожидала реванша, одновременно собирала информацию о деятельности ИПЦ и видела в ней будущего партнера. Но надежды на «катакомбников» рухнули в 1992 г. - стало ясно, что из подполья выходить некому. Между тем много антиархиерейски настроенных священников и приходов МП было готово присоединиться к РПЦЗ. Ее священники радикально отличаются от священников РПЦ: сами моют полы в церкви и дома, разносят в трапезной братии тарелки с супом, спят на полу, не едят мяса и не пьют спиртного, отказываются от лакеев и машин и ходят пешком, таскают на себе церковную утварь, в ответ на трудный вопрос честно говорят: «Этого я не знаю». Не боятся просить прощения, если чувствуют себя виноватыми. Но желание перейти в РПЦЗ было связано не только с поиском «чистой Церкви», не запятнанной сотрудничеством с коммунистами. Часть будущего клира РПЦЗ занималась неблаговидными делами. А поскольку руководство РПЦЗ было далеко и не вмешивалось в дела общин и клира, она всех устраивала в качестве «крыши».

Экспансия РПЦЗ на территории бывшего СССР началась в 1990 г. Через два года к ней перешло несколько десятков приходов. Но в середине 1990-х гг. стало ясно: в нее переходили не лучшие представители духовенства. МП стала жестко реагировать на подобные случаи, используя поддержку местных администраций, правоохранительных органов, казаков и «церковного спецназа». Без храмов приходы РПЦЗ распадались.

Вторая причина провала – раскол в 1993-1995 гг. внутри самих приходов РПЦЗ в странах бывшего СССР. Отколовшиеся приходы образовали еще одну Церковь – Русскую православную автономную церковь (с 1998 г.) с центром в

Суздале. Она имеет несколько десятков приходов в России и за рубежом и 12 епископов. Ее сторонники начали называть все аналогичные группы «альтернативным православием». Этот термин прижился в академической среде как верный по сути и толерантный по определению. Эти епархии продолжают пополняться за счет субъектов антиархиерейского движения и священников, «обиженных» епископатом по разным поводам. Существование таких приходов вызывает негодование клира и епископата РПЦ, поскольку подрывают монополию на окормление населения.

10.6.2. Перспективы воссоединения с РПЦЗ. Она насчитывает 22 монастыря и более 250 приходов во всем мире, но не признается ни одной из православных церквей. Сейчас она проигрывает РПЦ по числу общин во всех странах. В 2001 г. перспектива воссоединения РПЦ и РПЦЗ стала реалистичной. Но не все клирики и прихожане РПЦЗ этого хотят. В 2001 г. наиболее непримиримые противники объединения раскололи РПЦЗ и образовали самостоятельную церковь, которой подчиняются бывшие приходы «зарубежников» во Франции и США. МП с 2003 г. подталкивает процесс объединения. 1 апреля 2003 г. Патриарх направил личное письмо ко всем русскоязычным приходам Западной Европы. Большинство общин нашло его неприемлемым. Особое возмущение вызвало то, что письмо было послано перед Собором Западноевропейской митрополии Константинопольского Патриархата, на котором та должна была избрать себе нового главу. Тем самым Собор был сорван, а само письмо многие участники Собора рассматривали как попытку грубого давления. К тому же Устав РПЦ фиксирует право МП на все имущество входящих в нее приходов. Поэтому в случае неповиновения (или выхода из состава МП) общины в Западной Европе могли понести невосполнимые утраты. Попытка объединения оказалась неудачной. РПЦЗ потребовала от РПЦ осудить свой коллаборационизм с безбожными властями, экуменизм и канонизировать царскую семью. Но среди духовенства разделенных церквей существуют серьезные теоретические и практические расхождения.

Теоретические расхождения. Архиепископ Владимир рассматривает РПЦЗ как Церковь верхних слоев общества (дворянства и интеллигенции), которые до революции потеряли веру, а за границей ее обрели. Именно на них лежит ответственность за революцию, гибель царской семьи и последующие неприятности. А РПЦ – Церковь рабочих и крестьян, сохранивших веру несмотря на отступление верхов и репрессии. Они и их пастыри, оставшиеся в России, своими страданиями и молитвами заслужили у Бога нынешнее религиозное возрождение. А сбежавшие из страны приверженцы РПЦЗ – нет. Поэтому она не может предъявлять к РПЦ никаких претензий, а сама должна покаяться перед русским народом за отступничество перед Богом, сотрудничество с Гитлером, и нынешний «союз с сатаной» в виде мондиализма. Таково современное православное мифотворчество. Позиция автора имеет источником идеологию «Черной сотни» и других массовых протофашистских организаций начала XX в., которые пыта-

лись спасти Царя и Православие от изменников в среде политической и культурной элиты.

Практические: рост влияния РПЦЗ в современной России; внутри страны фундаменталисты заимствуют у нее идеи для борьбы с иерархией; объединение позволит лозунгам малообразованных фундаменталистов обрести более твердый богословский характер; иерархи и клирики РПЦЗ могут повести себя самостоятельно и подорвать существующую вотчинную систему; станут ядром, вокруг которого объединится ныне разобщенное антиархиерейское движение и фундаменталисты. В РПЦЗ существуют те же настроения, но с обратным знаком. Духовенство и верующие боятся нашествия невежественных и грубых московских попов на «хлебные места» настоятелей заграничных приходов, подавления загранично-русско-православной идентичности, традиций и ценностей и репрессий со стороны МП. Пока споры идут, продолжаются столкновения между членами Церквей[57].

10.7. Внешние контакты с другими конфессиями. Большая часть контактов была налажена в советский период, когда ОВСЦ выполнял церковные и государственные задачи в сфере «борьбы за мир» и шпионажа. Отсюда вытекают нынешние приоритеты: 1. Добывание на Западе средств на поддержание деятельности ОВСЦ. 2. Сохранение РПЦ как наиболее влиятельной Церкви православного мира. Основная сфера внешнеполитических интересов – Европа. Здесь приоритеты распределяются так: благотворительные фонды (в первую очередь германские – протестантские и католические), православные Церкви Восточной и Южной Европы, англиканская Церковь, лютеранские Церкви Скандинавии, католики. Центр внешнеполитической деятельности - Швейцария, где находится штаб-квартира ВСЦ и представительства многих фондов. Кроме того, РПЦ проявляет активность в Израиле и Иране. В США и Канаде ей не удалось добиться систематического взаимодействия с крупными религиозными организациями.

10.7.1. Контакты с западными благотворительными фондами – наиболее секретная информация РПЦ. Они продолжаются уже 15 лет, но никаких подробностей этих связей в российской прессе не публиковалось. В этом смысле РПЦ следует стандартам западной культуры, для которой норма – анонимное жертвование. Но средства, направленные на восстановление храмов, уходят в «черную дыру». В России нет ни одного храма, восстановленного на средства благотворительных организаций. Нет ни одной публикации отчетов ни одной организации РПЦ, распределявших западную помощь. Обращения к сотрудникам соответствующих отделов тоже не проясняют ситуацию. Само существование тайной системы получения и распределения помощи фиксирует ненормальность ситуации. Российские (украинские и пр.) священники декларируют нелюбовь к Западу, но ни один не отказался от даров (деньгами, продуктами, стройматериалами). Значит, получаемая из Западной Европы гуманитарная и финан-

[57] Там же, с.466-472

совая помощь (несколько миллионов долларов в год) переправляется ОВСЦ для решения каких-то других целей.

10.7.2. Влияние на мировое православие – одна из них. В табели о рангах мирового православия РПЦ является седьмой (табель составляется в зависимости от времени образования Патриархатов), но крупнейшей в мире. Веками отдельные православные Церкви (в том числе первая – Константинопольский Патриархат) получали значительные пожертвования от правителей Московского княжества - Российской империи - СССР. Поэтому политический вес РПЦ в мировом православии был выше ее формального места.

В 1990-е гг. ситуация изменилась. Распад СССР привел к тому, что она лишилась средств на ведение внешнеполитической деятельности. С учетом сепаратистских тенденций УПЦ РПЦ в ближайшие десятилетия может потерять свой эксклюзивный статус в мировом православии и опуститься в негласном рейтинге на свое седьмое место. Имперские амбиции духовенства Святой Руси этого никак не могут допустить. Поэтому позиционные бои и интриги в мировом православии сейчас направлены на недопущение признания УПЦ КП в качестве канонической Церкви и ограничение влияния Константинопольского патриархата в целом. Наибольшую поддержку МП находит в Сербской церкви. Особую роль играют в России и на Украине фундаменталистские группы из Греции, Сербии и Грузии - финансовые и идеологические спонсоры российских и украинских фундаменталистов[58].

10.7.3. Англикане и лютеране для РПЦ идеальные партнеры. Они не занимаются миссионерской деятельностью в странах бывшего СССР и не препятствуют развертыванию общин РПЦ на территории своих государств. Имеют значительные фонды, часть из которых тратят на поддержку РПЦ. Англиканская церковь из всех европейских христианских церквей наиболее близка РПЦ по догматике. Это привело к тому, что в течение 1990-х гг. «на островах» одновременно находились три архиерея – столько, сколько на территории всей остальной Западной Европы.

10.7.4. Деятельность ОВСЦ в Израиле и Иране. В Израиле имеется Русская духовная миссия. Святая Земля важна для Церкви в религиозном и материальном отношении. Присутствие в этой стране позволяет РПЦ подтверждать важный для нее статус мировой церкви. К тому же она обладает в Израиле значительной собственностью (10 земельных участков и 6 храмов). ОВСЦ пытается монополизировать «православный туризм» на этом направлении, поскольку это выгодно в религиозном, политическом и экономическом отношении. В 1990-е гг. развивались контакты с Ираном, хотя особой религиозной необходимости в этом нет. Здесь играют роль государственные внешнеполитические интересы России. К тому же руководителю ОВСЦ импонирует позиции Ирана. Он проводит линию на создание специфической идеологии, отрицающей идеи французского просвещения и гуманизма и стремящегося найти идеологию «третьего

[58] Там же, с.474-476

пути» в текстах священных книг. Антиглобалистские филиппики митрополита Кирилла идут в русле аналогичных заявлений духовных авторитетов Ирана.

11. *Положение РПЦ вне России.*

Последовательно обсуждается положение в странах СНГ и Балтии, Украине, Белоруссии, Молдове, Закавказье (Южный Кавказ), Центральной Азии, страны Балтии, Центральной, Северной и Западной Европе, Северной и Южной Америке, Дальнем Востоке (Япония, Китай, Корея) (с.479-573). Из этой проблематики отметим некоторые пункты.

Приходы Церкви в России составляют менее половины от общего количества принадлежащих к ней общин. Примерно две трети из них находится в Украине, еще более чем по тысяче приходов находится в Белоруссии и Молдове, остальные разбросаны по всему миру. Ситуация в них во многом развивается в соответствии с ранее описанными общими принципами, но есть и некоторые существенные различия:

11.1. Страны СНГ и Балтии. РПЦ считает эти страны своей канонической территорией и руководствуется следующей моделью сотрудничества с государством и обществом: власть предоставляет Церкви особый статус и подавляет конкурентов на религиозном пространстве; общество (или хотя бы этнические славяне) составляет единую массу православных людей. Эта модель наблюдается не везде. Наиболее близки к ней Молдова, Азербайджан, Узбекистан и Туркменистан. В других странах СНГ (Украина, Белоруссия, Казахстан, Кыргызстан, Таджикистан) наблюдается более толерантное отношение к религиозной свободе со стороны государства. Страны Балтии придерживаются стандартов ЕС в сфере свободы совести и потому в них РПЦ не претендует на особый статус.

Вторая особенность: расположенные вдоль западной границы бывшего СССР православные общины длительное время существовали без всякого влияния со стороны «московского православия». Поэтому они не ностальгируют ни по временам Российской империи, ни по временам сталинского правления, что характерно для промосковски настроенного духовенства. Поэтому МП (которая желает унификации богослужебной и административной практик) и западные общины находятся в перманентном конфликте. Эти общины выходят из ее состава, образуют собственные независимые Церкви и переходят в другие конфессии. Наиболее ярко это продемонстрировала ситуация на Украине.

11.1.1. Украина. Здесь ситуация резко отличается от России, Белоруссии и Молдовы. По суммарному количеству православных приходов (почти 15 тыс.) Украина – самое большое православное государство мира. УПЦ МП – крупнейшая конфессия в Украине, а ее общины образуют около 40% от общего количества зарегистрированных религиозных организаций. Украина – религиозный центр всего постсоветского пространства. Число зарегистрированных религи-

озных организаций здесь более чем в три раза превышает российские показатели. Здесь родились многие нынешние священники (от православных до свидетелей Иеговы) и возникли различные НРД, распространившиеся по всей территории СНГ.

Особенности ситуации на Украине состоят в следующем:

1. Регионализация – высокий уровень, обусловленный историческими, лингвистическими и этническими причинами. Страна включает Юго-Восточный, Центральный и Западный регион. В Юго-Восточном регионе господствует православие московского образца, низок уровень религиозной культуры населения, сильно развито антииерархическое и проимперское движение, а в крупных городах и рабочих поселках сильны позиции протестантов. В Центральном регионе позиции УПЦ МП подвергаются давлению сразу с нескольких сторон, сильны позиции католиков. Здесь более 40% приходов РКЦ. В Западном регионе существует наиболее высокая религиозная культура и влияние независимых от Москвы традиционных конфессий. К тому Западная Украина была долгое время финансовым и кадровым донором МП, и потеря влияния в регионе остается для РПЦ весьма болезненной.

2. Существование разных православных вне и внутри УПЦ МП. Из-за регионализма и иных особенностей политики страны президент Украины обладает меньшей властью, чем в России. Большее значение имеет парламент, уравновешивающий исполнительную власть. Действия региональных администраций часто никак не связаны с общегосударственными политическими решениями. Поэтому Президент уделяет равное внимание УАЦ МП и УПЦ КП. В парламенте находятся большие группы сторонников обоих церквей, а также лоббисты УГКЦ и протестантов. Центральная власть не финансирует религиозные организации, этим занимается политическая и экономическая элита в частном порядке. Региональные власти проводят политику в отношении конфессий на основании количества общин[59].

Заключение

В итоге исследования Н.Митрохин отмечает: прошло 15 лет с момента обретения Церковью независимости от власти партгосаппарата. После XVII в. Церковь никогда не имела такой свободы в принятии решений и выборе путей развития. На протяжении 1990-х гг. Церковь расширяла свою сферу влияния. Это выразилось в наращивании базовой инфраструктуры Церкви (по сравнению с 1992 г. число приходов и монастырей возросло вдвое), решении кадрового вопроса с духовенством, создании необходимых для ее деятельности образовательных, благотворительных и производственных организаций, беспрепятственной деятельности в издательской и информационной сферах, получении доступа во все социальные учреждения, государственная поддержка при строи-

[59] Там же, с.479-492

тельстве и реконструкции храмов. Но вся эта деятельность столкнулась с сопротивлением других социальных групп и породила острые проблемы, которые проявят себя в ближайшее десятилетие:

1. Церковь понимает под возрождением православия в первую очередь восстановление отнятых у нее в годы советской власти храмов и монастырей. Большинство из них находится в сельской местности и малых городах. Но количество крестьян в Центральной России резко уменьшается, а их религиозная культура крайне низкая. Основная масса населения проживает в крупных городах. Это ведет к тому, что огромные средства и усилия по реконструкции сельских церквей окажутся напрасными. В ближайшие 10-15 лет сотни приходов и десятки монастырей в обезлюдевших аграрных районах закроются. Сейчас церковь в России имеет треть от числа общин и половину от дореволюционного числа монастырей. Вернуться к ситуации 1917 г. ей не удастся.

2. Церковь вернулась к архаичной вотчинной системе управления и уничтожила приходы как самостоятельные собрания верующих. Это породило реакцию в виде «антиархиерейского движения», которое покушается на вотчинную систему. Пока невозможно ответить на вопрос: как в ближайшее десятилетие разрешится этот конфликт?

2. Социальный облик верующих за последнее десятилетие существенно не изменился. Его основа – бабки, а на смену интеллектуалам пришли люмпен-интеллигенция, «советские люди», ощущающие страх перед новыми временами, и полукриминальные предприниматели. Церкви не удалось решить проблему привлечения в храм среднего городского жителя. Ядро *воцерковленных* все более замыкается в особую этноконфессиональную общность. По ментальным и ценностным ориентирам она дистанцируется от основной массы населения страны. Число *воцерковленных* в государстве незначительно. И вряд-ли в обозримом будущем дорастет до 10% населения.

3. Произошли серьезные идейные изменения. Церковь окончательно отказалась от идеи модернизации и адаптации к условиям постиндустриального общества. Фундаменталисты и консерваторы во внутрицерковной дискуссии одержали победу над либералами за счет использования самоизоляции и страха *воцерковленных* перед миром. Катехизация, просветительская и диаконическая деятельность подавлены. Духовенство надеется на свои связи с государственными органами, и полагает, что они должны влиять на отношение к Церкви «простого народа».

4. Однако церковные администраторы вынуждены постоянно праветь политически (чтобы отбиваться от обвинений фундаменталистов, перехватывать их лозунги и уменьшать влияние радикалов на *воцерковленных*). Администраторы РПЦ давно находятся в глубокой идейной оппозиции к российскому обществу и государству. Церковь все более солидаризуется с маргиналами для реализации программ, основанных на традиционалистских, антидемократических и этнонационалистических идеях.

5. Децентрализация церковного управления привела к бурному росту экономической активности. Но по мере насыщения рынка и обострения конкуренции часть церковного производства закроется.

6. Особенно изменились отношения с государством. Период относительной свободы принес РПЦ большое число проблем. После 1993 г. Церковь обменяла свою самостоятельность на государственное покровительство и финансирование. Новая редакция Закона о свободе совести признала де-юре особую роль РПЦ. Однако с 1999 г. отношения с федеральной властью ухудшаются. Власть отказывает Церкви в реализации ее требований (реституции, ограничение свободы совести, введение обязательного православного образования в школах). В отношениях Церкви и государства произошел откат.

7. Его причина – провал социальной деятельности РПЦ как главного неправительственного игрока. Учрежденных ею больниц, домов престарелых и приютов немного. В основном они существуют на средства государственных и полугосударственных организаций. Под социальной деятельностью РПЦ понимает пастырское окормление и катехизацию. Поэтому она вмешивается в работу государственных органов и учреждений соцзащиты. Мешает им сотрудничать с другими конфессиями, готовыми предоставить материальную помощь больным и несчастным людям.

8. Падает кредит доверия к Церкви, хотя она по-прежнему ставится в первую тройку наиболее популярных общественных институтов. Население протестует против введения «Закона Божьего» под видом «Основ православной культуры». Закрытость информационной политики и негативное отношение Церкви к деятельности СМИ усиливают негативное отношение к ней государства и общества. Духовенство и большинство воцерковленных агрессивно относятся к любой инаковости и иноверию. Это ведет к краху межконфессионального мира в России, хотя число верующих не столь велико, чтобы привести к заметным социальным последствиям. А в конфликтах между верующими не бывает правых и виноватых.

Итак, на рубеже XX-XXI вв. РПЦ упустила шанс вписаться в современный мир, стать одним из ключевых институтов формирующегося в России и других государствах СНГ гражданского общества. Она все более становится реликтом прошлых веков в религиозном и политическом отношении. Одновременно она организационно разлагается, превращаясь в замкнутое и плохо управляемое сообщество регионального значения. При антидемократическом направлении российской политики РПЦ может стать важным элементом консервативной государственной националистической идеологии. На деле она повторяет путь других больших конфессий в Европе. РПЦ становится прибежищем для людей с низким уровнем образования и «традиционалистским» мировоззрением, выглядит «пустым местом» для среднего класса, превращается в объект насмешек для интеллектуалов и молодежи, остается наблюдателем и критиком, но не участником политических и социальных процессов.

ЛЕВ ГУМИЛЁВ: ОТ «ПАССИОНАРНОГО НАПРЯЖЕНИЯ» ДО «НЕСОВМЕСТИМОСТИ КУЛЬТУР»[1]

В.А. Шнирельман
Институт антропологии и этнографии РАН

Не секрет, что сегодня книги Л. Н. Гумилева не только находят огромный читательский спрос, но и широко используются в преподавании. Почему же их автор имеет массу поклонников в современной России? Чем они подкупают читателя? К их несомненным достоинствам относятся видимая эрудиция автора, виртуозный художественный стиль, стремление совмещать несовместимое, желание дать простые объяснения многим сложнейшим историческим процессам, наконец, создание естественно-научной концепции, претендующей стать ключом ко всем тайнам мировой истории. Неслучайно благожелательные рецензенты Гумилева в один голос писали об увлекательности его книг. Вместе с тем, при более внимательном рассмотрении эрудиция оборачивается профанацией, стиль изложения грешит популизмом, несовместимое так и не совмещается, простые объяснения оказываются фикцией, а глобальная концепция этногенеза рассыпается при соприкосновении с реальностью. Те же благожелательные рецензенты отмечали, что, опираясь на богатое воображение, Гумилев создавал реконструкции, «не во всем достоверные» (Д. С. Лихачев), либо вообще занимался сочинением «научно-фантастического романа», приводящего к «рискованным» выводам (Р. Ф. Итс).

Если Гумилев был не в ладах с научной методологией, если пренебрежение ею не казалось ему чем-то предосудительным, у нас появляются все основания предполагать, что в мыслях у него имелось что-то более важное, более притягательное. Именно эту тайну, достойную названия «фактора икс», он и оставил своим почитателям. В чем же состоит загадка Льва Гумилева?

Путь к ней лежит через «концепцию этногенеза», которую ее автор считал своим самым выдающимся достижением. Для него этногенез был «естественно-научным» процессом, определяющим жизнь и смерть этносов. Этнос же Гумилев представлял как «феномен биосферы, или системную целостность дискретного типа, работающую на геобиохимической энергии живого вещества, в согласии с принципом второго начала термодинамики...» (*Гумилев* 1989а: 15). Иными словами, речь идет о понимании этноса как живого организма, что за-

[1] Впервые опубликовано: Этнографическое обозрение, 2006, № 3. С. 8-21

ставляет вспомнить не только классиков евразийства с их преклонением перед органической теорией, но и их германских предшественников, основывавших на ней свои исторические и социологические представления[2].

Обращение к органической теории может объяснить многое в рассуждениях Гумилева. Действительно, если этнос является организмом, то, как всякий организм, он рождается, взрослеет, старится и умирает. Но в таком случае открывается соблазнительная возможность вычислить как продолжительность жизни этноса в целом, так и длительность его отдельных возрастных стадий. Можно также описать особенности этноса, свойственные каждой из этих стадий (детство, отрочество, юность и пр.) по аналогии с другими живыми организмами. Мало того, рассматривая этносы как организмы, можно попытаться найти ключ к их поведению и даже, исходя из индивидуальных особенностей отдельных этносов, предсказать, чем чревато их взаимодействие, - будет ли оно протекать спокойно или вызовет конфликты, пойдет ли смешение этносам на пользу или приведет к гибельным последствиям[3]. Нетрудно заметить, что все это и содержалось в концепции Гумилева, во-первых, верившего в то, что имелся «закон развития, относящийся к этносам, как к любым явлениям природы» (*Гумилев* 1989а: 27)[4], а во-вторых, наделявшего этносы «оригинальной структурой, неповторимым стилем поведения и своеобразным ритмом» (Там же: 50)[5].

Столь же очевидно, что такой органический подход давал возможность применять строгие естественно-научные методы и свысока смотреть на гуманитарные науки, не позволяющие достигать столь обезоруживающей точности. Гуманитарное знание становилось бесполезным хламом, и Гумилев охотно отказывался от «балласта» исторической, этнографической и социологический наук, где его теории не пользовались почетом и где самого его не принимали в сообщество. Личные обиды заставляли его уходить в глухую оппозицию и искать себе иную более благодарную аудиторию в лице естественно-научной интеллигенции, верившей в силу математических расчетов, однозначность физико-химических реакций и первостепенное значение биологического наследия.

---

[2] Например, такой известный евразиец как Н. Н. Алексеев с упоением описывал, как германские правоведы середины XIX в. использовали органическую теорию для своих этатистских построений (*Алексеев* 1931). Органическая теория лежала в основе мировоззрения нацистов, использовавших ее для борьбы с марксизмом (*Blackburn* 1985: 64-67). Между тем, как замечал Дж. Моссе, эта теория была обращена к эмоциям и страдала сознательным антиинтеллектуализмом (*Mosse* 1966: 134).

[3] Гумилев представлял этнологию «наукой об импульсах поведения этнических коллективов» и уподоблял ее этологии, занимающейся поведением животных (*Гумилев* 1989а: 18).

[4] Пытаясь подменить слабость и противоречивость доводов силой наставления, Гумилев не уставал повторять, что этнос – это «явление природы». Иной раз он даже наделял этнос «биофизической реальностью» (Там же: 220).

[5] Правда, сам Гумилев отрицал связь своих взглядов с органической теорией и настаивал на отличии этноса как от популяции, так и от расы. Однако, сказав это, он тут же фактически уподоблял этнос популяции (Там же: 56-58, 217-218 и, особенно, 219, 227, 237, 242; *Гумилев* 1989б: 241). Мало того, утверждая, что с появлением человеческого общества биологическая эволюция не закончилась, он усматривал ее проявление в этногенезе, уподобляя последний видообразованию (*Гумилев* 1989а: 235; *Гумилев* 1989б: 31). Наконец, основой для возникновения этноса он называл именно популяцию (*Гумилев* 1989а: 325)! Нужны ли еще какие-либо доказательства того, что на деле Гумилев уподоблял этнос биологическому организму?

Именно там с восторгом принимали его «метод моделирования» (Там же: 243) и «этнологию» как «науку, обрабатывающую гуманитарные материалы методами естественных наук» (Там же: 267)[6].

Ожиданиям этой интеллектуальной среды отвечала еще одна идея Гумилева, вслед за Вернадским вводящая этносы в неразрывную ткань природного процесса. Чутко откликаясь на вызов времени, поставившего перед советскими учеными проблему соотношения социального и биологического в развитии человеческого общества, Гумилев смело смещал акцент на биологический фактор, включая этнос в окружающую природную среду в рамках концепции «этноценоза» (Там же: 16-17, 290). Иными словами, этнос через хозяйственную деятельность оказывался неразрывно связанным с местными природными условиями, в особенности, с «кормящим ландшафтом» (Там же: 58, 180-185, 218)[7]. Сам по себе такой подход в применении к традиционным (но не современным!) группам вряд ли мог вызвать возражения специалистов, и Гумилев считал едва ли не главным объектом своего изучения «этносферу», понимая ее как единство ландшафта и живущих в нем людей. Однако он шел еще дальше, настаивая на строгой привязке этноса к привычному ландшафту, из чего следовало, будто переселение в иной ландшафт непременно вело к смене этноса. Гумилев утверждал, что «на этнические процессы ландшафт влияет принудительно» (Там же: 172-173, 185)[8]. В «этносфере» он видел исключительно географическое явление и полагал, что оно должно было иметь свои закономерности развития, отличные как от биологических, так и от социальных (Там же: 42).

Следует заметить, что, отметая обвинения в биологизаторстве, Гумилев не уставал повторять, что этнос не сводим ни к социологическим, ни к биологическим, ни к географическим явлениям (Там же: 56). Между тем, последовательно придерживаться этого ему не удавалось, и он допускал, что за этническим самосознанием скрывалась «некая физическая или биологическая реальность, которая и является для нас искомой величиной» (Там же: 94). Используя понятие «этнопсихологии», он тут же подчеркивал зависимость психологии от физиологии и даже «биохимических процессов», которые якобы и определяли уровень «пассионарного напряжения» (Там же: 264-265, 292). Тем самым, духовное тесно увязывалось с физическим, чего и требовала органическая теория.

Соответственно Гумилев отдавал предпочтение «органическому» воспитанию в семье перед формальным образованием, основанным на записанных текстах. Он верил, что «живая традиция», усваиваемая в детстве, чрезвычайно

[6] Мне уже приходилось отмечать, что при объяснении исторических событий и при построении тех или иных гипотез Гумилев опирался вовсе не на «естественно-научный метод», а на крайний субъективизм, питающийся априорными представлениями и этническими стереотипами (*Шнирельман, Панарин* 2000).

[7] Эта идея также была почерпнута Гумилевым из евразийского наследия и прямо восходила к концепции «месторазвития», выработанной П. Н. Савицким (*Савицкий* 1927: 30-32, 65).

[8] Любопытно, насколько этот подход близок тому, который демонстрировал нацистский автор Людвиг Клаусс, тесно связывавший расу с ландшафтом и считавший последний решающим фактором в выработке ее стереотипа поведения. Для иллюстрации такого стереотипа поведения он усаживал «нордического человека» в поезд (*Mosse* 1966: 65-75), тогда как Гумилев, как известно, предпочитал трамвай.

жизнестойка в отличие от книжного знания (*Гумилев* 1989б: 254)[9]. Все это прямо вытекало из органического подхода[10].

Наконец, стоя на последовательно примордиалистских позициях, Гумилев верил в то, что человек не только всегда и везде принадлежал к какому-либо определенному этносу, но принадлежал к нему с рождения и пожизненно. Он допускал некоторую инкорпорацию иноплеменников, но утверждал, что их массовый наплыв приводит к разложению этноса, ибо «разваливает культурный ландшафт» и превращает «этническую целостность в химерную» (Там же: 49, 88)[11].

Это положение стало одним из важнейших выводов из «этногенетической концепции» Гумилева, обнаруживавшего причину упадка этносов в «появлении в системе новых этнических групп, не связанных с ландшафтами региона и свободных от ограничения эндогамных браков, ибо эти ограничения, поддерживая этническую пестроту региона, ведут к сохранению ландшафтов, вмещающих мелкие этнические группы. Но коль скоро так, то природу и культуру губят свободное общение и свободная любовь!» (Там же: 88)[12].

Позднее Гумилев еще более четко обозначил свою позицию: «Там, где сталкиваются два или более суперэтноса, множатся бедствия и нарушается логика творческих процессов» (*Гумилев* 1991: 25). Ведь если этносы развиваются несинхронно, рассуждал он, то при их столкновении возникает «интерференция», влекущая гибель взаимодействующих сторон, следовательно, вымирание людей, или «демографическая аннигиляция» (*Гумилев* 1989а: 90, 297; *Гумилев* 1989б: 73). Нельзя не отметить поразительное сходство этой идеи с тем, что когда-то писал идеолог нацизма А. Розенберг: «Если два или несколько мировоззрений, основанных на принципиально разных ценностях, одновременно окажутся в одном и том же месте и каждое из них будет представлено отдель-

[9] Это перекликается с рассуждениями Гитлера о том, что массам якобы не подходили абстрактные знания. Он делал акцент на чувства и эмоции, обладавшие, по его мнению, не в пример большей стабильностью. Гитлер утверждал, что легче подорвать книжное знание, чем чувство или веру (*Mosse* 1966: 8). Сходство этих идей с идеями Гумилева говорит о том, что, подобно нацистам, тот делал ставку на антиинтеллектуализм, чем, в частности, и объясняется небывалый успех его произведений в постсоветских обществах.

[10] Между тем, это идет вразрез с эмпирическими знаниями, говорящими о том, что полученное в семье воспитание вовсе не является единственным и главным фактором, определяющим дальнейшую жизнь человека. Имеется немало эмпирических и экспериментальных данных, показывающих, что человек учится всю свою долгую жизнь, и новые знания способны кардинально изменить его жизненные установки. В этом отношении полезно знакомиться с биографиями известных людей. Например, буржуазное католическое воспитание, полученное Гиммлером в семье, вовсе не помешало ему сделаться создателем нацистской машины массовых убийств (*Smith* 1971).

[11] Гумилев приводил в пример Османскую империю, закат которой был якобы предопределен «приливом иностранцев», «калечивших стереотип поведения» (*Гумилев* 1989а: 87). Пренебрегая этнографическими данными, он не обратил внимание на широко распространенный в традиционных обществах обычай адопции, позволяющий вводить иноплеменников (не только детей, но и взрослых) в состав группы. Мне уже приходилось демонстрировать, как этот обычай меняет физический облик современных индейцев-тлингитов, нисколько не влияя на их социальные институты (*Шнирельман* 2002а).

[12] Все это заставляет вспомнить рассуждения нацистского специалиста по евгенике Г. Пауля, предупреждавшего, что «свободная любовь означает привнесение низшего биологического наследия», тогда как только «моногамия открывает возможность для биологического отбора и сохранения высококачественных зародышей» (*Mosse* 1966: 35).

ной группой людей, это создаст нездоровую обстановку, которая будет содержать зерна своего собственного распада» (*Rosenberg* 1970: 84)[13]. Правда, если Розенберг отдавал пальму первенства духовным ценностям и писал о «расовых душах», то Гумилев искал источник конфликта в природе и биологии[14].

Любопытно, что при всей своей антипатии к Ю. В. Бромлею и его теории этноса Гумилев солидаризировался с тем лишь в одном – в признании огромной роли эндогамии как механизма, играющего стабилизирующую роль в поддержании этнического единства (*Гумилев* 1989а: 88-90, 227). Иными словами, из многочисленных положений «теории этноса» Гумилев счел достойным внимания самое сомнительное, балансирующее на грани биологизаторства. Неслучайно, вскоре осознавший это Бромлей отказался видеть в эндогамии какой-либо признак этнической общности (*Крюков* 1992: 80) и стал подчеркивать, что сопряженность этноса с популяцией вызывалась социальными факторами. Иными словами, его логика была противоположной логике Гумилева: не популяция порождала этнос, а этнос – популяцию (*Бромлей* 1988: 17-18).

Чем же эндогамия так привлекала Гумилева? Он писал: «Для сохранения этнических традиций необходима эндогамия, потому что эндогамная семья передает ребенку отработанный стереотип поведения, а экзогамная семья передает ему два стереотипа, взаимно погашающих друг друга» (*Гумилев* 1989а: 90). Эта фраза многое объясняет в теории Гумилева, видевшего в стереотипе поведения важнейшую основу этнического. Он был уверен в том, что у каждого этноса имеется свой неповторимый стереотип поведения, сохраняющийся у человека, как бы тот ни менял свою этническую идентичность. Этноним казался ему вторичным и малозначимым показателем; первичным был стереотип поведения. Гумилев допускал изменение последнего лишь в процессе старения этноса[15]. Индивидуальной вариативности он, похоже, не признавал. Тем самым, он нарушал одно из важнейших требований социальной антропологии, заставляющее проводить различие между нормой и ее практической реализацией, а также

[13] В своих рассуждениях Розенберг опирался на идеи английского психолога У. Макдуголла, разработавшего понятие «психологической», или «культурной», дистанции и предупреждавшего, что в тех случаях, когда она отличается высоким показателем, контактирующие группы ожидает катастрофа (*Thomson* 1999: 240-246).

[14] Впрочем, и он иной раз указывал, что именно разные «идеалы» препятствуют нормальным взаимодействиям суперэтносов (*Гумилев* 1989а: 142), и это еще больше сближало его с Розенбергом. От нацистов Гумилева отличало лишь то, что упадок древних обществ они объясняли расовым смешением, а он – этническим (См., напр., там же: 87-88, 138-139, 378, 458). Но и это различие стирается, если учесть, что нацистская расовая концепция иной раз апеллировала к авторитету Гобино, использовавшего понятие «раса» для тех групп, которые сегодня принято называть этническими. Нелишне напомнить, что, если в 1930-х гг. нацисты прославляли «германскую расу», то в те же годы финские фашисты воспевали «финскую расу», венгерские - «мадьярскую», румынские – «румынскую» (*Carsten* 1967). Кроме того, при всем его расовом обрамлении основу нацистского мировоззрения составляла *фелькиш-идеология* - идеология радикального этнического национализма доминирующего населения (*Fischer* 2002: 41-54). Гумилев и его почитатели были бы крайне удивлены узнав, что у народов Камчатки, как и у многих других типологически родственных групп, межэтнические браки считались предпочтительными - ведь они не только «освежали кровь», но позволяли расширять сеть социальных контактов, имевших в тех условиях первостепенную важность для выживания (ПМА 1992).

[15] Гумилев определял этнос как «устойчивый, естественно сложившийся коллектив людей, противопоставляющий себя всем прочим аналогичным коллективам и отличающийся своеобразным стереотипом поведения, который закономерно меняется в историческом времени» (*Гумилев* 1989а: 131).

отклонениями от нее в конкретных ситуациях. Поэтому-то для иллюстрации этого своего положения он опирался не на научные данные по нормативной и поведенческой антропологии, а на «трамвайный анекдот», основанный на расхожих стереотипах. С пренебрежением относясь к письменным источникам, он тем не менее выхватывал из них фразу о «падении нравов», не сознавая, что тем самым обозначает свою консервативную позицию, с подозрением относящуюся к культурным сдвигам и смене ценностей.

Поэтому, много говоря о динамике этнического процесса, Гумилев по сути понимал этнос как весьма устойчивую структуру, слабо поддающуюся изменениям. Игнорируя индивида и его творческую инициативу[16], Гумилев наделял творческой энергией лишь «этнос». Он создавал механические кабинетные схемы «взаимодействия этносов», где ключевым звеном было не индивидуальное поведение, а место данного коллектива в созданной Гумилевым этнической иерархии и переживаемая им «фаза этногенеза». Якобы именно это и определяло автоматически исход межэтнических контактов, в которых он видел не осознанное взаимодействие людей, а «закон природы» (*Гумилев* 1989б: 63). В соответствии со своей логикой, Гумилев настаивал на «несовместимости этносов», принадлежавших к разным «суперэтносам», контакты между которыми, по его мнению, не могли вызывать ничего, кроме катастрофы, как для людей, так и для природной среды. Такую ситуацию он называл «химерой» (Там же: 134-135)[17].

Концепция «химеры» прямо вытекала из любимой идеи Гумилева об укорененности этноса в ландшафте. Речь шла не только о том, что у этноса была родина, понимаемая как «любимое сочетание ландшафтных элементов» (Там же: 58), но о неразрывной связи этнических коллективов со своими особыми природными нишами, что якобы снижало напряжение, вело к комплиментарным отношениям и позволяло избегать летального исхода. Но, как настаивал Гумилев, покидая привычную природную среду, группа неизбежно превращалась в некоего паразита, живущего уже не за счет природных ресурсов, а за счет местных обитателей. Это и означало для него «этническую несовместимость», что он описывал термином «паразитирование» (Там же: 302. См. также

[16] Этому, казалось бы, противоречат рассуждения Гумилева о «пассионариях», но ведь и «пассионарность» он понимал не как личный выбор, а как «эффект воздействия природы на поведение этнических сообществ», и видел в ней «биологический признак», а не осознанную деятельность (Там же: 263, 272). Стоит ли говорить о том, что Гумилев оставил без всякого объяснения свое голословное утверждение о том, что «пассионарность» доставалась детям якобы именно и только от отцов (*Гумилев* 1989б: 40, 209)? Характерно, что «пассионариев» он называл не индивидами, а «особями»! Гитлер также полагал, что группа избранных возникает сама собой в силу естественного отбора, но некоторые другие нацистские авторы относили это за счет Провидения (*Blackburn* 1985: 58).

[17] Здесь-то и давала о себе знать склонность Гумилева к механицизму, ибо взаимодействие «суперэтносов» он уподоблял трению: «Если два массивных твердых тела при сопрокосновении создают трение, то вокруг сыплется труха». Следовательно, писал он, «процессы деструкции при контактах на суперэтническом уровне необратимы» (*Гумилев* 1989а: 297). Говоря это, он полностью забывал о свойственной людям высокой степени адаптивности. Любопытно, что, отдавая ей должное в случае взаимоотношения людей с природной средой, он пренебрегал ею, когда речь шла о социальных процессах, что было следствием его сознательного нежелания исследовать социальные факторы.

Гумилев 1989б: 17, 137-138). Наибольшую опасность для этноса якобы представляло прибытие чуждой группы в тот момент, когда этнос переживал этап перестройки, переходя из одной фазы в другую (*Гумилев* 1989а: 476). Пришлую группу Гумилев называл «химерой» и уподоблял ее животным-паразитам или раковой опухоли, живущей за счет организма. По его словам, химера высасывала из местного этноса средства для существования, «используя для этого принцип лжи» (Там же: 302, 455. См. также *Гумилев* 1989б: 254-255). Нельзя не заметить тождество этой риторики с германскими шовинистическими штампами последних столетий (*Bein* 1965)[18]. В 1920-1940-х гг. ее широко использовали нацисты[19].

«Концепции этногенеза» была имманентно присуща идея естественного неравенства этносов, и Гумилев отмечал, что «разные этносы и суперэтносы не вполне равноценны» *(Гумилев* 1989а: 344; *Гумилев* 1989б: 19). В частности, он говорил о том, что в ходе своей «деградации» этносы рано или поздно превращаются в «реликтовые» или «персистентные». К таковым Гумилев относил индейцев Америки, полинезийцев, эскимосов, эвенков, айнов, бушменов, австралийских аборигенов и пр. (*Гумилев* 1989а: 263, 279, 284, 287, 290, 348). Мало того, одну из таких групп, живущих в Бразилии индейцев-крахо, он ухитрился называть «этносом-паразитом» и упрекал в том, что, якобы живя на чужой территории, она существует за чужой счет (Там же: 203-204)[20]. Кощунственность этого примера заключается в том, что крахо, как и прочие общества индейцев группы *же*, живут на своей исконной территории, и, если сегодня некоторым из них приходится зарабатывать на жизнь индустрией туризма, то не по своей вине, а в силу колониальной ситуации, подорвавшей их традиционную хозяйственную систему. Между тем, трудно не заметить сходство этого подхода со взглядами Е. П. Блаватской, относившей те же самые группы коренного населения к «реликтам» прежней расовой эпохи (*Блаватская* 1991-1992: 985-986)[21]. Разница состояла лишь в том, что писавшая более ста лет назад Блаватская от-

[18] Сегодня все это повторяют скинхеды. В беседе с корреспондентом один из них так сказал об иммигрантах: «Они как вирус. А мы иммунная система организма, которая борется с болезнью». См. Новости Югры (Ханты-Мансийск), 17 ноября 2005 (№ 129). Это высказывание почти буквально воспроизводит известные нацистские представления (ср. *Blackburn* 1985: 140).

[19] Трудно не заметить сходства этих мыслей Гумилева с любимой идеей Гитлера, считавшего, что, не будучи связаны с конкретной территорией, евреи «паразитируют на других народах» (*Hitler* 1943: 150, 325-326. См. также *Blackburn* 1985: 140). Как полагают некоторые авторы, все такого рода уничижительные термины предполагали для евреев лишь одну судьбу – уничтожение (*Burleigh, Wippermann* 1991: 42).

[20] Материалы о крахо Гумилев взял из газетной заметки!

[21] В свою очередь Блаватская могла заимствовать эту идею из популярного в ее время учения Э. Геккеля, утверждавшего, что якобы в силу законов природы такого рода народы «быстро двигались к своему полному исчезновению» (*Haeckel* 1876: 325). Идеи Гумилева о неизбежной деградации этноса близки также к концепции Традиционализма, рисующей вектор истории, ведущий от цветения к закату. Поразительно, что в подтверждение этого он так же указывал на австралийских аборигенов, эскимосов и бушменов, называя их «старыми этносами», якобы утратившими свою былую сложную культуру. Помимо неясности самого понятия «культурной сложности», внимание здесь привлекает то, что Гумилев не указывал, когда именно они обладали той культурой, которую он называл «сложной». Это – один из многочисленных примеров того, что, пытаясь опираться на огромный массив этнографических знаний, Гумилев нередко плохо представлял себе те культуры, на которые ссылался в своих рассуждениях.

носила «неизбежность» их вымирания на счет «кармической необходимости», а Гумилев опирался на «закономерности этногенетического процесса». В обоих случаях катастрофические последствия эпохи колониализма оставались за скобками.

Отталкиваясь от евразийства, Гумилев пренебрег предупреждениями евразийских идейных лидеров об опасностях биологических трактовок евразийской теории культуры. Вопреки предостережениям Трубецкого (*Трубецкой* 1935), он настаивал на наследовании психологических черт и широко привлекал выдержанные в антисемитских тонах рассуждения некоторых европейских авторов конца XIX - начала XX вв. В частности, он с симпатией цитировал известного немецкого экономиста В. Зомбарта, который видел причину развития «капиталистического духа... в душевных предрасположениях, унаследованных от предков» и писал об особых «буржуазных натурах», считая наклонность к накопительству и торговле «наследуемым признаком» (*Зомбарт* 1994)[22]. Вслед за Зомбартом он был склонен выделять «народы торгашей», объясняя их появление «метисацией» в зонах этнических контактов в Европе в XIII-XV вв. Тогда для «торгашей» создалась будто бы особо благоприятная обстановка, ибо «пассионарии» массами гибли в крестовых походах, а «торгаши» пользовались покровительством местных правителей. Якобы капиталистический дух развился в Европе именно благодаря этим «торгашам», которых Гумилев уподоблял «бактериям, пожирающим внутренности этноса» (*Гумилев* 1989а: 406-409)[23]. Иными словами, Гумилев склонен был объяснять появление капитализма расовыми смешениями, т. е. сводя причины этого сложного процесса к действию исключительно биологических факторов. Любопытно, что при этом Гумилев всячески протестовал, когда критики подчеркивали явные биологизаторские тенденции его подхода.

Выступая вслед за евразийцами против теории прогресса, Гумилев видел в цивилизации одну из фаз упадка этнической системы («инерционная фаза развития»), вызывавшую ряд губительных процессов, в частности, ведущих к деградации природной среды. Эту фазу он связывал с безвозвратной утратой этносом своей связи с природой, что компенсировалось безудержным ростом техносферы, вызывающим необратимые фатальные изменения окружающей природы. Но главная беда цивилизации заключалась, на его взгляд, в «противоестественных миграциях» и возникновении искусственных ландшафтов, т. е. городов, разношерстное пришлое население которых эксплуатировало аборигенов и своими неумелыми действиями губило окружающую природу (Там же: 413)[24].

[22] Любопытно, что выше Гумилев всячески открещивался от понятия «национальный характер», называя его «мифом» (*Гумилев* 1989а: 345).

[23] Гумилев предсказывал, что в фазе обскурации «торгаши-бактерии» погибнут, а от этноса останется «реликт». Похоже, именно это и стремился воплотить на практике Гитлер. Не случайно, современный чеченский почитатель Гитлера находит удивительные параллели между взглядами нацистского диктатора и Гумилева (*Баксан* 1998).

[24] Нельзя не заметить, что, рисуя фазы упадка «этнической системы», Гумилев завуалировано критиковал современное ему советское общество. Это делало его концепцию привлекательной для диссидентов, и некото-

Именно эта мысль об однозначно вредоносной роли мигрантов пронизывала всю концепцию Зомбарта и была с благодарностью воспринята Гумилевым и некоторыми его последователями (см., напр., *Бородай* 1981: 85).

Здесь уместно вспомнить, что идея сегрегации, т. е. изолированного развития отдельных культур, активно отстаивалась американскими расистами еще во второй половине 1950-х гг. Например, известный в США расист и антисемит У. Карто усматривал тогда причину упадка цивилизаций в приливе чуждых идей, религий и народов. Отстаивая «этнический гуманизм», он стоял за «антиимпериализм» против «разрушительной тенденции к космополитической бесформенности и дезинтеграции различных культур, рас и наций». Исходя из этого, американские расисты активно поддерживали переселение чернокожих американцев в Африку и образование государства Либерия, а европейские «биополитики» доказывали, что расовое чувство способно лучше объединить Европу, чем христианство (*Coogan* 1999: 469-470, 479-480). Позднее именно такие идеи и легли в основу идеологии французских Новых правых (*Шнирельман* 2005б).

В том же духе, последователь Гумилева, философ Ю. М. Бородай попытался обрисовать психологические последствия возникновения «химерных целостностей». По его мнению, в нормальных условиях в индивидуальной психике господствует этническое начало, представление о коллективных ценностях. Но при возникновении химеры этот «природный фундамент» человеческой психики размывается и появляется множество «рефлексирующих личностей», для которых «нет ничего святого». Они не отягощены этническими стереотипами поведения, стремятся к «субъективно-рассудочным рассуждениям» и не способны опираться на какие-либо объективные критерии отличия истины от лжи, добра от зла. Такие люди, по мнению Бородая, способны нести миру только разрушительное начало (Там же: 83)[25].

В конце 1980-х гг. из маргинала Гумилев, умело разговаривающий с человеком с улицы понятным ему языком, превратился во «властителя дум». Его книги стали выпускаться огромными тиражами, его идеи были подхвачены деятелями системы образования и начали входить в школьные учебники, а его «теория этногенеза» постоянно цитируется как политиками, так и лидерами этнонациональных движений. Объясняется это просто – ведь объявляя этносы органическими биологическими целостностями, она идеально вписывается в парадигму этнического национализма, не только легитимизируя его, но и снабжая паранаучной аргументацией. Поэтому «этническое возрождение» рубежа 1980-1990-х гг. с энтузиазмом восприняло многие идеи Гумилева, благо крайняя противоречивость и непоследовательность его построений позволяла любому на-

рые из них до сих пор не могут расстаться с былыми романтическими настроениями, заставляющими их и ныне благоговеть перед Гумилевым и не замечать темных сторон его построений. Действительно, мысль о вредоносной роли городов и романтизация крестьян как носителей якобы «исконного народного духа» были важнейшими столпами нацистской идеологии.

[25] Любопытно, что еще в конце 19 века подобные взгляды отстаивал основатель французского радикального национализма Шарль Моррас. При этом тогда он соглашался считать это расизмом (*Buthman* 1939: 219-234).

ционализму интерпретировать их в свою пользу. Российская популярная, общеобразовательная и даже научная литература заполнилась столь же малосодержательными, как и привлекательными терминами «суперэтнос», «цивилизация», «пассионарность», «фазы этногенеза», позволявшими любому автору трактовать их вкривь и вкось, заполняя информационное пространство все новыми псевдонаучными аргументами.

Любопытно, что сегодня подход Гумилева пытаются развивать некоторые ученые, зачарованные «расово-этническими качествами общности» (*Бутенко, Колесниченко* 1996: 96-97) или «инвариантами биосоциальной организации», якобы и лежащими в основе «цивилизации» (*Дружинин* 1996; *Найденыш* 1998). Встретив симпатии чиновников, такие представления входят в государственные программы. Например, в 1993 г. один из идеологов татарского национализма, историк Р. Хаким, ставший позднее советником президента Татарстана, писал о «биологической природе этносов». Вслед за Гумилевым, он утверждал, что «этнос несет в себе биологическую энергию, и подчиняется иным законам, нежели социальные процессы» (*Хаким* 1993: 19). В свою очередь в 1994 г. на кафедре социологии Башкирского государственного университета был разработан проект концепции государственной программы «Возрождение и развитие тюркских народов России», поддержанный Министерством по делам национальностей России. В этом проекте имелся целый раздел, посвященный «биогенетическим основам этноса» (О его критике см. *Ткаченко* 1996).

Между тем, прорвавшиеся в масс-медиа и даже в школьные учебники такие концепции далеко не безобидны. Ведь они учат тому, что есть не только «пассионарии», но и «субпассионарии», что этносы не только расцветают, но и приходят в упадок, превращаясь в «реликтовые (персистентные) этносы», и что, кроме «цивилизаций непрерывного развития», есть и «цивилизации непрогрессивной формы существования» (об этом см. *Шнирельман* 2002б). Пуще того, из представления об этносах как закрытых целостностях с их особыми мировоззрением и стереотипами поведения вытекает идея об их культурной несовместимости, а учение о разных «фазах этногенеза» неизбежно приводит к мысли о реальном неравенстве, фатальной неустойчивости полиэтничных государств и даже «конфликте» цивилизаций.

Сегодня идея «культурной несовместимости» стала главным лозунгом нового (культурного) расизма, делающего особый акцент на якобы необычайно устойчивых культурных ценностях, будто бы неизбежно обрекающих «аборигенов» на конфликт с «инородцами» или «чужестранцами»[26]. Именно этот подход с конца 1970-х гг. лежит в основе ксенофобских концепций, развиваемых французскими Новыми правыми (*Шнирельман* 2005б), а в последние годы ряды его сторонников множатся и в России.

Эссенциализация этнических групп и этнических отношений, поддерживаемая немалым числом российских ученых, уже получила широкую

[26] Подробно о культурном расизме см. *Шнирельман* 2005а.

публичность, будучи подхваченной системой школьного образования, многими журналистами и писателями. Этому спешат отдать дань и другие «властители дум». Например, председатель исполкома Фронта национального спасения И. Константинов доказывал, что протестантская этика несовместима с русским характером и что «особенности национального характера, складывавшиеся на протяжении столетий, - это константа, которую не перечеркнут никакие реформы, не изменит никакое промывание мозгов. Можно ввести в сознание человека чуждые ему ценности, но, придя в столкновение с глубинными психологическими установками, они потерпят фиаско, иначе нация исчезнет» (*Константинов* 1994). Этому вторят и другие последователи Гумилева, утверждающие, что «этнокультурные доминанты различных суперэтносов несовместимы» и, следовательно, например, «российский и романо-германский суперэтносы необъединяемы», не говоря уже о христианском и мусульманском «суперэтносах» (*Шишкин* 1994). Идея о несовместимости этносов обсуждается даже на научных конференциях (*Чистобаев* 2002: 19)[27] и разделяется некоторыми известными учеными (см., напр., *Панарин* 2001). Если в 1994 г. о несовместимости протестантской этики с русским характером писала лишь маргинальная пресса, то десять лет спустя об этом возвестила респектабельная «Литературная газета», где сама идея выработки этических норм, соответствующих модернизации, отвергалась во имя «духовного наследия предков» (*Федоров* 2004).

В 1990-х гг. расмотренные выше идеи Гумилева, грешащие культурным расизмом, нашли своих благодарных последователей среди политиков. Вначале осенью 1992 г. тогдашний президент Северной Осетии заявил о несовместимости осетин с ингушами. Затем, в конце 1990-х гг. в Ростовской области был проведен митинг, участники которого говорили о невозможности совместного проживания с чеченцами (*Хоперская* 2000: 14), балкарцы тогда же стали говорить о невозможности совместного обитания с кабардинцами и черкесами (*Червонная* 1999: 93-96), а черкесы и абазины заявили о невозможности совместного проживания с карачаевцами (*Фатуллаев* 2001)[28]. В свою очередь созданная воображением Чингиза Айтматова фигура манкурта, получившая необычайную популярность в позднесоветском и постсоветском фольклоре, находит полную аналогию с гумилевской «химерой», или «метисами», утратившими навыки своих предков с обеих сторон (*Гумилев* 1989а: 139-142).

Некоторые интеллектуалы с благодарностью подхватывают псевдонаучные идеи Гумилева, воспринимая их как серьезное научное достижение и пытаясь внести свой вклад в их развитие. Например, марийский историк утверждает, что «развитие народов подчиняется законам биологического, естественно-при-

[27] Любопытно, какими примерами автор иллюстрирует свою мысль – «Израиль и Палестина, Россия и Чечня, Узбекистан и Киргизия». Ему не приходит в голову обратиться к тем историческим периодам, когда между народами названных им регионов не было конфликтов. А мысль о том, что речь идет о политических или экономических спорах, не имеющих отношения к стереотипам поведения, ему, похоже, чужда.

[28] Об этом в более широком плане см. *Шнирельман* 2006.

родного цикла». Но, так как из теории этногенеза Гумилева следует, что народы развиваются несинхронно и находятся на разных фазах этногенеза, то это якобы и определяет их «некомплиментарность» по отношению друг к другу (*Шалаев* 1995). Опираясь на те же аргументы, татарский автор, также считающий этнос «биологической популяцией», идет еще дальше. Он представляет массовый террор внутренним фактором саморегулирования этнической системой плотности своих популяций. Для него это – «хирургическая операция по удалению загнивающих клеток организма этноса». Поэтому он настаивает на том, что «в современных условиях оптимизировать внутреннюю структуру суперэтносов представляется возможным только посредством функционирования организованного и контролируемого государством массового террора». Политику геноцида он называет инструментом «оптимизации внутренней структуры этноса», ссылаясь при этом на практику германских нацистов (*Сайфуллин* 2002: 143, 235).

И все это – не просто слова. Рассмотренная здесь идеология стоит за действиями скинхедов, на счету которых, начиная с 2000 г., числятся десятки убитых и искалеченных людей, единственным проступком которых была пресловутая «культурная несовместимость». Скандальный марш праворадикальных «патриотов» в Москве 4 ноября 2005 г. фактически проходил под лозунгами «культурной несовместимости», ибо именно эту идеологию исповедуют его организаторы из «Евразийского союза молодежи» и «Движения против нелегальной иммиграции». Застигнутым этим маршем врасплох иным политтехнологам, экспертам и простым обывателям настало время задуматься, чему учат в школе их детей, какие идеи им навязывают под видом «цивилизационного подхода» и «цивилизационной идентичности», напрямую связанными с идеями Гумилева (об этом см. *Шнирельман* 2002в).

Когда в середине 1990-х гг. некоторые критики усмотрели в Гумилеве культуролога, обслуживающего интересы формирующегося фашизма (*Раскин* 1996; *Даниэль, Митрохин* 1996)[29], это многим показалось преувеличением и не произвело никакого впечатления на читающую публику. Между тем, с 1990-х гг. идеи Гумилева получили необычайную популярность у российских радикалов, с благодарностью использующих их для выковывания образа врага, в том числе, такого экзотического как «хазарского» (*Shnirelman* 2002; *Шнирельман* 2005в, 2005г)[30].

Здесь уместно сопоставить концепцию Гумилева с «монистическим подходом» немецкого зоолога Э. Геккеля, одного из самых ярких пропагандистов социо-дарвинизма во второй половине XIX – начале XX в. (*Gasman* 2004). Хотя

[29] Дж. Биллингтон усматривает в евразийстве Гумилева «иную форму авторитаризма, убившего его отца и преследовавшего его мать» (*Billington* 2004: 75).

[30] В 2004 г. о «хазарской химере» вспомнила газета «Память», объявившая конкурс на памятник князю Святославу с целью его возведения к 1040-летней годовщине победы над Хазарским каганатом (Память, 2004, № 9 (156)). Известный скульптор В. М. Клыков намеревался поставить этот наделенный явным антисемитским подтекстом памятник в Белгороде (*Григоренко, Алексеева, Козенко* 2005). Правда, это не встретило поддержки у властей Белгородской области (http://radiokurs.ru/content/view/6765/).

Гумилев писал об этногенезе, а Геккеля больше увлекала идея всеобщей эволюции, их сближало стремление к естественно-научному объяснению истории человечества и сознательное пренебрежение гуманитарным знанием. Очарованный идеями Дарвина и убежденный в том, что все в окружающем мире определяется биологией, Геккель видел в человеческом обществе форму биологической материи, подверженной тем же законам, что и живая природа. Никаких специфических исторических или социальных закономерностей для него не существовало. Он верил в то, что в человеческом обществе, как и в природном мире, господствует борьба за существование и выживает сильнейший. В этой борьбе, по его мнению, участвовали, прежде всего, расы и нации, а их способность к самосохранению определялась во многом чистотой крови. Поэтому он резко выступал против межэтнических браков и «расового смешения» и был ярым сторонником евгеники, или сознательной селекции, якобы опиравшейся на закон эволюционного отбора «лучшего человеческого материала». Отсюда вытекало, что «слабых» и «худших» следовало уничтожать, причем это относилось не только к отдельным индивидам, но и к целым «расам». Геккель учил, что «расы» и «нации» не были виновны в войнах и кровавых столкновениях, - просто таков был неумолимый закон эволюции. Заявляя, что с открытием идеи эволюции люди наконец-то познали «объективные законы» жизни на Земле, Геккель призывал воплощать «научные открытия» в политической и социальной практике. Самому ему дожить до этого не довелось, но идеи евгеники и геноцида небезуспешно внедряли в жизнь германские нацисты, убежденные в том, что их кровавая деятельность оправдывалась достижениями передовой научной мысли. Подобно Геккелю, Гумилев тоже настаивал на том, что открыл «естественно-научные законы», и под конец жизни мечтал о том, чтобы их начали внедрять в жизнь российские чиновники (*Гумилев, Ермолаев* 1992). Между тем, печальный опыт применения «монистических идей» германскими нацистами заставляет опасаться энтузиастов политического использования такого рода «естественно-научных знаний».

Все это бросает вызов этнологам и ставит перед ними острейшие вопросы, уйти от которых уже невозможно. Имеются ли точки пересечения между новой российской этнологией и «этнологией» Гумилева? Каковы не только научные, но и социальные последствия примордиалистского (эссенциалистского) подхода? Иными словами, какой социальный отзвук имеют наши этнологические концепции?[31]

В особенности, какой отклик они находят в школе? Кроме того, имеется ли у примордиализма внутренняя логика, неизбежно приводящая к тем выводам, к которым пришел Гумилев, или их можно избежать? Если примордиалистскому подходу имманентно присущи те изъяны, о которых говорилось выше, и если,

[31] По словам Ли Бейкера, «эссенциализм – это идеологический клей, позволяющий людям заниматься колониализмом, расизмом, сексизмом и т.д.» “essentialism is the ideological glue that enables people to engage in colonialism, racism, sexism, etc.” (*Baker* 2004: 18).

стремясь их избежать, мы берем на вооружение конструктивистский подход, то как, с этой точки зрения, следует трактовать культуру и культурные ценности? Каким оказывается в нашу бурную эпоху соотношение между культурной устойчивостью и культурной динамикой? Если этническая идентичность основывается на культуре, то, что именно понимается под культурой в эпоху глобализации и быстрых культурных изменений – реальная культура или образ культуры? Что такое культурные ценности, насколько они устойчивы, и в какой степени они влияют на индивидуальное поведение? Действуют ли они на человека «принудительно» или служат лишь неким идеалом, на который люди ориентируются, но которому вовсе не всегда и не везде слепо следуют? Если справедливо последнее, то что следует иметь в виду под «стереотипом поведения»? Не является ли он на самом деле «стереотипом восприятия» Другого?

Действительно, культуры не только различны и в определенной степени устойчивы; они также адаптивны, изменчивы и функциональны. Мало того, если в свое время Ф. Боас произвел ньютоновский переворот в антропологии, показав, что независимо от расовой принадлежности отдельные человеческие коллективы создают свою культуру, приспосабливаясь к окружающей среде, то около двух десятилетий назад Джеймс Клиффорд совершил незамеченную нашей наукой эйнштейновскую революцию, продемонстрировав, что люди вовсе не обречены быть пожизненно связаны с одной и только одной культурой и что сегодня культура нередко служит им, прежде всего, важным символическим ресурсом (*Clifford* 1988). Глобализация размывает прежние культурные барьеры, ведет к гибридизации и креолизации культур, предоставляет человеку невероятную свободу выбора. Вместе с тем, ничто не мешает человеку воспринимать культуру в своем сознании как по-прежнему нечто компактное, как гомогенное целое со строгими границами («самобытная культура») (*Rapport, Dawson* 1998: 24-26).

Так как этническая идентичность есть плод самосознания, то и подстилающая ее «культура» есть ничто иное, как образ культуры, в той или иной степени отклоняющийся от окружающих нас культурных реалий. Если это так, т. е. если образ культуры не является прямой калькой с живой реальности, а конструируется, то мы вправе использовать конструктивистский подход и для культуры. Но в таком случае культурологические исследования резко сдвигаются в сферу символической антропологии. Действительно, окружающая нас действительность постмодерна убеждает в колоссальной силе культурных символов, причем со временем эта сила лишь нарастает, проявляя себя, в частности, в культурных войнах, оперирующих понятием «культурной несовместимости» (*Hunter* 1991; *Schlesinger* 1998). Между тем, культурный символ отнюдь не является безусловным императивом, и специалисты показывают, что, благодаря свойственной людям способности к интерпретации и реинтерпретации, многие проблемы, возникающие при культурном взаимодействии, оказываются разрешимыми. Например, проведенное недавно изучение взаимоотношений между

различными религиозными группами в США показало, что, несмотря на наличие строгих догматов и следование определенным ценностям, такое взаимодействие отнюдь не обречено на конфронтацию (*McGraw, Formicola* 2005).

Поэтому нам следует проводить четкие различия между «стереотипом поведения», о котором писал Гумилев, и реальным поведением с его различными мотивациями и вариативностью. Столь же полезно различать «ценности», о которых много пишет консервативная пресса и к которым апеллируют некоторые политики, и реальные ценности, которыми руководствуются люди в своем поведении. Например, судя по последним исследованиям, афроамериканцы, достигшие статуса среднего класса, меняют не только образ жизни, но и систему ценностей (*Mahon* 2004).

Иными словами, урок «народной этнологии» по Гумилеву заставляет нас с большей ответственностью подходить к создаваемым нами концепциям и обращать особое внимание на то, как такие концепции воспринимаются широкой общественностью, используются деятелями сферы образования, интерпретируются журналистами и мобилизуются политиками для деятельности, лежащей далеко за пределами науки.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Алексеев Н. Н.* 1931. Теория государства. Париж.

2. *Баксан Д. (Бакаев Х. З.)*. 1998. След Сатаны на тайных тропах истории. Грозный

3. *Блаватская Е. П.* 1991-1992. Тайная доктрина. Т. 2. Антропогенезис. Кн. 3-4. М.

4. *Бородай Ю. М*. 1981. Этнические контакты и окружающая среда // Природа. № 9. С. 82-85.

5. *Бромлей Ю. В*. 1988. Человек в этнической (национальной) системе // Вопросы философии. № 7. С. 16-28.

6. *Бутенко А. П., Колесниченко Ю. В*. 1996. Менталитет россиян и евразийство: их сущность и общественно-политический смысл // Социс. № 5.

7. *Григоренко О., Алексеева О., Козенко А*. 2005. У неразумных хазар изъяли звезду // Коммерсант, 23 ноября.

8. *Гумилев Л. Н.* 1989а. Этногенез и биосфера Земли. Л.

9. *Гумилев Л. Н.* 1989б. Древняя Русь и Великая Степь. М.

10. *Гумилев Л. Н.* 1991. «Меня называют евразийцем...» // Наш современник. № 1. С. 132-140.

11. *Гумилев Л.Н., Ермолаев В.Ю.* 1992. Горе от иллюзий // Alma Mater. Вестник Высшей школы. № 7-9. С. 6-14.

12. *Даниэль А., Митрохин Н.* 1996. Диссидентские корни «новых крайне правых» в России // Нужен ли Гитлер России? / В. И. Илюшенко (сост.). М., С. 20-29.

13. *Дружинин А. Г.* 1996. Русский регионализм – явление в контексте геоэтнокультурогенеза // Научная мысль Кавказа. № 1. С. 3-10.

14. *Зомбарт В.* 1994. Буржуа: этюды по истории духовного развития современного экономического человека. М.

15. *Константинов И.* 1994. Контуры новой России // Завтра. № 17. С. 5.

16. *Крюков М. В.* 1992. Обсуждение статьи З. П. Соколовой «Эндогамия и этнос» // Этнографическое обозрение. № 3. С. 78-85.

17. *Найденыш В. М.* 1998. Цивилизация как проблема философской антропологии // Человек. № 3. С. 40-49.

18. *Панарин А. С.* 2001. Православная цивилизация в глобальном мире // Москва. № 3. С. 128-140.

19. ПМА – Полевые материалы экспедиции автора на Камчатку, август 1992.

20. *Раскин Д.* 1996. Об одной исторической теории, унаследованной русскими фашистами // Нужен ли Гитлер России? / В. И. Илюшенко (сост.). М., С. 157-158.

21. *Савицкий П. Н.* 1927. Россия особый географический мир. Прага.

22. *Сайфуллин Р. Г.* 2002. Теория этногенеза и всемирный исторический прогресс. Казань.

23. *Ткаченко А. А.* 1996. Тюркские народы: возрождение или развитие // Этнографическое обозрение. № 4. С. 65-75.

24. *Трубецкой Н. С.* 1935. О расизме // Евразийские тетради. Прага. № 5. С. 43-54.

25. *Фатуллаев М.* 2001. Черкесы подают на развод // Независимая газета, 25 декабря. С. 7, 9.

26. *Федоров Г.* 2004. Ревизоры национальных ценностей // Литературная газета, 21-27 июля. С. 3.

27. *Хаким Р. С.* 1993. Сумерки империи. Казань.

28. *Хоперская Л. Л.* 2000. Факторы социально-политической стабильности и стратегии безопасности на Северном Кавказе. Ростов-на-Дону.

29. *Червонная С. М.* 1999. Карачаево-балкарский мир Северного Кавказа: современная этно-политическая ситуация // Ас-Алан. № 1 (2). С. 7-144.

30. *Чистобаев А. И.* 2002. Научное наследие Л. Н. Гумилева // Учение Л. Н. Гумилева и современность / Отв. ред. Л. А. Вербицкая. СПб.

31. *Шалаев В. П.* 1995. Теория этногенеза на рубеже веков и проблемы России // Узловые проблемы современного финно-угроведения / Отв. ред. Г. А. Архипов. Йошкар-Ола, С. 270-273.

32. *Шишкин И.* 1994. «Общеевропейский дом»: вот Бог, а вот порог // Завтра. № 45. С. 3.

33. *Шнирельман В. А.* 2002а. Формирование этничности: тлингиты Юго-Восточной Аляски на исходе XX века // История и семиотика индейских культур Америки / Отв. ред. В. А. Тишков, А. А. Бородатова. М., С. 478-503.

34. *Шнирельман В. А.* 2002б. О новом и старом расизме в современной России (некоторые заметки) // Вестник Института Кеннана в России. Вып. 1. С. 76-83.

35. *Шнирельман В. А.* 2002в. Цивилизационный подход, учебники истории и «новый расизм» // Расизм в языке социальных наук / Отв. ред. В. Воронков, О. Карпенко, А. Осипов. СПб., С. 131-145.

36. *Шнирельман В. А.* 2005а. Расизм: вчера и сегодня // Pro et Contra. Том 9. № 2. С. 41-65.

37. *Шнирельман В. А.* 2005б. Этничность, цивилизационный подход, «право на самобытность» и «новый расизм» // Социальное согласие против правого экстремизма / Отв. ред. Л. Я. Дадиани, Г. М. Денисовский. Вып. 3-4. М.: Институт социологии РАН, С. 216-244.

38. *Шнирельман В. А.* 2005в. «Отмстить неразумным хазарам». Хазарский миф и его создатели // Образ врага / Отв. ред. Л. Гудков. М., С. 248-275.

39. *Шнирельман В. А.* 2005г. «Свирепые хазары» и российские писатели: история взаимоотношений (заметки о «народном хазароведении») // Хазары / Отв. ред. В. Я. Петрухин, В. Москович, А. Федорчук, А. Кулик, Д. Шапира. Иерусалим-Москва, С. 287-309.

40. *Шнирельман В. А.* 2006. Быть аланами: интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в 20 веке. М.

41. *Шнирельман В. А., Панарин С. А.* 2000. Лев Николаевич Гумилев: основатель этнологии? // Вестник Евразии. № 3. С. 5-37.

42. *Baker L. D.* 2004. Introduction // Life in America. Identity and everyday experience / Ed. L. D. Baker. Malden, MA: Blackwell, Pp. 1-21

43. *Bein A.* 1965. “Der Jüdische Parasit”. Bemerkungen zur Semantik der Judenfrage // Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte. 13 Jahrg., Hf. 2. S.121-149.

44. *Billington J. H.* 2004. Russia in search of itself. Washington, D. C.

45. *Blackburn G. W.* 1985. Education in the Third Reich: a study of race and history of Nazi textbooks. Albany.

46. *Burleigh M., Wippermann W.* 1991. The racial state: Germany, 1933-1945. Cambridge.

47. *Buthman W. C.* 1939. The rise of integral nationalism in France. New York: Columbia Univ Press.

48. *Carsten F. L.* 1967. The rise of fascism. Berkeley, Los Angeles.

49. *Clifford J.* 1988. The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature, and art. Cambridge, Mass.

50. *Fischer C.* 2002. The rise of the Nazis. Manchester, New York.

51. *Gasman D.* 2004. The scientific origins of National Socialism. New Brunswick and London.

52. *Haeckel E.* 1876. The history of creation, or the development of the Earth and its inhabitants by the action of natural causes. New York: D. Appleton, vol. 2.

53. *Hitler A.* 1943. Mein Kampf. New York.

54. *Hunter J. D.* 1991. Culture wars: the struggle to define America. New York.

55. *Mahon M.* 2004. Black like this: race, generation, and rock in the post-Civil rights era // Life in America. Identity and everyday experience / Ed. L. D. Baker. Malden, MA, Pp. 303-326.

56. *McGraw B. A., Formicola J. R.* 2005. Taking religious pluralism seriously: spiritual politics on America's sacred ground / Eds. B. A. McGraw, J. R. Formicola. Waco, Texas.

57. *Mosse G. L.* 1966. Nazi culture. Intellectual, cultural and social life in the Third Reich. Madison.

58. *Rapport N., Dawson A.* 1998. Home and movement: a polemic // Migrants of identity. Perceptions of home in a world of movement / Eds. N. Rapport, A. Dawson. Oxford, Pp. 19-38.

59. *Rosenberg A.* 1970. Race and race history. New-York.

60. *Schlesinger A. M.* 1998. The disuniting of America. Reflections on a multicultural society. New York.

61. *Shnirelman V. A.* 2002. The Myth of the Khazars and Intellectual Anti-semitism in Russia, 1970s-1990s. Jerusalem.

62. *Smith B. F.* 1971. Heinrich Himmler: a Nazi in the making, 1900-1926. Stanford.

63. *Thomson M.* 1999. "Savage civilization". Race, culture and mind in Britain, 1898-1939 // Race, science and medicine, 1700-1960 / Eds. E. Waltraud, B. Harris. London-N.Y., Pp. 235-258.

КОНКУРЕНЦИЯ НАУЧНЫХ ШКОЛ ИЛИ ГОСПОДСТВО МОНОПОЛИЗМА В СФЕРЕ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ?

В.В. Вольчик
Южный федеральный университет

Развитие современной экономической науки происходит в форме конкуренции «мейнстрима» и множества неортодоксальных научных школ. В статье рассматривается участие в этой конкуренции теории «экономического империализма», формализма, а также эволюции поведенческих моделей, доказывается необходимость активной диффузии неортодоксальных школ и мейнстрима.

I

Конкуренция научных школ является важным фактором интеллектуального прогресса общества. Именно благодаря конкуренции создается новое знание. Не случайно нобелевский лауреат Фридрих Хайек определил конкуренцию как «процедуру открытия» [13].

Результаты конкуренции значимы именно потому, что другим путем их невозможно получить. Если бы результаты конкуренции были предсказуемыми, то она представляла бы собой напрасную трату ресурсов, и могла быть заменена рационированием. Однако в экономической науке взаимодействие альтернативных исследовательских программ ещё очень далеко от конкурентного идеала. На практике «рынок» экономических теорий представляет собой сильно монополизированную структуру с ощутимым доминированием неоклассики. Несовершенная конкуренция между научными школами существенно вредит прогрессу экономического знания и пониманию реальных хозяйственных процессов.

Каждая наука формирует свои интеллектуальные традиции. Такие традиции неизбежно вступают в конкуренцию. Тем не менее, неотъемлемой частью научной жизни является непрерывное исследование пределов таких традиций и поощрение их активного взаимообмена [3, с. 61].

Современная наука это во многом – порождение институтов европейской цивилизации (в первую очередь – университетов). Институты европейской

цивилизации сделали возможными регулярные занятия науками, формирование университетов, сообществ ученых и, наконец, те успехи в технологиях, которые преображают наш мир. Но, возможно, эволюция институтов, благоприятствующих развитию науки, обратима и мир может столкнуться с процессами деволюции институтов и новой эрой мракобесия. Отсутствие конкуренции в границах экономической науки не способствует созданию институтов, позволяющих распространять прогрессивные научные идеи, в частности, показывающие ценность и продуктивность конкуренции среди интеллектуалов.

Экономическая наука – это часть культуры. Возможно, культурное значение экономической теории превышает научное. Тем не менее, экономисты кичатся научностью и предсказательной силой своих теорий. Более того, экономисты активно навязывают свои методы (в большинстве случаев формальные) представителям других общественных наук. Существует точка зрения, что любое исследование, применяющее формальные методы в общественных науках, есть экономика [4].

Экономисты часто помешаны на практическом значении своих исследований. Очевидным считается тезис о том, что университетская экономическая наука должна учитывать спрос со стороны работодателей. Но почему она не должна его формировать? На деле излишняя ориентация на практическое использование экономических теорий и разработках различных прогнозов развития отвлекают от концентрации на объяснении происходящих в хозяйственных системах процессов, а также не способствуют пониманию экономических закономерностей «простыми обывателями».

Экономисты всегда будут преувеличивать значимость своих прогнозов развития экономических процессов. Прежде всего, это связано с занятостью самих ученых, занимающихся исследованиями хозяйственных процессов. В свое время нобелевский лауреат Р. Коуз сделал саркастическое замечание в адрес государственных экономистов: «Желание быть полезным своим ближним – мотив, конечно же, благородный, но невозможно влиять на политику, если ты не даешь ответов. Так появились государственные экономисты, т. е. люди, которые дают ответ, даже когда ответа не существует» [7, с. 62]. А влиять на политику экономисты обязаны хотя бы для того чтобы отрабатывать деньги, полученные по правительственным программам, договорам и грантам. Это конечно не означает, что экономист не должен давать прогнозов, просто необходимо понимать грань между ограниченностью предсказательной силы экономических теорий и необходимостью обоснования тех или иных мер экономической политики государства.

Не менее актуален вопрос: какова природа и назначение истин, открываемых экономистами? По-видимому, в экономической теории нет не

только констант[1], но и постоянных экономических истин. Даже если открытия экономистов восхищают современников, это не значит, что они не будут заклеймены в будущем как «вульгарные», «литературные», «формальные», «метафизические», «индуктивные» и т.д. Экономисты, увлеченные исследованиями актуальных современных данных, поисками грантов и разработками программ развития редко вспоминают об истории и исторических уроках эволюции собственно экономической науки.

II

Вместо конкуренции идей в общественных науках экономисты продвигают сомнительное благо – экономический империализм, который является не только попыткой экономистов навязать свои (чаще оптимизационные) методы исследования проблем жизни общества, но, может быть, в ещё большей степени - попыткой приблизить экономическую теорию и другие науки к идеалу научности.

Но что, кроме идеала научности, привносят экономисты в смежные общественные науки? Да, безусловно, формализация исследований и использование метанаучного языка математики облегчает межпредметную и междисциплинарную коммуникацию. Однако большинство формализованных моделей и теорем, используемых современными экономистами, мало или совсем не имеют отношения к действительности.

Любое исследование в социальных науках можно обвинить с позиций экономического империализма в методологическом несовершенстве и низком качестве данных. Например, относительно исследований социального капитала отмечается, что «количественные исследования данной проблематики все еще страдают от проблем связанных с несовершенством методологии и качеством данных» [5, с. 138]. Это утверждение прекрасно тем, что его можно применить ко всем сферам, затронутым экономическим империализмом.

На практике излишняя формализация современной экономической науки часто не только не способствует междисциплинарной коммуникации, но и препятствует интеграции экономических концепций в другие общественные науки. Экономический империализм является слабым оправданием «излишней» формализации. Именно «благодаря» экономическому империализму экономисты de facto не расширили, а сузили спектр своих предметных областей, которые теперь больше исследуются политологами, социологами и социальными антропологами.

[1] Например, классик австрийской школы Л. Фон Мизес считал, что экономическая теория не является количественной наукой, так как в ней отсутствуют константы (в отличие от физики и химии, где константы играют фундаментальную роль). Количественные исследования в экономике Мизес относил к области ведения экономической истории [9, с. 54-56].

Экономический империализм не должен порождать иллюзии реальной экспансии экономистов. Это, скорее, экспансия методов, а не предметных областей. Прекрасным примером служит полувековая история развития «Экономики и права». Данный предмет прекрасно понимается экономистами, несмотря на то, что они имеют туманное представление о правоведении; однако нужно поискать юристов, которые поймут и примут важность и обоснованность выводов «Экономики и права». Такая асимметрия возникает вследствие веры в совершенство и непогрешимость экономической методологии в ее мейнстримовском варианте.

Экономический империализм также приводит к тому, что позитивистская методология экспортируется в другие социальные науки. В этом по-своему проявляется эффект монополизации прав на «подлинную научность». Боулэндом отмечается, что заметной особенностью всех образчиков «позитивного» экономического анализа является их единый формат. После вводной части типичной работы в русле позитивной экономической теории следует раздел, названный «Модель» или как-нибудь в этом роде. Затем следует раздел, озаглавленный, например, «Эмпирические результаты». И все это подытоживают «Выводы». Напрашивается вопрос: почему фактически все позитивистские статьи так явно следуют единому формату? Не является ли единообразие единственным достижением экономического позитивизма? [1, с. 118].

Экономисты блестяще освоили маркетинговые стратегии (которые они называют экономическим империализмом), позволяющие продвигать, хотя довольно прочный, но далеко не новый, товар – «гипотетико-дедуктивный метод» под видом последней новинки для потребителей – представителей общественных наук. Как правильно отмечает В.Л. Тамбовцев: «В действительности гипотетико-дедуктивный метод, использовался в целом ряде наук об обществе (прежде всего, в социологии) задолго до возникновения феномена экономического империализма» [12, с. 135].

Сторонники экономического империализма предлагают всем представителям общественных наук использовать принятый в естественных науках позитивистский подход. И в этом бы не было ничего плохого, если бы применение позитивистского подхода в общественных науках могло бы быть универсальным методологическим принципом. Однако различия между естественными и общественными науками существуют и, видимо, не могут быть устранены даже исследователями, движимыми благими намерениями экономического империализма. Подходы радикальных позитивистов и экономических империалистов логически безупречны и самодостаточны, что практически исключает возможность сколь бы то ни было серьезной критики и приближает их подход к своеобразной вере в незыблемые методологические принципы.

Современная экономическая теория отличается эклектичностью. Однако в большинстве исследований, которые можно отнести к мейнстриму[2], действуют жесткие, формализованные канонические правила позитивистского толка. Из смежных областей социального знания, куда все больше вторгаются экономисты, также заимствуются альтернативные методы и исследовательские подходы. Но такая методологическая диффузия наиболее характерна не для мейнстрима, а для неортодоксальных течений в современной экономической теории.

Недостатки, связанные с методологической эклектикой экономической науки, могут быть минимизированы с помощью использования математики. Этим достигается определенная унификация и доступность экономических теорий для представителей других наук. Однако последовательное усиление абстрактности и сопровождающей её формализации экономической науки приводит к тому, что Р. Коуз назвал «экономикой классной доски»: «Рассматриваемая политика относится к разряду тех, которые осуществимы на классной доске. Вся необходимая информация предполагается доступной, а учитель играет за всех участников сразу. Он определяет цены, устанавливает налоги и распределяет субсидии (на грифельной доске) для повышения общего благосостояния. Но в реальной экономической системе нет никакого учителя. Нет никого, кому были бы доверены задачи, решаемые на классной доске» [6].

Понятно, что любому преподавателю проще иметь дело в аудитории с формализованными моделями, которые позволяют не только лаконично и строго освещать те или иные вопросы экономической теории, но и использовать решение четких и стандартных задач для контроля знаний. Всем такая ситуация выгодна, и мы попадаем в очередное равновесие по Нэшу, где ни у кого нет стимулов что-то менять по сути. Протестующие голоса аутсайдеров из неортодоксальных школ слабы и их даже не пытаются слышать. Следствием такого положения дел становится добровольная сдача предметных областей экономистами представителям других общественных наук.

Формализм в экономической теории является необходимым и важным элементом для теоретизирования и проверки гипотез. Однако он не должен быть необходимым условием научности и релевантности экономических исследований. Теоретическая строгость и математический аппарат и логика никогда не помешают квалифицированному экономисту в его исследованиях, но он также должен задумываться о потребителях его научной продукции. Иными словами, экономисты не должны пренебрегать доступностью и пропагандой своих научных идей [19, p. 1829-1836], что очень важно для разработки и проведения в жизнь мер экономической политики основанной не только на рентоориентированном поведении.

[2] В ряде работ проводится различия между «мейнстримом» и «неоклассикой» (См., например, [12, с. 129-136]). И хотя данные различия действительно существуют (но требуют отдельного и объемного обсуждения) в настоящей статье термины «мейнстрим» и «неоклассика» используются как синонимы.

III

Очередным успешно ассимилированным мейнстримом сектором альтернативных исследовательских подходов является неоинституциональная экономическая теория. Существующая и грядущая ее большая формализация неизбежна. Не хотелось бы делать по данному случаю каких-нибудь нормативных суждений. Здесь можно только констатировать факт.

Однако современный институционализм гораздо разнообразней и включает предметные области, которые были оставлены неоклассиками ради завоеваний экономического империализма. Экспансия экономического империализма представляет не что иное, как миф. Реальной экспансии подвергаются только методологии тех областей знания, куда вторгаются экономисты мейнстрима. В соответствии с изменившейся методологией модели других общественных наук становятся похожими на экономические и, тем самым, как считают многие, приближаются к идеалам научности. С одной стороны, такая экспансия не столько способствует междисциплинарной коммуникации, сколько представляет собой попытку унификации общественных наук по лекалам современной неоклассической экономической теории. С другой стороны, мы не можем ни игнорировать процессы унификации, ни отрицать их важность. Проблема заключается в том, чтобы этот процесс унификации общественных наук не сужал предметные области для лучшего использования единственно верных и истинно научных методов и шаблонов исследований. Поэтому одним из следствий экономического империализма может стать формирование «политологии классной доски», «социологии классной доски» и т.д. Грань между разумной интеграцией общественных наук и естественно научных методов исследований является трудноразличимой, однако необходимо постоянно привлекать внимание экономистов к этой проблеме. Молчаливое согласие приводит в тупики научных трюизмов и тавтологий, облеченных в наукообразные одежды.

Институциональная экономическая теория является попыткой преодолеть ограниченность - как предметной области, так и исследовательских подходов к анализу разнообразных явлений в жизни общества. Поэтому предмет институциональной экономики не должен кардинально отличаться от предмета собственно экономической теории, что неоднократно отмечалось классиками неоинституционализма [16]. Здесь необходимо обратить внимание на попытку исследования институтов не только с позиций рационального максимизирующего поведения. При исследовании институтов экономисты должны учитывать качественные характеристики правил, которые конституируют институты. А трактовки качества институтов не должны сводиться только к количественным оценкам динамики трансакционных издержек. Институты могут создавать условия (или, наоборот, не создавать их

вовсе) расширяющие горизонты для хозяйственных взаимодействий и создающие новые варианты для всех видов экономических взаимодействий. Другими словами, институты также являются важными элементами той процедуры открытия нового знания, которую Хайек ассоциировал с конкуренцией [13].

Институциональный подход к анализу экономических явлений акцентирует внимание на том факте, что реализация экономической политики всегда связана с нормативным аспектом – созданием действующих норм (working rules), правил и формальных институтов. Без создания новых институтов и модификации старых невозможно проведение никакой принципиально новой экономической политики. Таким образом, при исследованиях роли государства в экономике, которое, в свою очередь, реализует меры экономической политики невозможно абстрагироваться от институтов.

При исследовании институтов экономистам следует обратить внимание на опыт исследования нормотворчества у юристов. Особенно важно учитывать тенденции развития тех или иных формальных институтов в рамках конкретных правовых систем. Хотя со стороны экономического империализма давно предпринимаются попытки интеграции экономики и права, однако такие попытки носят больше односторонний характер, – экономисты экспортируют свои методы и исследовательские подходы к праву. Пришло время и для экономистов попытаться открыть свои границы для (пусть и не совсем «научных») индуктивных, сравнительных, описательных и других методов, используемых в современной правовой науке.

IV

Важным и, вероятно, самым неоднозначным компонентом современной экономической теории является блок вопросов о поведенческих предпосылках акторов. Обычно со стороны неортодоксальных теорий критике подвергается предпосылка совершенной рациональности в форме максимизации. Это привело к тому, что в современном мейнстриме прочно укоренилась поведенческая предпосылка ограниченной рациональности. Однако существуют различные трактовки ограниченной рациональности в рамках конкурирующих исследовательских подходов. Более того, исходя из ограниченной рациональности хозяйствующих субъектов, в различных теоретических направлениях современной экономической теории делаются иногда взаимоисключающие выводы.

В наше время вряд ли кто будет оспаривать существование ограниченной рациональности и важности применения этой поведенческой предпосылки при проведении конкретных исследований. Но, видимо, на ограниченную

рациональность распространяется один из пороков нестрогих общественных наук: представители разных школ в экономической теории понимают ограниченную рациональность по-разному. Более того, иногда, сами того не понимая, экономисты вторгаются в сферы или, говоря словами Б. Артура, «глубины» [15, с. 54], которые принципиально не поддаются анализу с использованием позитивистских подходов.

Важной при обсуждении проблем экономического империализма представляется дискуссия о природе и основных принципах методологического индивидуализм, который был предложен еще на заре маржинализма К. Менгером[3]. В рамках австрийской школы этот методологический принцип постепенно эволюционировал в «методологический субъективизм». Но и современная неоклассика гордо держит знамя методологического индивидуализма.

Тем не менее, принятие предпосылки методологического индивидуализма не означает, что мы должны использовать только гипотетико-дедуктивные методы. В некоторых случаях, сопряженных с интерактивными и сложными ситуациями, можно руководствоваться индуктивными моделями и индуктивным мышлением [15, с. 54]. В современных неортодоксальных теориях неоднократно предпринимаются попытки модификации методологического индивидуализма, например, за счет принятия предпосылки о нисходящей преобразующей причинной связи [18].

К модели совершенно рационального homo economicus может быть также применено такое свойство коллективного поведения, которое заключается в том, что любая общность ожиданий имеет тенденцию к разрушению [15, с. 57]. Результатом множества взаимодействий экономических агентов является то неявное знание[4] об окружающем мире, которое позволяет принимать экономические решения в зависимости от субъективных предпочтений и индуктивно выработанных паттернов. Аналогия неявного личностного знания прямо применима для описания деятельности ученых – именно неявное знание придает ценность тому, что можно назвать специфической академической или университетской средой, которая необходима для обучения и плодотворной коммуникации между учеными, студентами и другими включенными в процесс познания социальными группами.

Применение дедуктивных моделей, которые долгое время доминировали в экономической теории, имеет довольно существенные ограничения, если мы исследуем сложные системы с обратной связью. В таких случаях предпосылка о максимизирующем рациональном поведении индивидов должна быть модифицирована. Родоначальник современной неоинституциональной экономической теории Б. Артур приводит простой и, вместе с тем,

[3] Однако Менгер не использовал термин «методологический индивидуализм», он использовал термин «атомистический метод» [8].

[4] Концепция формирования неявного знания развивалась Ф. Хайеком. В своих выводах о природе неявного знания Хайек обращался к работам М. Поланьи. См.: [10].

замечательный пример «проблемы посещения бара», который демонстрирует ограниченность дедуктивных моделей и предпосылки рационального поведения индивидов. Заслуживает отдельного внимания вывод, который делает Б. Артур: «Экономистов давно беспокоит предпосылка совершенной, дедуктивной рациональности в таких контекстах принятия решений, которые являются усложненными и потенциально плохо определенными. Область применения людьми совершенной рациональности на удивление скудна… Будучи людьми, мы используем в этих контекстах индуктивное мышление. Мы разрабатываем множество рабочих гипотез, действуем на основании тех из них, которым больше всех доверяем и, если они перестают работать, заменяем эти гипотезы новыми. Такое мышление можно моделировать разнообразными способами. Обычно это приводит к богатому психологическому миру, в котором идеи или ментальные модели одних агентов конкурируют за выживание с идеями или ментальными моделями других агентов» [15, с. 61].

Поведенческие альтернативы совершенной рациональности в форме максимизации не отличаются строгостью, теоретической полнотой и операционностью. Однако некоторые из них, например, альтруизм применительно к поведению, ассоциированному с целями доминирующих групп в эволюционной перспективе [22], ограниченной рациональности в сложных системах, требующих индуктивного мышления при принятии решений [15, p. 406-411], позволяют надеяться, что в ближайшем времени количество и качество альтернативных поведенческих моделей неизбежно будет разрастаться.

V

Развитие современной экономической теории приводит к тому, что многие неортодоксальные идеи de facto включаются в мейнстрим, а также попадают в виде разделов в учебники по базовым теоретическим дисциплинам. Неортодоксальные научные направления, таким образом, играют роль «инкубаторов для идей» [17, p. 310]. Поэтому приверженцы неортодоксальных теорий привносят новое и стимулируют изменение традиционных взглядов и подходов к решению фундаментальных экономических проблем.

Однако взаимодействие с неоклассикой может приводить к изменению по неоклассическим «лекалам» неортодоксальных теорий и идей. Примером этого может служить «зависимость от предшествующей траектории развития» (path dependence). Критика данной концепции со стороны мейнстрима сводится к тому, что зависимость от предшествующей траектории развития исчерпывается частным случаем отрицательных внешних эффектов со всеми вытекающими следствиями для экономической политики [20, p. 205-226; 21, p. 33-41]. Такая трактовка не может быть принята неортодоксальными представителями

неоэволюционной экономической теории, так как она игнорирует проблемы неэргодичности экономических процессов, зависимости их от случайных исторических событий[5], а также ограниченной предсказуемости выбора альтернатив в условиях возрастающей отдачи [14, p. 116-131].

Гордиться своей неортодоксальностью для экономиста все равно, что гордиться отсутствием чувства юмора. Тем более, многие неортодоксальные теории со временем становятся мейнстримом. Проблема заключается в том, чтобы существовала достаточная коммуникация и обмен между мейнстримом и конкурирующими неортодоксальными направлениями в современной экономической теории. Обеспечение такой конкуренции во многом зависит от институциональной структуры современных гуманитарных наук. И здесь мы, к сожалению, наблюдаем и несовершенную конкуренцию, и злоупотребления доминирующим положением, а также блокировку на субоптимальных институтах вследствие зависимости от предшествующей траектории развития [2].

Какие современные неортодоксальные научные направления могут дать наибольшие результаты при обмене идей с неоклассикой или мейнстримом? Не претендуя на исчерпывающий список таких теорий, тем не менее, можно предложить следующие: австрийскую школу, посткейнсианство, традиционный институционализм, ордолиберализм и неоэволюционную экономическую теорию[6]. И хотя данные научные направления содержат взаимоисключающие теории и предпосылки, они являются тем конкурентным окружением мейнстрима в современной экономической теории, которое позволяет монополизированные рынки идей сделать более конкурентными.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Боулэнд Л.А.* Современные взгляды на экономический позитивизм // Панорама экономической мысли XX столетия. Под ред. Д. Гринуэя, М. Блини, И. Стюарта. СПб: «Экономическая школа», 2002.

2. *Вольчик В.В.* Провалы экономической теории и зависимость от предшествующего пути развития // Экономический вестник Ростовского государственного университета. 2003. Т. 1. № 3.

3. *Гидденс Э.* Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. М.: Издательство «Весь Мир», 2004.

4. *Гуриев С.М.* Роль экономики в становлении общественных институтов // Публичные лекции ПОЛИТ.РУ. 2007. (http://www.polit.ru/lectures/2007/03/29/guriev.html).

[5] Согласно Б. Артуру – событий, которые не принимаются в расчет современниками [14, p. 116-131].

[6] Также возможна некоторая конвергенция между неортодоксальными концепциями: см., например, [11].

5. *Гуриев С.* Три источника – три составные части экономического империализма //Общественные науки и современность. 2008. №3.

6. *Коуз Р.* Фирма, рынок и право // Фирма, рынок и право. М.: «Дело», 1993.

7. *Коуз Р.* Экономика организации отрасли: программа исследований // Фирма рынок и право. М.: Дело, 1993.

8. *Менгер К.* Основания политической экономии // Австрийская школа в политической экономии: К. Менгер, Е. Бём-Баверк, Ф. Визер. М., 1992.

9. *Мизес Л.* Человеческая деятельность. М.: Экономика, 2000.

10. *Полани М.* Личностное знание. М., 1982.

11. *Розмаинский И.В.* Посткейнсианство + традиционный институционализм = целостная реалистичная экономическая теория XXI века // Экономический вестник Ростовского государственного университета. 2003. Том 1, №3.

12. *Тамбовцев В.Л.* Перспективы "экономического империализма" // Общественные науки и современность, №5, 2008.

13. *Хайек Ф.А.* Конкуренция как процедура открытия // Мировая экономика и международные отношения. 1989. № 12.

14. *Arthur, W. Brian.* Competing Technologies, Increasing Returns, and Lock-In by Historical Events // The Economic Journal, Vol. 99, No. 394. (Mar., 1989).

15. *Arthur W. Brian.* Inductive Reasoning and Bounded Rationality (in Complexity in Economic Theory) // American Economic Review, Vol. 84, No. 2, Papers and Proceedings of the Hundred and Sixth Annual Meeting of the American Economic Association. (May, 1994). (на русском языке: Артур Б. Индуктивное мышление и ограниченная рациональность // Экономический вестник Ростовского государственного университета. 2003. Т. 1. №3).

16. *Coase R.* The New Institutional Economics // The American Economic Review. May, 1998. V. 88. № 2. Papers and Proceedings of the Hundred and Tenth Annual Meeting of the American Economic Association.

17. *Colander D., Holt R. P.F., Rosser Jr J.B.* Live and dead issues in the methodology of economics // Journal of Post Keynesian Economics / Winter 2007–8, Vol. 30, No. 2.

18. *Hodgson G.M.* The hidden persuaders: institutions and individuals in economic theory. Cambridge Journal of Economics. 2003. V. 27. (на русском языке: Ходжсон Дж. Скрытые механизмы убеждения: институты и индивиды в экономической теории // Экономический вестник Ростовского государственного университета. 2003. Т. 1. № 4.)

19. *Krugman P.* Two Cheers for Formalism // Economic Journal, Vol. 108, No. 451 (Nov., 1998).

20. *Liebowitz S. J., Margolis S E.* Path Dependence, Lock-In, and History // Journal of Law, Economics and Organization, Vol. 11, No. 1. April, 1995.

21. *Liebowitz, S., Margolis S E.* Policy and path dependence: from QWERTY to Windows 95 // Regulation: The Cato Review of Business & Government, 1995, No. 3.

22. *Simon H.A.* Altruism and Economics (in The Economics of Altruism) // American Economic Review. 1993. V. 83. № 2. Papers and Proceedings of the Hundred and Fifth Annual Meeting of the American Economic Association.

ИДЕЯ КУЛЬТУРЫ: ОТ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО К ИММАНЕНТНОМУ

О философии в СССР после Октября?

С.С. Неретина
Институт философии РАН

Тенденциозный «разгон»

Что стоит за словами (позади слов) «философия в СССР»? Совершенно очевидно: желание сказать, что никакой собственно советской философии не было. Понятен пафос тех (мой в том числе), кто понимает под словом «советский» - «тоталитарный», «гулаговский», «расстрельный», «подлый» и прочие подобные характеристики, кто видит в Ленине палача всякой «добротной» философии, читай – немарксистской, но если и марксистской, то на ленинский лад. И в этом правда, притом не сермяжная. Если бы не много возникающих «но».

До 1922 г., то есть до отплытия печально известного «философского парохода», гулял, если использовать старые штампы, «свежий ветер революции», чаемой не только высокопрофессиональными рабочими, но интеллигенцией. Идеологическая хватка была, но объятья еще не были столь широко распахнуты[1] (появление большого числа литературных групп, теософских и философских кружков и обществ тому порукой), хотя попытка навязать одно-единственное правильное мировоззрение у революционной верхушки была изначальной, и эта идеология вырабатывала свои «идеологемы» («вся власть Советам», «заводы рабочим, земля крестьянам», «учение Маркса всесильно, потому что оно верно», затем «народ и партия едины», «верной дорогой идете, товарищи»). Эти настойчивые идеологемы, превращаемые в слоганы, образовывали в Шестидесятые годы комичные жестовые выражения. На борту впереди идущего грузовика могло быть начертано: «обгоним Америку по мясу, маслу и молоку», а на борту следом идущего: «не уверен – не обгоняй». Выражение Ленина «редиска», употребленное в адрес Плеханова, который снаружи-де красный, а внутри белый, было истолковано писательницей В.Токаревой в фильме «Джентльмены удачи» как «нехороший человек» и стало излюбленным эвфемизмом ин-

[1] В 1921 г. был расстрелян поэт Н.С.Гумилев, а в 1925 г. вышел сборник его стихов – сейчас это кажется событием чрезвычайным.

теллигенции 70-х. По сути, перед нами воплощение *реалистической* тенденции, выработанной средневековьем: *общее до вещи*, общее, идея были приняты как *некая законодательная акция* до того, как была создана сама вещь – социализм (коммунизм). Более того, оно (общее) не проходило никакой верифицирующей проверки. Там, где идея оскальзывалась, уничтожали людей, а не изменяли идею. Вера и разум не сотрудничали. Вере был отдан приоритет, но вере выхолощенной, мертвой и нежизнеспособной.

В 70-е годы и позже интеллектуальное состояние выросших в таких условиях людей оценивали как «двоемыслие» (дома одно, а на работе другое). Это и так и не так, ибо *таким* оно могло быть у тех, кто прекрасно осознавал реальное положение дел, но делал ставку на выживание, огромное большинство поступало в соответствии с идеологемами, выключив аппарат понимания, включив только рассудочную деятельность, необходимую для конкретной дисциплины или конкретного исполнения рабочего задания. Я хорошо помню случай, произошедший на поминках одной старой женщины, оглохшей во время войны и тихо и безропотно работавшей гардеробщицей. Человек, предложивший ее помянуть, не выполнял в этот момент партийного задания. Сидя среди горевавших родственников и сам будучи ее племянником, он сказал: «Помянем тетю Маню, верного строителя коммунизма».

Однако, чтобы воспитать саму возможность появления такого сознания, требовалось время, которое, кстати сказать, оказалось не столь уж великим, ибо *государственность*, в свою очередь требовавшая полной причастности (неотстраненности от) власти, издревле воспитывалась в России, которую не могли искоренить ни либерализм некоторых мыслителей, ни даже желание царствующих особ даровать свободы. Словно в ответ мгновенно происходили события, сводившие на нет всю эту либерализующую деятельность (террористические акты, бунты, революции). Поскольку гражданского общества не было, не было или было недостаточно, не было и широко развитого обсуждения многих назревших проблем.

Много написано о возможностях, которые нес в себе Х1Х-й и начало ХХ века для формирования той идеологии, которая сложилась за 70 лет советской власти и в которой не всегда и не во всем повинен марксизм. Первой работой Маркса, получившей известность в России второй половины 40-х годов Х1Х в. была работа «К критике гегелевской философии права». Профессор Киевского университета Н.И.Зибер (1844 – 1888) пропагандировал его экономическое учение, он же первым откликнулся на труд Ф.Энгельса «Анти-Дюринг». Первым русским марксистом можно назвать Г.В.Плеханова. Более того, чтение Маркса обусловило во многом то, почему в России в будущем стали много заниматься философией Г.В.Ф. Гегеля и И.Канта вопреки требованиям ортодоксального, прежде всего ленинского, марксизма. П.Струве призывал вернуться «назад к Лассалю, к его идеализму, ведущему от Гегеля к Фихте», а Э.Бернштейн, выступивший с критикой марксизма, который, по словам П.Юшкевича, «имел тен-

денцию стать цельным мировоззрением», выдвинул тезис «назад к Канту», подхваченный так называемыми «легальными марксистами», тем же П.Струве, С.Булгаковым (будущим о.Булгаковым), М.Туган-Барановским и др., которые отстаивали концепцию социализма как социальной утопии, основанной на кантовском «категорическом императиве»[2]. Более того, марксизм связывали с христианской доктриной вследствие его эсхатологической установки на установление коммунизма, в котором можно было усмотреть достижения атеистического земного рая, что, кстати, обеспечило ему симпатии населения. Эти сниженная сакральная установка, трансляция духовных категорий в категории материальные, опора на будущее время, когда «здесь будет город-сад», оказались мощным рычагом воздействия на нищее сознание. Я сама писала о метаморфозах российского исторического сознания в своей книге «Тропы и концепты» (М., 1999) и в коллективном труде «Наука и власть» (М., 1990).

Сейчас я хотела бы обратить внимание еще на одну тенденцию, с этим связанную, в значительной мере препятствующую образованию гражданского общества. (Для этого, впрочем, немалую роль играют «необъятные просторы нашей родины» - как говорил П.А.Вяземский: у нас от мысли до мысли тысяча верст, и сейчас это не отменяет ни радио, ни телевидение, ни прочие СМИ, ибо одно дело сказать, другое - сделать). Стало тривиальностью говорить, что Россия – поле действования культуры, а не цивилизации, ее (культуры) непременной почвы. Но опора на культуру в том ее виде, как она расцвела в России, требовала не столько опоры на традицию, сколько на самого себя. Задавленная крепостничеством, государственностью, властным произволом, бесправием Россия (как и Германия) сделала ставку на идею культуры, принимая единственную форму зависимости – от языка, который всегда старше человека, преобразующего этот общий язык во внутреннюю речь, обращенную к самому себе и одновременно к са́мому отдаленному от себя. Иногда считается, что именно такая двуполюсность «я – не-я» и несет в себе силу освобождения от имперской государственности, религиозности и пр. Если человек не обособился в монаду (слова Маркса, критиковавшего идею гражданского общества), если объединился с другими людьми не по принципу свободного выбора, то он якобы превращается вместе с ними в «исходную общинную, доиндивидуалистическую медузную магму». А если сосредоточился, то есть стал собственно индивидом (что значит – особый, неделимый), то здесь, возможно, завяжется узел будущей гражданственности[3].

Я думаю, что дело и проще и сложнее, ибо и община – не нечто медузное (в работе о «Салическом законе», который действительно был общинным законом, я пыталась показать его прецедентность, опору на индивидуальность, за-

[2] См. статью В.Хлудова «Марксизм в России» в Малом энциклопедическом слваре «Русская философия» (М., 1995).

[3] См. об этом: Библер В.С. На гранях логики культуры. М., 1997. Особенно статьи «О гражданском обществе и общественном договоре» и «Национальная русская идея». У Маркса, кстати, речь не об общинной магме, а об общественном целом.

висимость принятия решений от позиции одного лица[4]), и мое свободное решение может принять гражданское общество, а может от него отказаться. Когда Цицерон, гражданин Рима, говорил, что человек может считать себя предопределенным, а может считать себя свободно поступающим, к каковым он относил себя[5], он, конечно, в основание ставил первично свободное решение, иначе человек не мог и именоваться разумным смертным животным, но при этом он справедливо полагал, что признание свободы за каждым предполагало нежелание каждым особой *рефлексии,* и отсутствие таковой не делало первых не-гражданами Рима. Таковыми их делал закон. Свободный разговор свободно определившихся людей не означает даже возможностей *взаимо*понимания, но *может лишь* вести к пониманию, ибо между «я» и «другим» всегда пролегает *ничто*. Внутри себя я, конечно, встречаю другое я (для этого не нужны никакие границы), но это все же именно *религиозная* встреча, исходящая из смысла самой идеи религиозности – так Августин встречал внутри себя Христа, так же думали и многие религиозные философы и историки конца Х1Х – начала ХХ вв. (например, Н.А.Бердяев, Л.П.Карсавин).

И тем не менее опора на себя, основанная, как писал В.С.Библер[6], на «речевом схематизме», находящемся «в собственности» одного человека и вынуждавшая выбирать собственную судьбу, сыграла свою роль в распадении интеллигенции – в силу ориентации на *ум,* опору этого общественного слоя, привыкшего все мерить интеллектом, - на отдельно взятых интеллигентов, сыграла свою роль прежде всего в том, что произошел экзистенциальный отказ от накопленных в дореволюционный период воззрений, ослабившего человека, попавшего в революционное жерло и понимавшего, что революция пожирает своих детей. Возникшие в России почти сразу после Октября малые группы интеллигентов, в которые сколачивались люди, пытаясь осуществить свой выбор, не могли противостоять сплоченной партии большевиков, набиравшей силу и вес в связи с организацией и подчинением ей силовых структур. И речь не о вине интеллигенции, которую мы долго мусолили, она, довольно малочисленный слой, и не могла взять на себя ответственность за свершавшееся. Речь идет о слабости всех прочих общественных сил, о силе нищеты (не только нищеты философии, но самой обыденной человеческой нищеты, неспособной – именно в силу нищеты – критически оценивать идеологию, несущую хоть на миг удовлетворение насущных потребностей в крове, еде и одежде). Не стоит к тому же недооценивать воспитание православием, согласно которому можно достичь Бога сразу, одномоментно. Если посмотреть лексику российских фило-

[4] См.: *Неретина С.С.* Верующий разум. Книга бытия и Салический закон.

[5] См. о споре Августина с этой позицией Цицерона в: *Аврелий Августин.* О Граде Божием. Т.I. Кн.V. Гл.IX – X. М., 1994. С.249 – 259.

[6] На мой взгляд, В.С.Библер соединяет два противоречивых суждения, считая, что «речевой схематизм может действовать только», «пока человек *одинок* и независим, пока для него насущен другой человек как альтер его, пока он брошен в ситуацию Одиссея, блуждающего в *чужих* морях, *все свое несущего в себе,* в своей речи» (*Библер В.С.* Национальная русская идея. С.414).

софов культуры, даже нерелигиозных, то слова «прыжок», «разгон», «скачок» там не просто встречаются не единожды, но насущно необходимы.

Невельской кружок М.М.Бахтина – М.И.Кагана («Кантовский семинар», обсуждавший и неокантианские искания и искания русской религиозной философии), Петербургский кружок А.А.Мейера (1875 – 1939) «Воскресение», куда ходили и разрозненные осколки «школы Гревса» (например, А.П.Анциферов, В.С. и А.Д.Люблинские, Г.П.Федотов, один из организаторов этого кружка), разогнаны в силу того, что большинство историков было кадетами, а с кадетской партией велась непримиримая борьба. А.А.Мейер еще в 1916 г. выступил с идеей общения как творчества, одним из первых в России поставив проблему диалога в культуре, сопряженную с необходимостью установления приоритета жизненного начала над интеллектуальными построениями. Он полагал, что в современной ему России, занятой «творчеством универсального государства» (мысль, созвучная и России начала XX1 в.), искажается понятие личности, имевшее, по его представлениям, «религиозный смысл»: «Там, где творится универсальное государство, идет на убыль проявление личности»[7]. Он полагал, что идея личности заключалась в сути христианства, хотя оно никогда не подчеркивало этого понятия. «Дехристианизированное» же сознание, напротив, «с особенной охотой останавливалось на понятии личности», вытравляя ее религиозный смысл, но окружая его, как мы теперь уже знаем, своего рода светским культом, труднее всего вытравливаемым, потому что он связан не с невиданным, а с конкретным – вот здесь и вот сейчас живущим - человеком. Долгое время не замечая революции, шествовавшей по стране, но зато замечая перемены, проходившие в военной России, он боялся не столько революционных потрясений, сколько религиозного опустошения. А.А.Блок записывал за ним: «Опустошение самого дела революции – вот опасность. Для того чтобы быть сейчас с революцией, нужно быть немного марксистом» - состояние, близкое многим мыслящим людям того времени. «Величайшая положительная сторона марксизма – то, что он не останавливается на **просто** политическом перевороте, он предполагает продолжение. Величайшая отрицательная сторона – нечувствие свободы, материалистическое отрицание личности; а есть только свобода личности, иной свободы нет»[8]. В статье «Тактика и этика», написанной примерно в это же время, Д.Лукач ставит те же проблемы. Это были проблемы эпохи – свобода, необходимость государственного преобразования, требовавшая поступка, появление симулякров как status quo. «… Я долго с Мейером говорила, - записала его современница 22 августа 1917 г. – Вот его позиция: **никакой революции у нас не было.** Не было борьбы. Старая власть саморазложилась, отпала, и народ оказался просто голым. Оттого и лозунги старые, вытащенные наспех из десятилетних ящиков[9]. Новые рождаются в процессе борьбы, а процесса не было. Революционное настроение, ища выхода, бросается на призраки

[7] Цит. по: *Мейер А.А.* Философские соч. Париж, 1982. С.14.

[8] Выдержки из «Записных книжек. 1901 – 1920» А.Блока воспроизведены по предисловию С.Далинского к книге: *Мейер А.А.* Философские соч. С.14.

контрреволюции, но это – призраки, и оно – беспредметно»[10]. Призраки, как оказалось, обладают большей сокрушительной силой, чем сама действительность, как собственно, любое в духе средневекового реализма, навязывание общего (идеи) вещи: не случайно он читал доклады «Слово у средневековых реалистов», «Сила слова (Рождение действия из слова). Хотя в 1918 г. А.А.Мейер приглашал внимательно отнестись «к голосу жизни и принять его требования», считая одним из грехов социализма «отвлеченно-государственные тенденции», хотя он работал на курсах П.Ф.Лесгафта, в Вольной философской ассоциации, в Институте Живого Слова, готовившем актеров, судебных ораторов и др. В 1928 г. он был арестован, приговорен к расстрелу, замененному заключением на Соловках, затем в Белбалтлаге, по зачетам освобожден в 1935 г. и умер в 1939-м от рака.

И это, разумеется, не единичный случай. Такая же борьба велась и с «евразийцами», «сменовеховцами», идеалистами и позитивистами. Почему эта борьба увенчалась успехом группировок, часто безосновательно, как написано в Новой философской энциклопедии (НФЭ) в статье «Философия в СССР и в постсоветской России», выступавшими от имени марксизма? Николай Михайлович Бахтин (1894 – 1950), старший брат Михаила Михайловича Бахтина, близкий друг Витгенштейна, нелюбитель большевиков и Марселя Пруста, доктор филологии, преподававший в Бирмингеме, сказал, что в то время сосуществования «противоположных и независимых начал», «ни одна из этих идей (в данном случае - идей упомянутых школ. – *С.Н.*) не доросла до подлинной реальности, не стала движущей и повелевающей силой, но все они пребывают в состоянии какой-то абстрактной и волнующей возможности. Это лишь призраки, лишь хрупкие игрушки ленивого или бессильного духа»[11]. «Только идея, подлинно ставшая реальностью, - продолжает Н.М.Бахтин, - доросшая до осязательной конкретности, закалившаяся до целостного исповедания» способна была стать силой. «Мы узнали, как хрупки и бессильны наши призрачные богатства – мудрость книжников и совопросников – перед лицом самой косной, самой тупой, - но *конкретной силы*», разгоревшейся в «*новый фанатизм*»[12]. Так он называет, не называя, тот «марксизм», сделавший из нищеты знамя своей победы.

Поэтому здесь дело не в интеллигенции, на которую долго сваливали все беды, связанные с Октябрем, а в сложной российской социальной действительности, которая вырастила Октябрь *из глубины.* Интеллигенции, разделившейся партийно, удалось некоторым образом справиться с этой глубиной не осадив ее, а в основе посадив и восприняв из ее недр самый стиль поведения, не решив ее истинной нужды. «Мочить в сортире» - это из лексикона глубины, так же как ответ «без понятия» на элементарный вопрос, вроде «где находится то-то». Это

[9] Я писала об этих старых лозунгах в книге «Тропы и концепты» (гл. «Метаморфозы исторического сознания, или От дела-призрака к делу-насилию»).

[10] *Мейер А.А.* Философские соч. С.15.

[11] *Бахтин Н.М.* Из жизни идей. Статьи, эссе, диалоги/Сост., послесл., комм. С.Р.Федякин. М., 1995. С.3.

[12] Там же. С.4.

ведь тоже речь, на которую возлагает надежды культура, – речь глубинного слоя нищеты, которой дали права поэзии, то есть права властвовать над миром. Сейчас не случайно воссоздается миф о «старой» России (то ли крепостной, то ли брежневской) как места, куда надо «вернуться» для «возрождения имперской мечты и имперского дела, официального православия» - эти слова В.С.Библер написал в начале 90-х годов XX в., но они актуальны в начале века XX1-го. Уж лучше формальная логика с ее значками и символами, их труднее начертать на дверях разлюбившей девушки, чем сквернословие. «Теперь, - как пишет В.С.Библер, - и ГУЛАГ не страшен»[13]. И действительно – убить дешевле.

Тот марксизм, который стал называться марксизмом-ленинизмом (препарированным ленинизмом, потому что многие работы Ленина не опубликованы до сих пор на его родном русском языке, как, впрочем, и переводы Маркса), производил выборку среди «старых» философов, некоторое время позволяя им работать: до конца 20-х годов выходили в свет труды Г.Г.Шпета по герменевтике, труды Э.Л.Радлова по истории русской философии, Л.С.Выготского по философским вопросам психологии, во многом ставшим базисными для философов-диалогистов. Упомянутая статья в НФЭ на деле даст много имен философов, одно-два десятилетие работавших в годы существования советской власти, а потом либо уничтоженных (как Г.Г.Шпет, П.А.Флоренский), либо посаженных, вышедших на свободу и продолжавших работать (как А.Ф.Лосев), либо выполнявших свой профессиональный долг, но не высказывавших собственных идей, противоречащих принятым (В.Ф.Асмус), либо принявших всерьез эти идеи и все же остававшихся самостоятельными (М.К.Петров, В.С.Библер). Дело не в этом или не только в этом. В любом случае время изменилось к тому, чтобы не удовлетворяться простой констатацией факта губительности советской власти. Мы должны поставить вопрос иначе: *действовали ли все эти «старые» и «новые» философы параллельно и независимо друг от друга или все же между ними осуществлялась некая внутренняя, не всегда осознаваемая, связь,* благодаря которой осуществлялось их взаимовлияние?

Как понимался пролетариат.

А) как средний класс?

Характерная черта начала XX в., как уже было сказано, – акцентирование мысли на сравнительно недавно возникшей идее культуры. В 10-е годы возникли диалогические идеи М.М.Бахтина, психологическая идея культуры «школы Гревса», Н.А.Бердяев развивал идею культуры как способа экзистенции, П.А.-Флоренский – идею культуры как культа. Александр Александрович Малиновский-Богданов (1873 – 1928), врач, герой, отдавший жизнь во благо революционных идей (организовав Институт переливания крови, участвовал в экспе-

[13] См.: *Библер В.С.* Цивилизация и культура. С.297.

рименте и умер) большевик-еретик, с 1914 г. отлученный от партии был одним из апологетов подобной акцентуализации идеи культуры, выдвинувший идею пролетарской культуры (Пролеткульта). Против нее вначале ополчился А.А.-Мейер, в 1920 г. сказавший, что пролетарская культура – миф, ибо культура никогда не начинается заново, а затем и собратья по партии, которые сначала использовали идею А.А.Богданова, а потом выбросили ее за негодностью. Однако почему выбросили? Вовсе не потому, что разделяли мнение его тезки, А.А.-Мейера, а по каким-то другим причинам. Тем более что А.А.Мейеру задолго до этого высказывания возражал поэт О.Э.Мандельштам, заявивший о культуре как о «мире сначала». К тому же А.А.Богданов был автором романа «Красная звезда», который считается, на наш взгляд не вполне верно, романом-утопией, действие которого происходит на Марсе, и, помимо идеи Пролеткульта, выдвинул идею тектологии (основной его труд так и называется – «Тектология»), или всеобщей организационной науки. Эту идею он понимал как воплощение марксистской науки будущего, которая, на его взгляд, была наукой наук, замещая собой диалектику и воплощая в себе эмпириомонизм, снимавший противоположности бытия и мышления, материи и духа, то есть в конечном итоге, преодолевая философию, чему должна была способствовать и пролетарская культура. Рассерженный Ленин направил против такого эмпириомонизма острие своего «Материализма и эмпириокритицизма», объявил А.А.Богданова сидящим в луже и охорашивающимся.

Однако долговременное исключение идеи пролетарской культуры А.А.Богданова из культуро-логических идей его времени стало одним из «белых пятен» истории. Но в любом случае *все* эти идеи, в том числе пролетарские, в социалистическом государстве, каким полагал себя СССР, равно успеха не имели в силу тоталитарного характера этого государства вплоть до 60-х годов, когда время хрущевской оттепели открыло некое пространство для идеи культуры. Разумеется, о религиозно-философских идеях не было и речи, и произведения Н.А.Бердяева и П.А.Флоренского читались тайком, «на кухнях», передаваясь из-под полы. Был издан М.М.Бахтин, замаскированный, с одной стороны, под марксизм, а с другой – под филолога. Но тогда впервые заговорили и о А.А.Богданове, потому что он более других был сопричастен государственному строю, более многих марксистов был образован и в литературе, и в философии. Хотя о нем говорилось в отрицательном смысле: во-первых, считалось, что Ленин осудил Пролеткульт, а в 60-е годы возникал своеобразный культ Ленина, которого интеллигенция противопоставляла Сталину, а во-вторых, та часть интеллигенции, у которой такого культа не было, связывала идею Пролеткульта именно с Лениным.

Но Богданов был далеко не так прост. И теперь можно обнаружить общие черты в характеристиках культуры у А.А.Богданова с М.М.Бахтиным или И.М.-Гревсом, хотя, разумеется, «культурные» основоположения упомянутых «школ» (Гревса, Бердяева, Флоренского, Бахтина) кардинальным образом отли-

чались друг от друга. И все же философско-теоретические позиции М.М.Бахтина и А.А.Богданова роднило, во-первых, понимание единства культуры и идеологии, во-вторых, полагание речи и искусства (то есть произведения, под которым у того и другого понималось «единство творческого усилия») основополагающими элементами культуры, в-третьих, необходимая смена способов понимания, различных в разные исторические эпохи. Более того. Когда слушаешь пересказы богдановских идей многими разными учеными, испытываешь некоторое замешательство, состоящее в следующем.

Научные идеи «Тектологии» были направлены на достижение определенной цели. Естественно, это предполагает однозначную позицию, называемую А.А.Богдановым монизмом. Но при чтении другой Богдановской работы, «Красной звезды», мы удивляемся ее диалогичности. В этой работе оспаривается собственно основополагающая идея. Один из персонажей романа, правда, отрицательный персонаж, выражает, например, сомнение в справедливости социалистических идей, которых придерживаются земляне. Этот диалог смещает строго научную позицию в сторону гуманитарной, которую развивал в своих произведениях М.М.Бахтин[14]. «Красная звезда», которая учеными часто толкуется как некая популярная интерпретация научных идей А.А.Богданова, на деле вместе с «Тектологией» обнаруживает две стратегии понимания одной и той же проблемы с двумя по-разному поставленными вопросами. Если «Тектология» отвечает на вопрос «что это?» (что такое социализм с научной организацией труда?), то «Красная звезда» отвечает на вопрос «как это происходит?». И здесь без обговаривания всех «за» и «против» не обойдешься. В этом смысле сам призыв Богданова к началу разговора имеет важнейшее значение, потому что это создает *различные* возможности существования, а не только *монистические.* Это прекрасно осознавал Ленин, и именно этому обсуждению он противился. Богдановское вовсе не-метафорическое описание научного социализма на Марсе оказалось делом гораздо более трудным, чем эмоциональное описание, потому что оказалось почти невозможно выразить разрушение сущности любой жизни той самой наукой, которая призвана обеспечивать эту жизнь.

Пути А.А.Богданова и М.М.Бахтина скрестились: оба показали важность для культуры идеи вненаходимости (А.А.Богданов вознес своего героя на другую планету, откуда виднее!), идеи диалогической сопряженности на границе сознания. Но М.М.Бахтин разработал эти идеи теоретически, сделав их основополагающими, а для А.А.Богданова они были дополнительными к идее монизма, но эта дополнительность необходимо должна быть учтена. Идея монизма предполагала и монистического индивида, похожего на другого для того, что единство было *категорическим*, а не декларативным. Сделанный Богдановым акцент на «среднего человека» каждой эпохи абсолютно в духе того времени: этот акцент на человека, который сосредоточивал в себе все усилия, устремле-

[14] О различии между естественнонаучной и гуманитарной позициями см.: *Библер В.С.* Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991. С.59 – 68.

ния и запросы своей эпохи, роднило позицию А.А.Богданова со «школой Гревса».

«Школа Гревса», в которую входили выдающиеся историки и философы - уже упомянутый Г.П.Федотов, Л.П.Карсавин, П.П.Бицилли, О.А.Добиаш-Рождественская и др., в основном занималась исследованием средневековья. И если по времена средневековья «средним человеком» полагался монах (им мог стать выходец из любых слоев общества), то в современности, общей для И.М.-Гревса и А.А.Богданова таким средним, то есть выражающим идею массы, вполне мог считаться, как и полагал А.А.Богданов, представитель рабочего класса, или пролетарий (у А.А.Богданова эти термины взаимозаменяемы). К тому же Богданов, определяя пролетарскую культуру, прямо ссылается на средневековье, а именно на мейстерзингера Ганса Сакса. Более того, и идеи А.А.Богданова были определены его товарищами по партии (прежде всего Н.И.Бухариным) как «психологизированный марксизм»[15]. Если учесть, что все эти школы считали культуру идеей, сплачивающей общество, преодолевающей анархии социальных сил и распада цивилизации, то, разумеется, даже не называя друг друга, даже будучи идейными врагами, они оглядывались друг на друга. Потому что для каждого из них человек, цена которого свелась во время войны к нулю, стал средоточием культурологических интересов. Во «Введении в историю» Л.П.Карсавин писал: «Предметом истории является человечество». Необходим новый гармоничный человек, вторил ему А.А.Богданов. И «школа Гревса», и А.А.Богданов в одно и то же время и, разумеется, независимо друг от друга в центр исследований поставили анализ хозяйства, быта, техники. Можно назвать статью о часах О.А.Добиаш-Рождественской, сборники «Средневековый быт», изданный в 1925 г., «Агрикультуру в памятниках средневековья», выпущенную ее стараниями и стараниями ее учеников в 1936 г. Техника, хозяйство и быт – это основные акценты, сделанные А.А.Богдановым и в его странной идее пролетарской культуры.

Различия, однако, между этими «культурными» школами, весьма существенны, хотя о существовании «школы Гревса» А.А.Богданов, по-видимому, знал немного, если вообще знал, но с идеями Н.А.Бердяева, С.М.Франка и С.Н.Булгакова воевал - тем важнее «точки схода» между ними. Различия выражались прежде всего в том, что А.А.Богданов средоточием культуры считал не психологию людей вообще, не произведения искусства как таковые, не хозяйство и быт разных людей, а науку и технику как таковые (что, например, немыслимо для диалогики М.М.Бахтина, считавшего науку и поэзию монологичными, соответственно не сознанием, осуществлявшемся на границе сознаний. Само упование на науку и технику было сродни многим мыслителям того времени. М.Хайдеггер, например, писал в своей речи по поводу вступления профессором на кафедру Э.Гуссерля во Фрайбургском университете: «В науках – соответственно их идее – происходит подход вплотную к существенной сторо-

[15] См.: *Бухарин Н.И.* Избр. произведения. М., 1990. С.43.

не всех вещей […] У науки в противоположность повседневной практике есть та характерная особенность, что она присущим только ей образом подчеркнуто и деловито дает первое и последнее слово исключительно самому предмету […]. Мироотношение, установка, вторжение – в своем исходном единстве вносят зажигательную простоту и остроту присутствия в научную экзистенцию. Если мы недвусмысленно берем высветленное таким образом научное присутствие в свое обладание, то должны сказать:

То, на что направлено наше мироотношение, есть само сущее – и больше ничто.

То, чем руководствуется вся наша установка, есть само сущее – и кроме него ничто.

То, с чем работает вторгающееся в мир исследование, есть само сущее – и сверх того ничто»[16].

Более того, и на этом настаивал А.А.Богданов, наука и техника покоятся на демократических основаниях (о чем писал еще Декарт), которые обеспечивают 1) политическую практику, 2) преодоление авторитарного мышления, 3) антирелигиозность, немыслимую ни для М.М.Бахтина, ни для «школы Гревса», 4) коллективизм как фундамент научного решения проблем с точки зрения их объективных результатов вопреки стадным, бессознательным и стихийным социальным процессам. Свою – научную - позицию А.А.Богданов противопоставляет религиозной. И пафос этого противопоставления направлен не только против религиозной философии, но и против «истинно-русских» марксистов, авторитаризм которых столь явно прочувствовал на себе самом (достаточно вспомнить его многолетнее отлучение от марксизма). Этому есть два объяснения. Первое. Коллективизм А.А.Богданова основывался на свободе каждого индивида, который вместе с другим индивидом мог бы обсуждать и решать множество социально-экономических проблем благодаря разного вида консенсусов. Старая русская община имела отношение только к общинной экономике. Она не касалась властных проблем. Идея коллективизма А.А.Богданова предполагала полное изменение общинных принципов, которое должно было основываться на политико-экономической свободе. Пролетарская революция, по А.А.Богданову, должна способствовать метареформации, разрушению старых представлений о собственности и власти, что могло бы изменить российское status quo. Структура собственности прежней России (смесь рабской системы собственности, феодализма, капитализма) предполагала жесткий государственный контроль. Из мыслей А.А.Богданова следовала необходимость сведения воедино обеих осей кооперации, что лишало государственную власть всякого авторитаризма. Но Ленин инициировал другой путь развития: путь власти, которая уничтожала любые попытки к сотрудничеству власти и собственности. Можно согласиться с мнением, что слой большевистской бюрократии был создан до свершения социалистической революции, и этот слой нельзя назвать пролета-

[16] Цит. по: *Бибихин В.В.* Витгенштейн: смена аспекта. М., 2005. С.327.

риатом – Карен Брутенц в своей книге о М.С.Горбачеве назвал его *коммутариатом*. Коммутариат, по мнению К.Брутенца, осуществил тотальную абсорбцию всего общества.

Вторая причина была личного свойства. А.А.Богданов на себе испытал авторитаризм «истинных» марксистов (у него есть книга, которая называется «10 лет отлучения от марксизма»). Его теория, демонстрируя роль партийных лидеров как роль лидеров власти, авторитетов, показывает значение общественного контроля над ними. Это было неприемлемо для вождей революции, которые начали бороться с Богдановской идеей Пролеткульта. «Еретик от марксизма», как называл себя Богданов, предвидел “длительное царство Железной пяты“, которое неизбежно наступит при взятии власти политически и культурно необразованным пролетариатом. Программа пролетарской культуры была создана им как альтернативная программа создания гармоничного мира.

Вопрос, однако, вот в чем: почему носителем этой программы избран пролетариат? Богданов был не «зашоренным» марксистом. Разумеется, здесь имело место научное обоснование, связанное с его идеей всеобщей организационной науки, обладающей всеобщей же методологией – с тем, что он назвал тектологией. Он считал, что в современном ему мире только пролетариат непосредственно имеет дело с материальными вещами. Он их перемещает, разделяет, комбинирует, перегруппирует. Это именно организационная деятельность. Пролетариат своими физическими усилиями 1) организует внешние вещи для людей, 2) организуется сам, организует и гармонизирует свое сознание и 3) организует идеи. Такую тройственную организационную деятельность, составляющую жизнь пролетариата в целом, не может произвести ни один другой класс, тяготеющий к индивидуализму. Более того, эта деятельность включает в себя массу подчас неуловимых феноменов, к числу которых он относит фантазии, чувства, настроения, воспоминания, разные смутные образы, координирующие, как он пишет, «факты опыта в стройные группировки». Богданов показывает это на примерах, свидетельствующих о принципиальной однородности функций человека и природы, и на примере обычной домохозяйки, которая занимается приготовлением пищи, воспитанием детей, строительством бюджета и при этом выносит причуды мужа и прислуги[17].

Само это упоминание о прислуге, брошенное вскользь и явно подразумевающее немецкую семью, чрезвычайно важно, ибо свидетельствует о том, что «пролетариат» - не только организующая реальная сила новой жизни, но и *теоретический конструкт*, отправляющий саму идею культуры в область футурологии. Потому появление его романа «Красная звезда» вовсе не случайно. Написанный в 1908 г., он вовсе не выражает идеи научной фантастики или утопии. Это именно идеи *футурологии*, образующие *футуристический стиль* - очень скоро именно футуристы будут относиться к слову как к живому орга-

[17] *Богданов А.А.* Тектология. Всеобщая организационная наука (предисловие к немецкому переводу). Кн.1. М., 1989. С.49.

низму[18] и именно футуристы предложат сбросить Пушкина и К° с корабля современности (что – неправедно – приписывали и А.А.Богданову), и именно футуристов связывает с А.А.Богдановым идея «вещевого» - у А.А.Богданова «трудового» (см. ниже) - языка, который должен напоминать «скорее всего пилу или отравленную стрелу дикаря»[19]. Но, выражая идеи футорологии, А.А.Богданов, отказываясь от философии, высказывает именно *философские* идеи *особенного всеобщего*, разрабатываемые со времен схоластики. «В каждом из нас, маленьких клеток великого организма, живет целое, и каждый живет этим целым». А.А.Богданова не случайно упрекали за богостроительство, которого у него, разумеется, не было, но была остро почувствована *школа, schola*, схоластика мысли. Богостроительства не было, но остался его привкус в постановке самой проблемы универсалий. Ибо и слово «коллектив» от collectio родом из той же схоластики, с ним воевал Петр Абеляр. Но у А.А.Богданова коллектив в его представленности отдельным человеком есть «точка приложения» не божественных, а социальных сил, не более, но и не менее этого». Богданов невольно преобразует здесь философию в социологию, в науку, и на том стоит, усматривая в подобной универсализации благие, этические начала правильно построенного общества.

Классовая направленность богдановской идеи культуры, видевшего именно пролетариат носителем научной картины мира – главное отличие его идеи культуры от любой иной, в том числе от тоже политически ориентированной «школы Гревса», видевшей идею преобразования России в создании конституционно-демократических структур, что исключало классовую ориентацию. Однако и эта классовость, безусловно, марксистская идея, была у А.А.Богданова не пустопорожней верой. Это не вполне идеология в ее привычном обличье директивной идеи. Она основана на идее *организации*, под которой понимается не только государственная организация, но «дело», «практический интерес человечества», «организационный акт, спаивающий» мир «в одно живое целое». Пролетариат, по Богданову, и олицетворяет этот мир практического действия, однако не за счет встраивания его в старый мир, а за счет 1) *критики* этого мира, то есть за счет ликвидации любого авторитаризма, 2) овладения цельностью мира, требующего выработки иного идеала, объективности и активности для «схватывания» борьбы социальных сил, что требует формирования новой точки зрения, а значит, и *своей* культуры. Новая точка зрения заставит увидеть произведение культуры не в качестве идеала чистой красоты и мощи, а в качестве коллективистского идеала жизни. Под ним А.А.Богданов понимал не возможность решения проблем на основании простого большинства голосов, что прокламировали сторонники ортодоксального марксизма, а возможность их научного решения, что подразумевало: для сторонника такого коллектива не исключалась возможность быть одному против всех, более того – была востре-

[18] См.: Литературные манифесты. М., 2001. С.132.
[19] Там же. С.139.

бована процедура консенсуса. Реально здесь определенным образом решалась на классовый лад старая идея об универсалиях, выраженная в форме *прецедента*, известного со времен Салического закона, – идея *подлинно философская*, приложенная к политической злобе дня, а потому именно при злобе дня не имевшая своего положительного завершения. (Злоба дня провозглашала, что истинное дело любви – это ненависть, как сказал один из учеников Н.И.Бухарина, а это извращало любую универсалистскую идею, *ориентированную на благо*, то есть делало ее заведомо уплощенной).

А.А.Богданов предвидел возможность этой страшной метафорики, потому что третий параграф своей «Тектологии» посвятил идее речи, которая изначально, как он считал, обозначала человеческие трудовые действия: криками усилия, трудовыми междометиями, постоянно напоминая, что основная метафора – перенесение действий стихийных сил природы на человеческие действия, имевшие нечто общее с действием природным. Речь – это первичный организационный метод, выработанный жизнью человечества, а потому тектологическая тенденция возникла вместе с речью. Группирование слов по их функциональной значимости возникло позднее, когда появилось разделение людей на организаторов и организуемых, где образовались два полюса: полюс мысли и слова, с одной стороны, и полюс мускульной работы, с другой[20].

Речь о самой речи как важном элементе культуры, квинтэссенциально выраженной в пролетариате, который предстает уже не как класс-носитель определенной идеологии, а как класс - носитель деятельной организации, носитель тектологии, которая *тем самым* и *только тем самым преобразуется в идеологию.* Не идеология рождает тектологию, а наоборот - тектология подвигает к строгому принятию той естественной философии социальной жизни, которую он сопрягал с марксизмом. Но это «неделимое целое», понятое как «дело пролетариата» стало пустым слоганом для новой власти, и идеи тектологии были признаны вредными для марксизма.

Однако для понимания утраты смысла требовалось время. Идея пролетариата как класса-носителя деятельной организации, понимаемого А.А.Богдановым как будущий средний класс, и сама идея такой организационной науки не сразу отошли и не могли уйти в прошлое, ибо они были ключевыми идеями своего времени. Во всем мире машинная техника, наука и исследование соединились в мощную систему труда и удовлетворения потребностей. Как писал М. Хайдеггер в работе «Время картины мира», вышедшей после войны, но продуманной до войны, в 1935 – 1938 гг., в это время взаимно нуждались друг в друге «проект и строгость, методика и производство», учреждая себя «как производство»[21]. По его мысли, происходила «встреча планетарной техники и современного человека»[22]. Более того, такая техника образовывала единство с культурной политикой и обезбоживанием, что было свойственно и

[20] Там же. С.80.

[21] *Хайдеггер М.* Время картины мира//*Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С.47.

[22] Цит. по: *Сафрански Р.* Хайдеггер. Германский мастер и его время. М., 2005. С.393.

идеям Богданова. Для последнего человек, становящийся субъектом мира, рассматривает мир как совокупность действительных или возможных объектов, которыми владеют, пользуются, потребляют, отвергают или уничтожают. Человек ощущает себя не впущенным в мир, как это было ранее, в христианскую эпоху, но сам мир ощущает, по выражению М.Хайдеггера, «как нечто противостоящее», становясь «точкой отсчета» для такого мира[23].

Удивительно, как совпали мысли Богданова о будущем единообразии человека, о необходимости благополучия среднего человека, высказанные в 10-е годы XX в., с мыслями выдающегося философа, выраженными в 30-е годы этого века, то есть спустя два десятилетия! М.Хайдеггер писал: «В планетарном империализме технически организованного человека человеческий субъективизм достигает наивысшего заострения, откуда он опустится на плоскость организованного единообразия… Это единообразие станет надежнейшим инструментом… технического господства над землей»[24]. Существенное различие между двумя позициями заключалось в том, что А.А.Богданов был энтузиастом технологии, науки и однообразия, а М.Хайдеггер, зафиксировавший их появление на мировой арене, полагал, что это может стать началом крушения человеческой индивидуальности…

Б) Пролетариат – носитель социалистического гуманизма

Эти идеи были в некотором роде базисными идеями для Н.И.Бухарина, который одно время был директором Института естествознания и техники АН СССР и который полагал, что «классовая борьба пролетариата, строительство социализма потребовали своего перевода и на специальный *технический* язык. Революция спустилась до материально-технического костяка общества и тем самым поднялась на высшую точку своего развития»[25]. Н.И.Бухарин в основном, хотя и осторожно, принял идеи А.А.Богданова, защищал «Тектологию» от нападок Ленина (в XП т. Ленинского сборника содержится обмен записками между Лениным и Бухариным[26]), хотя в беглых заметках 1923 г., названных «К постановке проблем теории исторического материализма», он, весьма точно характеризуя идею А.А.Богданова, что «*техника* – это не вещи, а *уменье* людей работать при помощи определенных орудий труда, их, так сказать, определенный психологический тренаж», считает, что это – «психологизированный марксизм», который «есть явное отклонение от подчеркиваемого con amore Марксом *материализма* в социологии», как отклонением является и богдановская теория равновесия[27]. Однако вольно или невольно он принимал идеи организационной науки, нашедшие применение в экономической науке (закон миниму-

[23] Там же. С.48, 50.
[24] Там же. С.61.
[25] *Бухарин Н.И.* Проблемы теории и практики социализма//*Бухарин Н.И.* Избр. произведения. С.309.
[26] См.: *Богданов А.А.* Тектология. Кн.1. С.19.
[27] *Бухарин Н.И.* Избр. произведения. С.43.

ма, принцип равновесия), пытаясь внедрить их в опыт технической реконструкции и тесно связывая их с проблемой культурной революции. И хотя он попытался «проблему *культурной революции* преобразовать в проблему технической *культуры*», его доклад на собрании помощников директоров, работников объединений, научно-исследовательских институтов и высших технических учебных заведений от 26 августа 1931 г. полон конкретных предложений об организации кадров, о задачах технической пропаганды, об основных линиях технической реконструкции, среди которых, помимо общей индустриализации, должны получить развитие все виды транспорта, механизация промышленности и сельского хозяйства, применение новых материалов, сырья и топлива, химизация индустрии и сельского хозяйства, развитие средств связи, науки, кинематографии на базе научно поставленных лабораторий как ключевых ячеек овладения техникой. Может быть, это и упрощенная модель тектологии, как компетентные люди называют бухаринское применение богдановских идей, но только в том смысле, в каком упрощены любые директивные линии, очерчиваемые руководителем и спускаемые в нижестоящие, не всегда компетентные звенья.

Более того, это некая схема, проект, основанный на всеобщем расчете, планировании и организации – это как раз то, о чем говорил М.Хайдеггер, которого прекрасно знал Н.А.Бердяев (см. его «Судьбу человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи», написанную в 1934 г.), за творчеством которого следил Н.И.Бухарин. Так что это совсем не примитивный доклад. В те самые Тридцатые годы складывается своеобразная конфронтация конкурирующих проектов овладения миром – американизмом, коммунизмом и национал-социализмом. «Ради этой борьбы мировоззрений… человек вводит в действие неограниченную мощь всеобщего расчета, планирования и организации»[28], что сам М.Хайдеггер связывает с американизмом, но его биограф, Р.Сафранский делает здесь немаловажную поправку: если для американизма характерен расчет, то для коммунизма - планирование, для национал-социализма - организация[29]. Я думаю, что, исходя из того, что случилось в России с идеями Богданова-Бухарина, в которых акцентировалась именно идея организации, эта поправка правильна. А.А.Богданова после ХУ1 съезда партии ВКП(б) стали бить за то, что его идеи повлияли на Н.И.Бухарина, а Н.И.Бухарина за «богдановщину». Можно даже предположить, что изменение бухаринской фразеологии – от идей пролетарской культуры к социалистическому гуманизму - было вызвано подобным размежеванием конкурирующих проектов мировоззрений. Однако сам термин «организация» вполне мог стать (и стал!) основанием для признания враждебной саму идею – она ассоциировалась с фашистской идеей.

[28] Там же. С.52.

[29] См. об этом: *Сафранский Р.* Хайдеггер. Германский мастер и его время. С.397.

По-видимому, прекрасно это понимая, Н.И.Бухарин попытался преобразовать сам словарь Богдановской организационной науки.

Н.И.Бухарин, как и А.А.Богданов, в науке, познание которой происходит «в социоморфных рамках, идеологически извращающих объективное содержание мышления», видит «корень всеобщего», корень всеобщего интереса господствующего класса, или пролетариата – применительно к пролетарскому государству (или провозгласившим себя таковым). Однако в самих объективных закономерностях, по Н.И.Бухарину, нет «ни грана этики», в них нет ничего человеческого. Здесь очевиден спор с идеями «Красной звезды» А.А.Богданова. Этическое благо вырастает, по Н.И.Бухарину, исторически на общественной почве и касается отношений между людьми, в том числе между классами людей, оно, таким образом, не может выражать всеобщую необходимость. А потому благо для одних не только не может быть всеобщим благом, но оно *недоказуемо* для разных классов общества, поскольку нормы блага одних исходят из *принципиально* иных интересов, чем нормы блага других. Что благо для коммуниста, то не-благо для буржуазии. В этом смысле пролеткультовская всеобщая наука, которую Н.И.Бухарин назвал «наукообразной этикой», абсолютно, на его взгляд, невозможна в условиях пролетарского *политизированного* государства, для которого в качестве науки выступает не логика и не психология, а практическая сила. Однако сами эти *понятия* - практической силы, культа труда, создание определенной технологии жизни, базирующейся на новых языковых реалиях, воспитание нового человека, или второе рождение человечества – именно как понятия роднят «психолога» А.А.Богданова и соцпрактика Н.И.Бухарина. Через некоторое время М.Фуко назовет такие квази-трансценденталии, какими являются Труд, Жизнь, Язык, новыми эмпиричностями. Но для этих новых эмпиричностей невозможен лозунг «лучшее дело любви – это ненависть», речь могла идти о «новом» гуманизме, связанном с проблемами демеханизации жизни, при которой человек господствует над вещью, а не вещь над человеком. Но прежде всего это должно быть связано с проблемой свободы и рождением новой личности, находящейся в диалектическом сопряжении с коллективом и которая является регулятивной идеей для создания бесклассового общества.

Разошлись ли на этом пути А.А.Богданов и Н.И.Бухарин? Или Бухарин становится опять прилежным читателем «Красной звезды»? Роман представляет собой внутренний спор рационалиста и гуманиста о научном социализме на Марсе. Последний автору не слишком импонирует, и он считает, что социализм на Земле «сможет лучше и богаче украсить нашу богатую природу». Научный социализм холоден, но возможен ли гармоничный строй в мире страстей и собственности, не огражденном от террора и насилия? «Мы не знаем, сколько узости и варварства принесут социалисты Земли в свое новое общество». Это говорит отрицательный персонаж, но это и не мог сказать положительный, убежденный в необходимости социализма.

В прочитанном в 1936 г. в Париже докладе «Основные проблемы современной культуры» Н.И.Бухарин встает на позиции второго персонажа спора – гуманиста, видя «идейную ось нашего времени» в социалистическом гуманизме – термин употреблен им впервые после долговременного запрета на него (гуманизм сочетался с буржуазностью общества и считался его пережитком). А.П.Огурцов полагает, что выдвинутые Бухариным тезисы, направленные против фашизма, одновременно являются программой против «сталинской модели репрессивно-тоталитарного социализма»[30]. С этим можно было бы согласиться, если бы не их «напыщенная риторика», перенос желаемого в действительное, отчего эта «программа» становится не футурологической, как Богдановская, где мысль держит спор, где происходит серьезное обсуждение проблемы, а не представление или описание некоей реальности, а философски, социологически и политически не обоснованным мечтанием, не гожим для политика. Я была первым переводчиком доклада Н.И.Бухарина с французского на русский язык[31], и я помню свои ощущения от пустоты слов. В это время многие проницательные интеллектуалы (например, Ж.-П.Сартр) понимали необходимость более аккуратной передачи смысла слов. Я не думаю, что Н.И.Бухарин решал *эту* проблему.

Тезисы Н.И.Бухарина - не метафоры человеческих трудовых усилий, а метафоры собственного, вполне понятного страха, его словно бы заклинание, заговаривание. Если же эти гуманистические тезисы представляют не реальность, а являются своеобразной методологической директивой для оппонента (то есть для набирающей авторитарную силу фигуры Сталина и сталинщины), выраженной эзоповым языком, то эта ситуация свидетельствует не о силе философской мысли Бухарина, а о силе той реальности, которая стала называться именем абсурда, представившем в единстве научно-нейтральную позицию с социальной неответственностью. Не случайно в это время появляется в Австрии Ф.Кафка с его серой действительностью, а в России Д.Хармс и К° с его веселой безалаберщиной, соответствующей старому присловью: раз смеются, значит, действительно ужасно.

Сравнение стилей А.А.Богданова со стилистикой футуризма, а Н.И.Бухарина с абсурдизмом обнаруживает одну примечательную особенность: в футуристической направленности оказалось гораздо больше практицизма и деятельного расчета («сидят в пыли рабочие», но тем не менее «здесь будет город-сад»), хотя и ненадолго (на то и футуризм, чтобы превращаться в презентизм), чем в абсурдизме Н.И.Бухарина, вуалировавшем страх перед этим самым презентизмом, рожденном, как ни покажется странным, отсутствием серьезных философских обоснований. Ведь со времени появления «Материализма и эмпириокритицизма» Ленина проявилось среди большинства последователей большевизма «поразительное умственное рабство стада» (так определил это со-

[30] См.: *Огурцов А.П.* Предисловие//*Бухарин Н.И.* Тюремные рукописи. Т.2. М., 1996. С.15.

[31] См.: *Бухарин Н.И.* Основные проблемы современной культуры/ Пер. с фр. С.С.Неретиной//Вопросы истории естествознания и техники. 1988. №4. С.10 – 31.

стояние А.А.Богданов[32]), отсутствие спора как живого движителя самых разнообразных сил, рождающих мощное сопротивление материала, коль скоро речь шла о технике, в том числе управления страной, отсутствие правильного знания, замещенного выдуманными проектами и дутыми цифрами.

Я не согласна ни с одной из оценок, данных Стивеном Коэном деятельности Бухарина. Коэн писал, что по мере углубления процесса исторического переосмысления трудно будет обойтись без Николая Ивановича Бухарина, чья судьба столь тесно переплелась с тремя главными трагедиями этого века. Именно Бухарин до конца противостоял сталинскому бессмысленному разрушению рыночной структуры страны и отечественного слоя мелких производителей… именно его антифашистские предупреждения, даже прозвучавшие из тюремной камеры, создавали альтернативу сталинскому пакту с Гитлером, именно бухаринский судебный процесс стал символом террора, засасывавшего нацию»[33]. Я думаю, что нынешнее знание истории позволяет сказать так: противостояние Бухарина было половинчатым; антифашистские предупреждения были даже на страницах газеты «Правда», не говоря уже о фильмах того времени, сталинский же пакт с Гитлером можно считать альтернативой Мюнхенским соглашениям; символов же террора бесконечно много, каждый назовет свои имена. Скорее символом террора является бесконечный ГУЛАГ и безвинно арестованные по доносам жен или соседей по квартирам. Можно сказать: мы говорим о времени, прошедшем от культуро-логически и социологически обоснованной идеи пролетарской культуры Богданова к фетишу социалистического гуманизма Бухарина.

Косноязычие и идейное ликвидаторство как симулякры философии

Пример судьбы А.А.Богданова – типичный пример того, как искоренялось малейшее свободомыслие в СССР, без которого немыслима философия. Выходили из положения переводами. К 1929 г. вышел в русском переводе 1-й том сочинений Г.В.Ф.Гегеля, издание продолжалось следующее десятилетие. В Новой философской энциклопедии дана жесткая и справедливая оценка этому периоду. В статье А.П.Огурцова «Подавление философии» была сделана попытка показать не просто способ, каким «автократия выросла из партократии» в момент, «когда большинство ее представителей окончательно прониклось уверенностью в том, что партия всегда права и воплощает в себе все знание законов исторического развития»[34], но среду, в которой происходило формирование нового философского сообщества, если так можно было его назвать. Была сделана попытка показать содержательную сторону этого процесса. Так, с 1924 г. по

[32] *Богданов А.А.* Десять лет отлучения от марксизма. Кн.3. М., 1995. С.17.

[33] *Коэн С.* Предисловие к изданию «Тюремные рукописи Н.И.Бухарина//*Бухарин Н.И.* Тюремные рукописи. Т.1. М., 1996. С.20.

[34] *Огурцов А.П.* Подавление философии // Суровая драма народа. М., 1989. С.353 – 374.

1928 г. проходила дискуссия между двумя лагерями марксистов - «механистами» (Л.Аксельрод, А.К.Тимирязев и др.) и «диалектиками» (А.М.Деборин, Я.Э.Стэн и др.) по вопросу о статусе марксистской философии и ее отношении к естественным наукам. Дискуссия, в которой отсутствовали научные аргументы, сопровождалась грубостью эпитетов, обвинениями в ревизионизме, экстремистским фанатизмом и привела в конце концов, со стороны «механицистов, к гальванизации механических моделей естествознания вопреки новому естествознанию, основанному на квантовой механике, а со стороны «диалектиков» - к гальванизации гегелевской диалектики и методологии. «Навязывая естествознанию XX в. гегельянские схемы-триады, “диалектики” столь же безапелляционно обвиняли в идеализме и тех ученых, которые мыслили самостоятельно и развивали оригинальные методологические идеи» (А.П. Огурцов имел в виду дискуссию между А.М.Дебориным и В.И.Вернадским)[35]. Сталинизация философии привела к истреблению даже тех философов-марксистов, которые могли стать опорой новой государственной идеологии. В 30-е годы были репрессированы П.А.Флоренский, Г.Г.Шпет, Я.Э.Стэн, А.Ф.Лосев и многие другие. Взгляды группы А.М.Деборина были квалифицированы как «меньшевиствующий идеализм». Этот был курс, по словам А.П.Огурцова, «на полную политизацию теоретической работы, на превращение философских исследований не просто в идеологию сталинского партаппарата, а в авторитарную идеологию авторитарной власти, прямая линия на изгнание… всех прежних философских кадров. Этого не скрывали молодые сталинисты, рвавшиеся к власти. В статье “За большевизацию работы на философском фронте” отмечалось: “В подготовке теоретических кадров необходимо взять самый решительный курс на создание их из среды пролетариев, из среды членов партии, имеющих опыт гражданской войны, опыт массовой партийной, общественной работы, из среды стойких большевиков-ленинцев, проверенных на опыте внутрипартийных битв со всякого рода антиленинскими уклонами, из среды пролетариев, батрачества, из среды колхозников, бедняков и середняков”. Авторов этой статьи надо назвать. Это – А.Весна, В.Егоршин, Ф.Константинов, М.Митин, В.Ральцевич, В.Тимоско, И.Тащилин, П.Юдин»[36].

Поразительна судьба академика М.Б.Митина, человека, не имевшего образования, откликнувшегося на призыв Сталина («нам нужны новые академические кадры»): «Надо, так будем». Я приведу в пример эпизод, рассказанный А.П.Огурцовым в интервью, которое я у него взяла и которое будет опубликовано в сборнике «Методология науки: исследовательские программы» (М., 2007). «М.Б.Митин, - сказал А.П.Огурцов, - известный сталинист и борец с генетикой с довоенных времен. Это был невежественный человек. Он не получил высшего образования – его с третьего курса выгнал А.М.Деборин. После этого

[35] Там же. С.359.
[36] Там же. С.365.

он стал академиком и образование ему было уже не нужно. То, что у него не было высшего образования, обнаружилось совершенно неожиданно. Его секретарь в редакции [журнала «Вопросы философии», главным редактором которого он был. – *С.Н.*]- Галина Францевна как-то позвала меня (а я приходил в журнал раньше, чем остальные) и спросила, что ей делать, - М.Б.Митин проходит по конкурсу на философский факультет на кафедру диалектической логики и надо сдать документы, а у него нет диплома ни о высшем образовании, ни о получении степени. Что я мог сказать ей? Лишь то, что от академиков не следует требовать такого рода дипломов.

С М.Б.Митиным связана история с плагиатом, хотя это, конечно, отдельный рассказ. Упомяну хотя бы о ней. Как-то ко мне в редакцию спустился с пятого этажа Э.В.Ильенков и рассказал о том, что он познакомился с вдовой Яна Стэна. Она отсидела в советских лагерях и, возвратившись, обнаружила, что статья «Философия», подготовленная Я.Стэном, вышла в свет под фамилией М.Б.Митина. Более того, она нашла сигнальный экземпляр тома Большой Советской энциклопедии с подписью Я.Стэна под этой статьей. По словам Э.В.Ильенкова, она обращалась во все инстанции – от ЦК КПСС до журнала «Коммунист», но все безрезультатно. Ей посоветовали обратиться в ту первичную парторганизацию, где М.Б.Митин стоял на учете, то есть в журнал «Вопросы философии». Она подала заявление. Была создана комиссия партгруппы, в которую входили Е.Т.Фаддеев, В.Н.Садовский и я. Мы встречались с вдовой Стэна, были в приемной КГБ, где нам показали его дело (если можно назвать показания, записанные следователем, «делом»). Самое удивительное, что в сентябре 1936 г., то есть меньше, чем через месяц после ареста Я.Стэна, он был назван М.Б.Митиным в предисловии к книге «Боевые вопросы материалистической диалектики» агентом не помню какой разведки и прочая и прочая. При нашей встрече Л.С.Шаумян, сыном Степана Шаумяна, большевика, расстрелянного в числе 26 бакинских комиссаров, – главный редактор Большой Советской энциклопедии вытащил из своего несгораемого шкафа еще один экземпляр сигнального экземпляра тома БСЭ (1-го издания) с подписью Я.Стэна и сообщил, что документы прежнего издания не сохранились. Но В.Н.Садовский обнаружил в личном деле М.Б.Митина, в перечне его публикаций, который был подготовлен к его избранию в Академию в 1939 г., упоминание об этой статье, написанной уже расстрелянным Я.Стэном и присвоенной им. При обсуждении своего персонального дела М.Б.Митин вел себя вызывающе, если не сказать нагло. “Вы? Мне? Да кто Вы такие! Я кандидат в члены ЦК КПСС”. После этого на обсуждение были выдвинуты два предложения – выговор (надо сказать, что функционеры из МК КПСС, из ЦК КПСС, из комиссии партконтроля после многочасовых бесед уломали нашего парторга Ю.Б.Молчанова дать ему всего лишь партийный выговор) и исключение из партии. Большинством голосов М.Б.Митин был исключен нашей партячейкой из партии. Но решение вступало в законную силу после его принятия на партбюро Института философии и на партий-

ном собрании. Решения партбюро так и не состоялось. Его “замылили”». Поэтому ни о каком серьезном философствовании во времена сталинщины не могло быть и речи.

Как и в другие подобные времена, все мыслящее стало маргинальным, стало расползаться по соседним гуманитарным и естественнонаучным отсекам. Это было своего рода способ выживания. В 20-е годы эффективно действует «формальная школа» в литературоведении (В.Б.Шкловский, Ю.Н.Тынянов, знаменитый впоследствии структуралист Р.Якобсон), социологическая школа. В это же время открывается Институт истории, естествознания и техники, вобравший в себя большие интеллектуальные силы. Там работали осколки «школы Гревса». О.А.Добиаш-Рождественская вместе со своей ученицей Е.В.Скржинской издали в 1936 г. прекрасный труд «Агрикультура в ее памятниках». Такое расползание философии продолжалось, кстати, вплоть до 80-х годов XX в., когда философские задачи в определенном смысле решала Московская (Вяч. Вс.Иванов) и Тартусская (Ю.М.Лотман) школы структурной лингвистики. Ю.М.Лотман устраивал неподалеку от Тарту семинары, на которые приглашал филологов, историков, философов. Можно сказать, что в это время мы были страной симулякров, не случайно именно в России философия Ж.Делеза имела огромный успех. Мы долго замещали одни слова другими, одну маску другой, придумывали эффемизмы и анекдоты. В 30-е годы действовал подписанный Кагановичем приказ разрушать главный храм в городе. Обычно на месте разрушенного храма ставили памятник или разбивали сквер, который также выполнял роль симулякра: это было место, где стоял храм. Это придавало иронически-смеховой оттенок всему этому времени, лишь подчеркивая онтологическое значение тропов-переносов в философии[37]. Одни вывески чего стоили! Наш преподаватель латыни Андрей Чеславович Козаржевский, прекрасно знавший Москву и показывавший нам ее, однажды привез нас к кривому, ныне исчезнувшему домишке на Калужской (ныне Октябрьской) площади с надписью «Артель инвалидов “Молодая гвардия”».

Одно из решений этического вопроса

Впрочем, случались исключения и среди марксистов. Им был Дъёрдь Лукач (1885 - 1971), которого называют последним великим марксистом. В 1918 г. с ним произошел великий поворот: написав в ноябре 1918 г. статью «Большевизм как моральная проблема», где приводились «серьезные аргументы против принятия коммунизма», он в декабре 1918 г. или январе 1919 г. был уже членом

[37] На моих глазах однажды родился анекдот. Мы жили на Сретенке. «Под» нею, за Рождественским бульваром располагается Цветной бульвар. Как-то раз, гуляя по Рождественскому бульвару и спускаясь со Сретенки вниз, мой маленький сын закричал: «Мама! Памятники Ленину». Я удивилась, зная, что никогда здесь не было памятника вождю, тем более во множественном числе. Оказалось, мой сын принял за памятники гранитные шары, насаженные на гранитные же огромные кубы.

Венгерской партии коммунистов[38]. Д.Лукач стоял на социалистических позициях во время Первой мировой войны, считая социалистическую идею идеей, способной «искупить мир», а пролетариат «мессианским классом истории»[39]. Но хотя, по его мнению, социализм появляется по доброй воле людей через их самоопределение, а рабочее движение подойдет к нему демократическим путем, этот путь будет морально искривлен компромиссами, уступками, сотрудничеством с враждебными партиями. Здесь-то и рождается этическая дилемма между «чистотой убеждений и чистотой действий»[40], сопровождавшая Д.Лукача всю жизнь. Более того, Д.Лукач полагал, что такая дилемма стоит перед любой партией, пытающейся добиться власти. Его размышления, выраженные в статье «Тактика и этика», сводятся к оправданию риска, на который идут революционные классы и партии, ибо речь идет не только об освобождении человечества и настоящем начале человеческой истории, но о том, что их «конечная цель категоризирована не как утопия, а как действительность, которую необходимо достичь».

Здесь четко работает старинная концептуальная схема – единства идеи и действительности вопреки превалированию идеи над действительностью, ибо «полагание конечной цели… не может означать отвлечения от действительности, попытки навязать действительности некие идеалы, но означает познание и претворение в деяние тех сил, которые действуют *внутри* общественной действительности, - то есть сил, направленных на осуществление конечной цели»[41]. Возможно, впрочем, что надежды Д.Лукача на социализм были связаны (и в этом он походил на А.А.Богданова) с тем, что он считал социалистические цели «утопическими», принимая саму идею утопии, саму мысль, работающую в категориях утопии, за необходимую для мышления, всегда «выходящего за экономические, правовые и социальные рамки сегодняшнего общества» и уничтожающего (ничтожащего) это общество. Действенность же (не утопичность) социализма заключается в «абсорбировании парящих вне или над обществом идей», в их действенном воплощении, в замене «трансцендентного полагания имманентным» - в этом Д.Лукач видит ту самую суть марксистской теории[42], которая впоследствии, в 60-е годы, стала регулятивом для новой французской философии.

Живя в Москве с 1933 г. по 1945 г. (до этого его пребывание в СССР было периодичным с 1929 г.), он, очевидно же, испытал отсутствие единства между идеей и действительностью, наблюдая, как эту действительность кромсали. Он работал в Институте марксизма-ленинизма, в журнале «Литературный критик», «Интернациональная литература». Всю философию от Шеллинга рассматривал как разрушающую разум, что в конечном счете привело к фашизму. Занимался

[38] См.: *Киш Янош.* Дилемма Дердя Лукача//*Лукач Дердь.* Политические тексты. М., 2006. С.265.
[39] См.: там же. С.275.
[40] Там же. С.277.
[41] *Лукач Дердь.* Тактика и этика// Там же. С.17.
[42] Там же. С.18.

проблемами эстетики и культуры. Был арестован, освобожден, после Второй мировой войны вернулся в Венгрию, где преподавал эстетику и философию в Будапештском университете, был избран академиком. В 1956 г. стал министром культуры в правительстве Имре Надя, осудив вторжение советских войск в Венгрию. Его едва не расстреляли. Словом, вся его жизнь была проникнута мучительным сознанием ответственности за принятие решения. В отличие от Н.И.Бухарина он считал, что «в этике не существует ни нейтральности, ни беспартийности». Понимая, что любая (революционная) деятельность ведет к жертвам, он полагал, что «каждый, кто сегодня принимает решение в пользу коммунизма, стало быть обязан нести за каждую погубленную в борьбе за него ту же самую *индивидуальную* ответственность, как если бы он сам убил всех». Но к моральному ответу привлекается и «тот, кто *не желает* действовать»[43]. В этом смысле он очевидно принадлежал к тем деятелям, которые понимают необходимость даже агрессивных наскоков на нечто устойчивое и накопленное (в том числе на культуру), подобная реакция продолжалась в западной мысли и во времена постмодернизма, для которого столь важна оказалась марксистская теория, и потому понятен выход книги «последнего великого марксиста» в России в 2006 г., когда марксизма в ней не стало, но после постмодернизма стали возрождаться некоторые левые идеи[44], впрочем, возможно, как реакция на скидывание Маркса с корабля современности. Но марксистская доктрина преображается под взглядом Д.Лукача не просто в доктрину социального действия, а почти в религиозную, предполагающую первородную греховность человека, моральная природа которого трагична. Не случайно, он заканчивает свои рассуждения цитатой из «Юдифи» Геббеля: «И если Бог ставит между мной и возложенным на меня делом грех, то кто я такой, чтобы от него уклониться?»

Работая в Институте философии АН СССР, Лукач защитил в 1938 г. докторскую диссертацию о творчестве молодого Гегеля, проинтепретировав его с социально-экономических позиций. Его «История и классовое сознание» придала ему значительный вес, особенно глава «Овеществление», как и работа «Молодой Гегель», где впервые показано влияние на его философию французской революции и классической политэкономии. Но повсюду его интересует этическая сторона вопроса. Кажется, что его марксизм – его внутреннее испытание: сколько может выдержать человеческая совесть? «В марксизме, - писал он, - проявляются опасные стороны гегелевского наследия. Гегелевская система не имеет этики, у него этика замещена той системой материальных, культурных и социальных благ, в которых кульминирует его философия истории. Марксизм в сущности заимствовал форму этики… он лишь поставил другие «ценности» на место гегелевских»[45]. Я думаю, можно согласиться с Я.Кишем, считающим, что, несмотря на долговременные занятия «Своеобразием эстетического», «молодой Лукач не был в первую очередь эстетиком. Его центральная проблема…

[43] Там же. С.23.
[44] См. рецензию С.Н.Земляного на журнал «Синий диван» («Независимая газета». 2007. 27 февраля).
[45] Там же. С.21.

носит этический и культурно-философский характер; в искусстве он видит лишь способ проявления этой проблемы, более широкой, чем эстетическая. И, завершив «Эстетику», пожилой Лукач хочет вернуться и к этике, но эта его попытка терпит фиаско. Его слова, сказанные, как говорят, незадолго до смерти «Вся жизнь – псу под хвост», - свидетельство марксистского краха.

Спрасительные оттепели: разноголосье среди затишья

Военное время было время первой идеологической оттепели, как ни странно это звучит. Желание Сталина покинуть Москву и уехать в бункер в Куйбышев – был одним из признаков сталинского испуга. Тогда вновь была вызвана к официальной жизни церковь, религия. После войны ощущение свободы стало еще более сильным. Однако оно исчезло после антикосмополитической компании, «дела врачей», повторных арестов. Вторая оттепель настала после смерти Сталина и особенно – после XX съезда КПСС, когда был развенчан культ его личности. Эту оттепель приняли всерьез. Многие молодые философы (Б.И.Шрагин, А.П.Огурцов и др.) вступили в партию, желая ее морально и интеллектуально обновить. Росло число профессионалов-философов, занявших нейтральную позицию относительно властвующей идеологии. Многие из них работали в ЦК КПСС, исподволь, осторожно подрывая ее основы. Это, разумеется, было знаком изменившегося времени, хотя таких людей нельзя было назвать свободомыслящими и потому нельзя сказать, что в время была именно философия. Философия, разумеется, никуда не девалась, но она была *вопреки действиям советских органов.*

Несмотря на то, что марксизм-ленинизм признавался в эти годы главенствующей философией, фактически с этого времени философия стала для тех, кто считал себя призванным к философии, после ее долговременной борьбы за выживание, настоящим *делом*. Философы стали откровенно выражать свои мысли. В этом смысле показательны воспоминания недавно скончавшегося выдающегося историка А.Я.Гуревича (1924 – 2006). В 1966 – 1969 гг. он попал в Институт философии в сектор философии мировой культуры, которым тогда руководил академик П.Ф.Юдин, и, общаясь с философами, обнаружил, что собственно говорить с ними не о чем. Попал он в этот сектор потому, что нужен был человек, который отвечал бы за подготовку тома по средневековью для Совета по мировой культуре, выпускавшего или собиравшегося выпускать книги по истории мировой культуры. Как писал Арон Яковлевич, «здесь тогда царила теоретическая “всеядность”. Рассказывали о каком-то французском философе (впрочем, наверное, это легенда), который приехал тогда в Москву, общался с разными философами от Константинова, Юдина, Митина до Межуева, Келле, Левады и сказал, что он нашел тут и неокантианцев, и позитивистов, и логических позитивистов, и гегельянцев, и младогегельянцев и проч. «Единственное

направление, которое он не обнаружил, - это марксизм»[46]. Арон Яковлевич тут же оговорился: были мастодонты вроде Константинова, Юдина и Митина, которые иначе как советскими марксистами себя не ощущали. «Когда Юдин обсуждал с нами какую-либо главу из «Истории культуры», он обычно произносил сакраментальную фразу: "Очень хороший текст, ну очень хороший, но почему автор не учитывает мысли В.И.Ленина в работе "Шаг вперед, два шага назад"?» И тут же молодые ребята с хохотом поворачивались к нему спиной: "к мандатам почтения нету". Но эти закоренелые марксисты уже не решались нарушить то движение умов, которое чувствовалось в Институте философии. В целом атмосфера все же располагала к вольномыслию»[47].

Но располагавшая к вольномыслию атмосфера не уничтожала страха перед марксистско-ленинской философией. Элементарный пример: моя мать, узнав, что я собираюсь на философский факультет, в буквальном смысле встала передо мной на колени: «Куда хочешь, только не туда».

Разумеется, больше всего Арона Яковлевича интересовало отношение философов к истории, но его удивило, что «трудившиеся в этом институте профессиональные философы, даже наиболее продвинутые среди них, умные, талантливые, имеют один коренной недостаток – они верхогляды». В чем, на его взгляд, заключалось верхоглядство? В том, что «им нетрудно было разговаривать о Канте, Гегеле (о Марксе уже стало труднее). Но, рассуждая о проблемах того, что называлось историческим материализмом, они не прибегали ни к какой истории. О ней 99,99% из них знали только то, что выучили по букварям в начальной школе. И при этом они рассуждали об историческом процессе! Здесь царило пренебрежение к историкам, которые занимаются фактами, «фактографией», как они выражались. Историк своим конкретным материалом сыпал песочек в их замечательные буксы. На все их построения можно было дунуть – и все рассыпалось. Это меня очень смущало. С одной стороны, с ними можно было что-то обсуждать, но, с другой – быстро становилось ясно, что продуктивно обсудить было ничего нельзя»[48].

Это неточная характеристика, выдававшая скорее ту неприязнь А.Я.Гуревича к философии, о которой говорилось чуть выше[49], чем реальное положение дел, ибо в ту пору в Институте регулярно появлялся Михаил Константинович Петров (1924 – 1987). Он был неблагонадежным философом, вполне в духе А.Я.Гуревича. В 1961 г. был исключен из партии за повесть «Экзамен не состоялся», где описывал в беллетристическом манере идеологическую обстановку в Институте философии, где недавно был аспирантом и где не сошелся во взглядах с М.А.Дынником, который был его научным руководителем. Поверив в хрущевскую оттепель, он направил повесть непосредственно в ЦК. Затем он на-

[46] *Гуревич А.Я.* История историка. М., 2004. С.127.
[47] Там же. С.128.
[48] Там же. С.129.
[49] О А.Я.Гуревиче и связях его исторических идей с философскими см. мою статью «Арон Яковлевич Гуревич и Безмолвие» (Vox. 2007.№2 vox@iph.ras.ru).

чал критиковать порядки, сложившиеся в Ейском военном училище летчиков, тогда его, припомнив и повесть, исключили из КПСС. М.К.Петров[50] был на фронте разведчиком, вышел живым после разведдеятельности из Пенемюнде, фашистской ракетной базы, его дважды приговаривали к расстрелу, один раз – немцы, другой раз наши, так что он был человеком не робкого десятка. Уже в начале 60-х он начал писать книгу, которая потом вышла под заглавием «Язык, знак, культура» (М., 1991), где он рассматривал три типа кодирования знания (лично-именное для первобытных обществ, профессионально-именное для традиционных восточных обществ и универсально-понятийное для западного). М.К.Петров философски прорабатывал ту же идею ментальности, связанную с обыденным языком и знаковыми кодами, которую прорабатывал и А.Я.Гуревич. Одновременно исследовались проблемы средневековой эквивокации и концепта, обнаруживавшие собственно логические возможности средневекового мировосприятия.

На мой взгляд, дело не в том, как относился А.Я.Гуревич к сотрудникам Института философии, а в самом явлении А.Я.Гуревича на отталкиваемом им философском горизонте. Оно гораздо важнее, чем существовавшее верхоглядство философов, ибо заставило философов влезть если не в документы, то в им поставленные проблемы. Это позволило сопрячь мысль А.Я. Гуревича о необходимости создания вопросника к любому историческому источнику с идеей корреспондентности знания истине, которую выдвигал Фома Аквинский, создавая схоластику (и это послужило толчком к переводу его трактатов, заставив расшевелиться философскую медиевистику), представления о необходимости получения нового знания заставило заново вгрызаться в Канта, которого проблема получения нового знания в философии привела к построению нового здания философии, идея двойственности мира и сознания – переоткрыть *логическую* идею концепта и эквивокации, а само историческое страдание по поводу невозможности дать дефиниции ни одной из открывающихся исторических вещей побудило еще и еще раз направлять мысль к Канту, который самой философии отказал в праве использовать дефиницию как свой инструмент. Для философии А.Я.Гуревич оказал неоценимую услугу: он побудил ее перекопать. И это перекапывание интенсифицировало философскую деятельность. Выведя средневековых крестьян и ремесленников из молчания, Арон Яковлевич совершил дело, обратное смыслу философии Л.Витгенштейна. Для того последний и предельный философский акт – уход в молчание. Гуревичевы персонажи вышли из молчащего небытия, длившегося тысячелетие средневековья и еще шестивековой период Просвещения и Модернизма и – поразительно – обрели новую жизнь (вполне по-средневековому возродившись) в наш постмодерн-политико-антропологический век, который иногда называют и «Новым средневековьем».

[50] Сейчас, после его смерти, вышло много его книг, а «Язык, знак, культура» даже двумя изданиями, достаточно взглянуть на его библиографическую карточку.

Идеи культуры стали основополагающими идеями. С конца 50-х годов издаются произведения М.М.Бахтина («Проблемы поэтики Достоевского», «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса», «Эстетика словесного творчества», «Вопросы литературы и эстетики», статья «К философии поступка»), где культура представляется как диалог, работает Московская и Тартуская школы семиотики, появляются многочисленные философские кружки и группы. Работал сектор социологии культуры в Институте конкретных социологических исследований под руководством Ю.А.Левады. Около тридцати лет работал библеровский семинар «Диалог культур», работала школа организационно-деятельностных игр Г.П.Щедровицкого (1929 - 1994), где разрабатывались, как писали А.А.Пископпель и В.Н.Садовский, «категориальные и операциональные средства онтологической схемы-мыследеятельности» (до сих пор созданная им школа действует, его ученики В.М.Розин и О.И.Генисаретский работают в Институте философии РАН в Отделе философии науки, возглавляемом А.П.Огурцовым, а О.И.Генисаретский даже в нашем Центре методологии и этики науки). Во 2 Медицинском институте работал семинар Ф.Т.Михайлова (1930 - 2006) по психологии культуры, семинар М.Б.Туровского (1922 - 1994), включающий в философско-культурологический контекст фундаментальные достижения естествознания, - семинар, вовлекший многих медиков в философскую работу, многие из которых составляют сейчас один из секторов в Российском институте культуры. В 60-е – 70-е годы вследствие того, что семинары то тут, то там прикрывались властями, их члены переходили из одного института в другой, создавая сильное интеллектуальное силовое поле.

Так, из Института истории естествознания и техники АН СССР перешел в созданный М.Я.Гефтером сектор методологии истории В.С.Библер. Сам М.Я.Гефтер к концу жизни, пережив крушение его детища, затем перестройку, работой советника у Б.Н.Ельцина, то есть достигнув степеней известных, став наставником многих политологов и хлопнув государственной дверью, попытался заняться исследованием устных рассказов, формирующих некую современную истину истории, потому что письменный документ (после создания многочисленных фальшивок в виде, например, допросов в сталинскую эпоху) перестал составлять основу истории. В 1968 г., когда он принял в сектор меня, он только подбирался к этой мысли, занимаясь историей Ленина. Я же ему рассказывала, что желала бы исследовать такие приемы, какими являются жесты, ритмы, интонации, которые, не являясь элементами мышления, образуют ту среду, без которой мышление не может состояться. Я тогда не знала, что на это уже обратил внимание Витгенштейн, но сама проблема заставила влезть в историю философию. В сектор одновременно со мной были приняты философы Л.Б.Туманова и А.С.Арсеньев и не был принят А.В.Ахутин, потому что его первой специальностью была химия. Директор Института акад.Жуков сказал: «Ну, философы еще куда ни шло, но химик!..» В.С. Библер сразу начал вести семинар

(не дома, а в институте), который отодвинул мои планы в сторону, ибо в семинаре началась серьезная учеба: постраничное, даже побуквенное чтение и анализ философских текстов с анализом содержания каждого понятия, показывающего его развитие, отличия от такого же, но принадлежащего другому месту и времени. Одно ли и то же подразумевали Платон, Аристотель и, скажем, Фома Аквинский под термином «бытие», «сущность», «сущее»? Анализировали логику Декарта и Паскаля, Лейбница и Спинозы, составив в результате книжечку «Спор логических начал ХУП в.» (М., 1989). Каждый читавший тексты надевал на себя маску того философского персонажа, которого он исследовал. Так, кстати, работала школа Алкуина в каролингское время.

Многие философы этого времени начинали новую философскую жизнь с того, что начинали всерьез читать Маркса, это называлось «читать без очков». Написал работу о Марксе В.С.Библер[51]. На лекции М.К.Мамардашвили о Марксе стекалось, заполняя огромные аудитории, множество народа. Но дальше начиналась борьба за выживание, потому что мы оставались без работы. Но одновременно это означало конец старой идеологии, ибо мы уже мало чего боялись. Мы были профессионально образованны, у нас был за плечами языковый багаж, ибо мы читали не только русский «тамиздат», но и иностранный. Мы могли давать частные уроки. Я, например, давала уроки французского, а в МГУ на историческом и юридическом факультетах преподавала латынь. Странно было другое. Выдающийся российский философ В.В.Бибихин (1938 – 2004), работавший в нашем Центре, в статье, посвященной образованному в 60-е годы Институту научной информации по общественным наукам и главным образом «закрытым» реферативным сборникам или сборникам переводов, которые издавались с грифом «для служебного пользования», писал: «Власть начала искать идеологические альтернативы марксизму рано. Уже в 1973 году мы знали, что военные политические стратеги планируют скинуть марксизм и взять на идеологическое обеспечение армии православие. В те же годы нас, природных диссидентов, допустили к деньгам, которые органы выделили на идеологическую разведку альтернатив»[52]. Переводчики и референты «западных авторов» время от времени, чтобы не показаться идеологическому начальству не свом человеком, должны были время от времени делать отстраняющий жест («но вы понимаете, *они* говорят, не мы»). В.В.Бибихин при этом полагает, что «говорить о первых ласточках духовной свободы, об интеллектуальном питании в ситуации духовного голода или о школе новой политико-идеологической немарксистской элиты применительно к потоку закрытой литературы неудобно»[53]. Но «так получалось, что когда наш ровесник в Германии готовил докторскую диссертацию по философии, вы возвращались домой после трех лет в армии уже без мыслей о философском факультете, с идеалом народной

[51] См.: *Библер В.С.* Самостоянье человека. «Предметная деятельность» в концепции Маркса и самодетерминация индивида. Кемерово, 1993.

[52] *Бибихин В.В.* Для служебного пользования//*Бибихин В.В.* Другое начало. М., 2003. С.181.

[53] Там же. С.182.

простоты и физического труда… Не в том беда, что он [ровесник, чье имя уже попало в библиографические списки] тем временем, спокойно и систематически работая, успел далеко уйти вперед. Хуже было то, что вы следили за ним ниоткуда, из темноты. То, что делал на свету, изложенное вами, шло в далекие кабинеты и в закрытые отделы библиотек»[54].

В.В.Бибихин справедливо считает, что двоемыслие, проявлявшееся в работе наших высоких умов в «Вопросах мира и социализма», в ЦК КПСС, даже при составлении рефератов, воспитывавших общество хотя бы и под грифом «для служебного пользования» не несло особого блага и «теперь, когда разжижилась прежняя вязкость московской среды, можно уверенно думать и говорить, что воздух в стране был бы хоть и проще, но чище, если бы обществоведения ”для служебного пользования” никогда не существовало»[55]

Но, как известно, после драки кулаками не машут. На «кухонных посиделках» никто друг другу не врал, как старались не врать и в профессиональной деятельности. После разгона сектора[56] В.С.Библер, проработав некоторое время в Институте всеобщей истории АН СССР, перешел к Ф.Т.Михайлову, который к тому времени стал работать в Институте детской и педагогической психологии, где собрался цвет философско-психологической мысли – вместе с ними работал В.В.Давыдов, выдвинувший идею развивающего обучения, в противовес которому В.С.Библер создал программу Школы «Диалог культур», устраивал съезды последователей этой Школы, внимательно следил за успехами и неудачами, создавая своего рода «учебники» (мысленные эксперименты уроков по математике, истории, литературе). И Ф.Т.Михайлов, и В.В.Давыдов работали к тому же в тесном контакте с Э.В.Ильенковым (1924 – 1979), который был весьма авторитетным философом, многие (в частности А.П.Огурцов) считали его своим учителем, учившим не конкретной доктрине, а свободному творческому обсуждению. Э.В.Ильенков сформулировал при анализе метода восхождения от абстрактного к конкретному, проведенном на основе гегелевско-марксистской традиции, проблему строения и генезиса теоретической системы на основе, как пишет В.А.Лекторский, некоторой «клеточки», предвосхитив работы западных философов, и проблему теоретической нагруженности эмпирического факта, оказавшую влияние на психологию. Более того, философы поколения 60-х – 70-х прекрасно понимали важность обучения не только для организации правильного мышления у молодых людей, но и для вытравливания устаревших схем из собственной мыследеятельности. Многие из них не-

[54] Там же. С.187.

[55] Там же. С.196.

[56] Я стала как бы официальным историографом сектора истории методологии, собрала его архив, написала статью «История с методологией», опубликовав ее сначала в 1989 г. в ж. «Вопросы философии», затем, добавив личные воспоминания и впечатления, в ж. «Век XX и мир» в номере, посвященном 75-летию М.Я.Гефтера (в 1973 г.) и наиболее широкий и неапологетический материал в своей книге «Точки на зрении (2005 г.). Публикация в «Вопросах философии» имела резонанс, и я беседовала с немецкими, австралийскими и итальянскими историками о ситуации 60-х годов в истории, шутя, что, если не стану известной как философ-медиевист, то буду известна как историк-методолог.

посредственно вели преподавательскую деятельность в школах. Э.В.Ильенков работал в интернате для слепо-глухо-немых детей, пытаясь привить им навыки предметных действий и умственных операций.

Ошибка была в замкнутости групп, в мыслях, что так думают многие.

И суть даже не в том, как оценить идеи этих разных групп и школ, а в том, что идеи возникали как явно альтернативные. Эту альтернативность прекрасно осознавали властные органы, начавшие в конце 60-х планомерный отлов (сажая в тюрьмы или способствуя эмиграции, приглашая на проработки или иным образом запугивая) альтернативщиков. В этом смысле пограничным рубежом стал 1968 г. – год, когда советские танки вошли в Чехословакию, попытавшуюся построить «социализм с человеческим лицом» и освободиться хотя бы от идеологической зависимости от страны Советов. Этот год открыл такое движение, как «подписантство». Люди, возмущенные внешней и внутренней политикой СССР, стали действенно выражать это свое возмущение. Одни *демонстрацией* на Красной площади, другие *письменно* возмущаясь арестами демонстрантов, арестами возмущенных арестами демонстрантов. Ком рос. Подписывали коллективные письма, писали индивидуальные. Началась волна исключений из партии «подписантов» (Б.И.Шрагин, А.П.Огурцов, И.К.Алексеев, Г.П.Щедровицкий, Л.Пажитнов и др.), появилось множество желавших эмигрировать в Израиль США и другие страны (четверо из восемнадцати сотрудников сектора научной информации Института философии выбрали эмиграцию, В.В.Бибихин назвал имена В.К.Зелинского, Л.Каганова, Ю.Мальцева), росли очереди в ОВИР, группировались воедино отказники (те, кому было отказано в выезде), усилилось религиозное влияние священников, не желавших молчаливо потворствовать власти (А.Мень, о.Дудко и пр. Отныне философские и прочие кружки перестали быть однородными инакомыслящими, разделившись на «профессионалов» (протестующих на платформе недвусмысленного исповедания своего дела) и диссидентов (протестующих открыто – пишущих письма протеста, помогавших материально и дружески политическим заключенным). Чаще всего «кучковались» все вместе, будучи диссидентами и философами вместе. Так обстояло дело с Линой Борисовной Тумановой (1936 – 1985), коллегой В.С.Библера по семинару, посвятившей свои профессиональные занятия Г.В.Ф.Гегелю, Ж.-П.Сартру, Э.Кассиреру, а свое свободное время – защите прав человека. Лина Борисовна, попавшая в лапы КГБ, была выпущена на свободу, чтобы умереть от рака.

Альтернативность многих идей официальному курсу коммунистической партии в результате приводила, на мой взгляд, к утрированным представлениям об особой миссии культуры. Но опять же – так кажется уже из XX1 в., который вовсе не принял ту логику культуры, которую завещал ей В.С.Библер, предположивший такой ход философской мысли от наукоучения. Культура, понимае-

мая В.С.Библером в отличие от М.М.Бахтина как диалог культур[57], который (диалог) был востребован временем, задыхавшемся без не только рационального, но хоть какого-либо обсуждения (именно потому в 60-е расцвели теософские, парапсихологические, разнообразные религиозные поучения), - базировалась на поэтике, на поэтической (от поэтики) личности и на личности поступающей, притом что личность рассматривалась не как присущая человеку как таковому, а служила ему регулятивной идеей в духе И.Канта.

В.С.Библер прекрасно знал И.Канта, посвятил ему книгу «Кант – Галилей – Кант» (М., 1991), основанную на детальном анализе текста. И.Кант специально писал «о регулятивном применении идей чистого разума», полагая, что «трансцендентальные идеи никогда не имеют конститутивного применения… но зато они имеют превосходное и неизбежно необходимое регулятивное применение, а именно они направляют рассудок к определенной цели, ввиду которой линии направления всех его правил сходятся в одной точке, и, хотя эта точка есть только идея (focus imaginarius), т.е. точка, из которой рассудочные понятия в действительности не исходят, так как она находится целиком за пределами возможного опыта, тем не менее она служит для того, чтобы сообщить им наибольшее единство наряду с наибольшим расширением»[58].

Саму эту регулятивную поэтику можно понимать двуосмысленно: в смысле сосредоточения энергийности, которая влечет ответственный и действенный поступок как некий конкретный ответ на социальные вызовы, в смысле общения, меняющего взгляды, а соответственно меняющие саму социальную расстановку сил, но и в смысле чистого рассуждения как чистого понимания, не рассчитанного на некое агрессивное поступление (употребляю этот термин, чтобы отличить его от интеллектуального действия). Последнее понимание также заставляет вспомнить И.Канта с его упованием на «культуру разума», присущего правильной, основанной на сократическом методе метафизике[59]. Между тем любой, как говорил М.К.Петров, любой пьяница в России с его «ты меня уважаешь?» чувствует себя личностью именно в эмпирическом, а не регулятивном смысле. В этом было теоретическое различие и между М.К.Петровым и В.С.Библером, и между В.С.Библером и Г.П.Щедровицким. Георгий Петрович на конференции в Пярну в 1982 г. говорил, имея в виду В.С.Библера, что он считает философа, провозгласившего доведение понятия до предельных оснований, не выполнившим свою задачу, релятивистом, не жестко мыслящим.

Впрочем, руководство регулятивной идеей не предполагает только мысленного совершения поступка, но зато может вызвать возражения относительно того, что такое личность. В.С.Библер, обладавший необыкновенным тактом в выслушивании собеседника, обладал и незаурядным логическим даром, даром

[57] См. книги В.С.Библера «От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XX1 век» (М., 1991), «Кант – Галилей – Кант» (М., 1991), «Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры» (М., 1991), «На гранях логики культуры» (М., 1997), «Замыслы» в двух томах (М., 2002).

[58] *Кант И.* Критика чистого разума//*Кант И.* Соч. Т.3. М., 1964. С.553.

[59] *Кант И.* Критика чистого разума. С.96.

красноречия и убеждения, во время собственной речи умел настолько поглотить слушателя, что критика осуществлялась не сразу. Сразу с ним могли спорить только те, кто знал его намного дольше, например, А.С.Арсеньев или Л.Б.Туманова. Для меня некоторые положения стали сомнительными не сразу: я долго их повторяла, словно заучивала. Но один вопрос ему задавали часто. Вопрос звучал в общих чертах так: почему, говоря об античности или средневековье, он никогда не полемизирует с современными специалистами. Разумеется, все соглашались с ответом: потому что разговор с Платоном или Августином, происходящий напрямую, через их произведения, бывает напряженнее, ибо происходит предельная персонализация их речи и их мысли, происходит преобразование логики каждого участника диалога во всеобщую, поскольку она способна проводить логику оппонента через собственное сито. Только в таком взаимодействии возможно осуществить парадоксализм общения двух (многих) особенных форм бытия и мышления. Но осадок оставался, ибо этот напряженный разговор происходил только в уме и на бумаге. Но и понимая схваченность некоего события в единстве мысли-поступка, оставалось чувство забвения того крохотного факта, что, поступая, человек иногда берет в руки кочергу (как это однажды сделал Витгенштейн) и разрушает этим действием любое произведение. То есть оставался как раз тот вопрос, который решал Дъёрдь Лукач всю свою пошедшую насмарку жизнь. Отказ от марксистских схем мышления, который был глубоко продуманным внутренним решением, обнаруживал внутри новой теории свою «закраину».

Истолкование философии культуры М.М.Бахтина как диалога тоже сейчас нуждается в углубленном анализе, начатом В.В.Бибихиным, который обратил внимание на то, «его не покидает ощущение», будто М.М.Бахтин, разбирая литературное произведение, например, Ф.М.Достоевского, «работает в искусственном отстранении от того, о чем говорит. “О, природа! – кричит… Достоевский. – Л ю д и н а з е м л е о д н и - в о т б е д а!.. Все мертво, и всюду мертвецы. Одни только люди, а кругом их молчание – вот земля!” Бахтин выслушивает это гоголевское по размаху, с заглядыванием в новые бездны, место Достоевского и говорит не об ужасе перед Ничто, не о трагическом ясновидении поэта, а о – *мениппее*. Метания Достоевского, с кричащим надрывом, с горячечной невнятицей за порогом выразимого… Бахтин предлагает именовать техническим термином *диалог* или жаргонным философским *противоположность*… То же, что *о диалоге* приходится сказать о *полифонии*» - двух терминах, характеризующих философию М.М.Бахтина. В.В.Бибихин считает саму диалогичность приемом среди приемов, полагая, что у М.М.Бахтина это своего рода ширма: многих в его время «условия заставляли перегрузить слово иносказаниями до немоты»[60]. На деле же он продолжает указывать на «совсем другой простор и совсем другой восторг», заключающийся в «простоте

[60] *Бибихин В.В.* Слово и событие. М., 2001. С.107 - 108.

начала». В любом случае перед нами вопрос – не возвели ли мы нечто случайное в разряд философии, без которого она уже не может обойтись?

Над этим, разумеется, не властна никакая власть.

Вопрос в том, как уйти от навязывания идеологических схем обществу. Нельзя сказать и что навязывание таковых литературе и – без его ведома – творцу произведений относится всего лишь к способам обсуждения и этой литературы, и мыслей ее творца, ибо это также своеобразный способ насилия. Властного характера речи, судя по сему, не избежать, если не обладать талантами художника, понимающего неокончательность происходящего в мире и приоткрывающего его своим произведением. Возможно, что бытующее сейчас в мире желание с помощью самых разных контрацепций оградить себя и мир от нежелательных опасностей, ожидаемых от мира, которые предполагают так называемый «реализм» действий или идей, понятый в средневековом смысле, нужно заменить идеей конципирования (чтобы не употреблять поднавязшего в зубах термина «концепция», утратившего первоначальный смысл «схватывания» как зачинания, предполагающего рождение из множества одного, некоей полнокровной открытой миру вещи), которая, кстати, будучи тоже родом из средних веков, сберегая открытое (общество, произведение, вещь), указывает на него как на то, что усилием умения открывает, как говорил В.В.Бибихин, «нерастраченное бытие».

НАУКА И ОБРАЗОВАНИЕ В ПЕРСПЕКТИВЕ ТЕЗАУРУСНОЙ ДИНАМИКИ

(М.К. Петров как философ науки)

А.П. Огурцов
Институт философии РАН

К истории текста

В конце 1986 – начале 1987 гг. Д.Фурман (он тогда работал в Институте США и Канады) пригласил меня участвовать в сборнике, который был посвящен сравнительному анализу отношения к науке в США и в СССР. Я созвонился с Мишелем, пригласил его в соавторы – он пишет раздел об отношении к науке в США, я пишу об отношении к науке в СССР. Договорились об объеме текста и о сроках – надо было представить текст к середине марта 1987 г. В конце февраля 1987 г. он пересылает мне свой текст «Образы науки и ученого в общественном сознании США». Его объем на 149 страниц, из которого я выбрал для публикации в журнале один печатный лист. По телефону он сообщил мне, что оборвал текст на полуслове, поскольку он вышел за все положенные объемы. К сожалению, сборник по каким-то причинам не состоялся, о чем Д.Фурман ни мне, ни М.К.Петрову не сообщил, текст его статьи остался у меня в машинописном виде и до сих пор не издан. Думаю, что это его последний текст, хотя многие идеи в нем представлены более конспективно, чем в написанных ранее, но вышедших уже после его смерти книгах.

Думая сейчас о судьбе М.К.Петрова в его же собственных терминах, хочу сказать, что советская власть оказалась по отношению к нему не «человекоразмерной». Она была воплощением таких отношений, которые были не просто чужды ему, как и любому талантливому человеку, но она подавляла его, не позволила ему выразить себя с полной отдачей и с полным признанием того, что он сделал. А ведь он отдал свою молодость защите этой власти на фронтах Великой Отечественной войны (он с иронией говорил, что Ростовский Военкомат его не забывает и присылает открытки с поздравлениями с праздником 23 февраля)[1]. Он редко рассказывал о войне. Лишь однажды рассказал, как был

[1] Надо сказать, что во всех опубликованных после смерти книгах чувствуется его военное прошлое. Метафоры, которые он использует в своем тезаурусе, - это метафоры из жизни офицера, хотя он не был кадровым военным: « система развода младенцев в терминалы» (Петров М.К. Философские проблемы науки о науке.

приговорен Военным судом к расстрелу после выхода его из-за линии фронта, выполнив задание фронтовой разведки, и он ждал расстрела 20 суток. Этот приговор был отменен после того, как «к своим» вышла вся его разведгруппа. «Человекоразмерным» был для него тот кружок единомышленников и учеников, который его окружал. Все остальное и, прежде всего, отношения власти были для него не-человекоразмерными.

Я вспоминаю его доклад в Обнинске о «коридорных ситуациях» - о неформальном общении между учеными. Для меня эта идея М.К. Петрова была не только перспективной науковедческой идеей, но и свидетельством того, что он сам отдавал приоритет неформальному общению перед любыми формальными коммуникациями. Неформальное общение в коридорной ситуации было для него «человекоразмерным», а любое институциональное, формальное общение было протокольным и отчужденным. Из этой идеи «коридорной ситуации» выросла его «тезаурусная динамика». Она стала тем ядром, из которой возникли его модели роста тезаурусов, примененные им и к росту научного знания, и к динамике образования.

Ведущие идеи

М.К.Петров стремился использовать любую возможность для изложения своей позиции, своего понимания истории европейской культуры и тех социокультурных процессов, которым он был современником. Поэтому в вышедших уже после его смерти книгах не трудно увидеть повторы, обращение к одному и тому же историко-научному материалу, правда, с различной степенью детализации и источниковедческого описания. Сейчас, когда вышли в свет книги, которые он писал в свое время в стол, в частности, «Предмет социологии науки» (написана в 1983, издана М.,2006) и «История европейской культурной традиции и ее проблемы» (написана в 1986, издана М.,2004), это стало очевидным. И столь же очевидным стало то, сколь глубокой была его концепция знакового кодирования и формирования тезаурусных континуумов в различных культурах. С этой концепцией была связана и его концепция мифа, и его представления о переходе от лично-именного к профессионально-именному кодированию[2] и от него к универсальному кодированию, репрезентируемому философией[3], и построенная им модель тезаурусного континуума в развитых обществах. С этой концепцией была связана и его идея «онаучивания» («сциентификации») общества и построения им двух моделей – экстенсивного и интенсивного онаучивания общества на базе тезаурусной динамики и перестройки системы образования.

Предмет социологии науки. М., 2006,с.223), «единый сборный пункт» (с.231), «оперативность освоения нового знания» (с.244), «замкнутый контур» (с.240), «трансмиссия» (с.328) и др.

[2] Петров М.К. Язык. Знак. Культура. М.,1991

[3] Петров М.К. Античная культура. М., 1997

Эта концепция нашла свое выражение и в анализе им особенностей современных научных коммуникаций, которые он назвал «коридорной ситуацией». Эти особенности прежде всего состоят в том, что в рамках высоко специализированных тезаурусов исследовательских сообществ ученые обсуждают интересующие их проблемы на языке школьного детства, «на едином для всех взрослых Ту»[4]. Для того, чтобы не было коммуникативных сбоев, чтобы понять друг друга ученые вынуждены рассказывать друг другу о своих исследованиях на общепонятном языке общеобразовательной школы, прибегать к тому тезаурусу, который понятен всем, - к универсальному тезаурусу, который получен благодаря школьному образованию. Поэтому М.К.Петров обращается к истории Британской Ассоциации по продвижению науки (BAAS), основанной в 1831 г. На ее собраниях в присутствии прессы и большой аудитории слушателей ученые рассказывали о своих открытиях на простом, общепонятном языке, осуществляя общенациональный «ликбез» (в отличие от заседаний Лондонского Королевского общества). Надо сказать, что он впервые проанализировал новые зоны научных коммуникаций, обратив внимание на возникновение «коридорных ситуаций», т.е. неформальных коммуникаций между учеными и распространения ими информации о своих открытиях и гипотезах. Теперь наличие такого рода неформальных и неинституциональных «зон обмена» информацией между учеными никто не отрицает и, более того, анализируется специфически упрощенный язык такого обмена – нечто вроде языка-пиджина[5].

Сама модель тезаурусной динамики связала воедино социологию науки и философию образования. Эта модель оказалась той связующей нитью, которая позволила ему осмыслить процессы роста научного знания и одновременно представить в емкой форме механизмы и функции образовательной системы развитых обществ. Можно сказать, что М.К.Петров построил социологическую концепцию науки не в отрыве от философии образования, а, наоборот, в изначальном единстве с осознанием важности обсуждения проблем образования и втягивания новых поколений в научное производство[6]. Существенно то, что целый ряд проблем философии науки, например, дифференциация дисциплинарных структур научного знания, формирование специфических терминалов тех или иных областей научных исследований, картографирование наук рассмотре-

[4] Петров М.К. История европейской культурной традиции и ее проблемы. М.,2004.С.714.

[5] Галисон П. Зона обмена: координация убеждений и действий // Вопросы истории естествознания и техники. М.,2004 №1,с.64-91.

[6] Заметим, что философско-логические концепции науки развивались в XX веке обычно в отрыве от социокультурных проблем образования. Исключение составлял, наверно, лишь философские концепции К.Поппера и Л.Витгенгштейна. Первый посвятил реформам в австрийской школе ряд публикаций (Popper K. Ьber die Stellung des Lehrers zur Schule und Schulers// Schulreform. Bd.4.Wien.1925,s.204-208, Zur Philosophie des Heimatsgedankens// Die Quelle.Bd.77.1927.S.899-908, Die gedдchtnispflege unter der Selbsttдtigkeit// Die Quelle.Bd.81.1931.S.607-619. Впервые обратил внимание на роль философии образования в формировании философии науки у К.Поппера и Л.Витгеншейна У.Бартли (мл.) в статье Bartley W.W. Theory of Language and Philosophy of science as instrument of educational form: Wittgenstein and Popper as Austrian schooltheacher// Methodological Historical Social Sciences. Eds. R.Cohen, N.W.Wartofsky.Dordrecht.Boston.1974.PP.307-337

ны под тем же самым углом зрения, что и дифференциация системы образования и ее языков.

М.К.Петров всегда тяготел к анализу философских проблем в контексте языка. Прекрасно зная древнегреческий, английский и немецкий языки (он их преподавал, когда его лишили права преподавать философию), он заметил в одной из немногих опубликованных при жизни статей, что во флективных языках «налицо логическая «преформация», почти не оставляющая места логическому «эпигенезу». Слова здесь не образуют гомогенного поля смысловых и только смысловых различий, а остаются в остаточной оболочке грамматических универсальных подразделений «морфологии»… Если бы встали на обязательную для средневековья точку зрения теолога и полагали вместе с ним, что мир сотворен по слову Божьему, то сотворенный по слову флективного языка мир был бы именно таким, каким он представляется Аристотелю: материальное начало – «смысл», «содержание» - невозможно было бы изолировать в автономную область самоопределения типа нашей объективной реальности. Это был бы мир скульптурных, мир завершенных или полузавершенных ваяний, распределенных по классам «частей речи» и склоняемых к единству внешней и разумной силой говорящего (творца), а не мир исходной значимой глины, способной к самоопределению через слепое контактное взаимодействие»[7]. Столь же интересны и его замечания о роли структур (грамматических, синтаксических, семантических) английского языка в генезисе новой науки и философского эмпиризма.

Он был первым, кто обратил внимание на такие лингвистические распределения, как закон рангового распределения Г. Ципфа частоты употребления слов в связном тексте, как гипотеза глубины оперативной памяти В.Ингве. Все эти распределения имеют отношение к математической или структурной лингвистике. Но они обретали у него другой, более универсальный смысл. Они свидетельствовали, согласно Петрову, о различных, прежде всего лингвистических (но не только их) правилах ограничений, обусловленных тем принципом, который он назвал принципом человекоразмерности и который играл эвристическую роль в его концепции философии науки (о нем чуть ниже). Иными словами, за, казалось бы, сугубо лингвистическими феноменами и ограничениями он видел нечто большее, а именно феномены культуры и антропологические ограничения. За его обращением к лингвистике, к лингвистическим законам, ограничениям, распределениям скрывалось стремление осмыслить гораздо более емкие и гораздо более фундаментальные процессы – процессы постижения человеком смыслов культуры и тех антропологических ограничений, которые накладывают определенные пределы актуальным возможностям порождения и постижения смыслов. Само выявление этих ограничений не было сугубо спекулятивным. Оно было движимо и шло от реальной практики научного анализа

[7] Петров М.К. Язык и категориальные структуры // Науковедение и история культуры. Ростов-на-Дону. 1973.С.81.

этих ограничений, прежде всего от лингвистической практики, но приобретало иной, более универсальный смысл – смысл философско-антропологический, тут же включаемый им в контекст национальных культур и соответствующих систем образования.

Что же такое тезаурус? По определению Петрова, тезаурус – это «общий повседневный словарь родного естественного языка»[8], используемый всеми членами дисциплинарного сообщества науки. И тут же обращение к естественному языку он превращает в социологический феномен научного сообщества – в упорядоченность коммуникативного субстрата науки, который наряду с глубинной общностью когнитивных универсальных средств развертывает собственно информационно-разобщенные терминалы науки. Тем самым он выделяет определенную инвариантную систему единого национального естественного языка, который обладает как общностью универсальных грамматических правил, так и общностью словаря-тезауруса. Таких универсальных знаковых систем и соответственно знаковых миров в мире насчитывается около 3 тысяч.

Вместе с тем наука разворачивает свои тезаурусы – свои знаковые системы и соответственно знаковые миры. Согласно описанию социологов науки, например, Н.Сторера, на переднем крае научных исследований около тысячи исследовательских групп и терминальных сообществ науки. Но на деле их гораздо больше. Петров связывает их число на переднем крае научных исследований с числом журналов, которых по нескольку десятков на каждую дисциплину в каждой стране. Тем самым число дисциплинарных тезаурусов отождествляется им с числом журналов по той или иной дисциплине в каждой стране.

Итак, тезаурус – естественный национальный язык, который обеспечивает общесоциальную коммуникацию. На Т-континууме он выделяет ряд характеристических точек в соответствии с теми требованиями, которые предъявляются индивидам. М.К.Петров выделяет три характеристических точки: 1) Тп, или тезаурус первоклассника – ребенка 6-7 –летнего возраста, который каждый год 1 сентября приходит в школу; 2) Ту, или тезаурус выпускника общеобразовательной средней школы, получившего аттестат зрелости, открывающего ему пути постшкольной специализации; 3) Тт, или тезаурус терминала специализированной взрослой деятельности. Их число велико и возрастает с каждым днем. М.К.Петрова интересует прежде всего специализация тезаурусов научных исследований – возникновение научно-дисциплинарных тезаурусов и тезаурусов исследовательских областей.

Эти пути специализированного движения от Ту к Тт имеют свои сроки подготовки, свои программы, свои формы социального признания (дипломы, справки и пр.). Внутри тезауруса Тт он выделяет две характеристические точки: 1) тезаурус дисциплинарного сообщества Тд и 2) тезаурус научных групп Тг. Первый связан с пятилетним сроком студенческой подготовки, с обучением языку дисциплинарного сообщества и предполагает определенные механизмы

[8] Петров М.К. Философские проблемы «науки о науке». Предмет социологии науки. М., 2006,С.226.

и формы социального признания (государственные экзамены, защита дипломов и др.). Второй же связан с трехлетним сроком аспирантской подготовки, с вовлечением аспирантов в исследования на переднем крае научного познания и предполагает определенные требования к соискателям научных степеней. Лишь после «научения» тезаурусу исследовательских сообществ аспирант может претендовать на вхождение в научно-академическое сообщество. В общем виде путь к Тг, или в научное академическое сообщество, занимает 18 лет (10 лет обязательного среднего образования, 5 лет в вузе и 3 года в аспирантуре). М.К.Петров насчитывает, правда, 17 лет, исходя из того, что вузовское образование в зарубежных развитых странах занимает 4 года, подчеркивая, что лаг задержки в академическом секторе связан с аспирантскими переходами от Тд к Тг. Средний возраст защищающих диссертации и получающих степень доктора философии 32-33 года. Естественно, что сроки этого лага-задержки определяются национальными системами образования.

Этот подход позволяет прежде всего увязать демографическую составляющую академической науки с картографированием дифференцирующихся дисциплинарных тезаурусов, биологическое взросление с процессом «врастания» в тезаурусы специализированных сообществ, с тем, что Петров назвал «коммуникационным субстратом». Вместе с тем это подход позволяет соединить философию образования с социологией науки - с изучением сообществ на переднем крае научного познания, с дифференциацией их языка.

Для этого подхода, делающего акцент на связи демографических, коммуникативных и лингвистических составляющих последовательного движения науки от одного тезауруса к другому, являются не адекватными существующие модели обоснования структуры науки. Неадекватна модель Книги Природы, из которой исходили и Галилей, и Р.Бойль в своем обосновании новоевропейской науки. Согласно этой модели, которую М.К.Петров описал в ряде своих статей и опубликованных уже после смерти книг.[9] Природа инструктирует человека, а ее Книга написана языком геометрии или химических свойств, который еще надо расшифровать. Этот способ аргументации и обоснования инфрастурктуры науки предполагал авторское участие Бога в творении Книги Природы, и этот теологический способ обоснования науки не умер вместе со средневековьем, а сохраняется до наших дней. Столь же неадекватна и кластерная («сгустковая», как ее называет Петров) модель реальности, к которой обращается известный социолог науки Н.Сторер, анализирующий отношения между научными дисциплинами. Во внешней реальности он выявляет «сгустки» событий и отношений, которые и образуют онтологическое основание для возникновения научных дисциплин. Эти глобальные дисциплинарные единицы дифференцируются и образуются научные группы, что позволяет преодолеть разрывы между коммуникационными и административными требованиями к научной деятельности.

[9] Петров М.К. Перед «Книгой Природы»: Духовные леса и предпосылки научной революции XVII века // Природа. 1978 №8; Петров М.К. История европейской культурной традиции и ее проблемы. М.,2004. С. 496-500; Петров М.К. Философские проблемы науки о науке. Предмет социологии науки. М.,2006,с.234-235.

И та, и другая модель обоснования научного познания звучат весьма материалистически, делая акцент на объективной составляющей движения науки. Модель тезаурусной динамики, из которой исходит М.К.Петров, кладет в свое основание различные формы синтеза объективного и субъективного, вовлечения субъектов образования и науки в язык сообщества и расширения объема научной деятельности. Эти формы синтеза гетерономны, устойчивы во времени и находят свое выражение в таких оппозициях как *автор-читатель*, *учитель – ученик,* которые стали основанием для ряда концепций образования как диалога. В этих гетерономных синтезах объективного и субъективного М.К.Петров выявляет макро- и микроуровни, первичные и производные синтезы, анализирует их как акты деятельности, раскрывая их упорядоченность. Существенно то, что для него эти акты синтезов являются *мегаактами речи*, растянутыми на годы обучения и где можно выделить *активную и пассивную* стороны общения.

Научная деятельность, понятая им как последовательность синтезов объективного и субъективного, совершенно не укладывается в матрицу панлогизма, или логического формализма, которой отдавал предпочтение Гегель. Полемика между М.К.Петровым и Э.В.Ильенковым, которая нашла свое отражение уже в кандидатской диссертации М.К.Петрова «Философские проблемы науки о науке», относилась именно к тому, как представить движение научного знания: либо во всеобщей безлично-отчужденной форме, как это предлагал сделать Гегель и вслед за ним Ильенков, либо в форме пошагового перехода от одного синтеза к другому, направленного на выбор наилучшего и на оптимизацию своего движения, как мыслил И.Кант (конечно, в интерпретации Петрова). Само собой разумеется, в противовес гегелевскому самодвижению знания, где «субъективный дух движет, а объективный дух управляет», Петров отдает предпочтение кантовскому пониманию синтетических актов познания («наука о науке вновь сближается с Кантом и отходит от Гегеля»[10]). Для Петрова поворот к Канту был обусловлен тем, что его интересовали прежде всего механизмы синтеза объективного и субъективного, их гетерономность, избыточность и одновременно их упорядоченность и устойчивость и по времени учебного года, и по способам организации, и по характеру движения. Предпочтения Петрова в тот период, когда он писал и защищал диссертацию, были далеко не общепризнанны – ведь марксизм (и не только советского образца) всегда усматривал в философии Гегеля один из своих источников, а само обращение к философии Канта связывалось с ревизионизмом. Философия Канта оказалась для М.К.Петрова предпочтительнее именно потому, что она не замыкала в иерархическую матрицу все формы познания, оставляла простор для синтетической деятельности воображения и ума, настаивала на опытном, а не спекулятивном характере человеческого знания. Но если для Канта лишь опыт был тем ограничением, которое он накладывал на синтетическую деятельность ума, то М.К.Петров

[10] Петров М.К. Философские проблемы науки о науке. Предмет социологии науки. М.,2006.С.62.

рассматривал эти ограничения прежде всего в антропологической перспективе. Эта перспектива и получила у него название «человекоразмерность».

Ключевым в постановке вопроса о «человекоразмерности» тезаурусной динамики для него являются физические и ментальные возможности взрослеющих индивидов в освоении достигнутой культуры. Эти возможности предустановлены биокодом. Уже в кандидатской диссертации Петров использует терминологию А.Кестлера, который анализировал творчество как «бисоциацию», т.е. как создание кода новой матрицы (навыка) из кодов наличных матриц. Формирование новой матрицы осуществляется под контролем врожденных или приобретенных благодаря обучению правил кода и под контролем гибкой и зависящей от специфики окружения стратегии[11]. В более поздних работах Петров уже не говорит в терминах «бисоциации», но обращает внимание на роль биокода в том, что освоение младенцами социокультурных данностей независимо от типа культуры локализовано на одном и том же возрастном периоде, что существует единообразие освоения социальных данностей и взаимная обусловленность возраста ученика и объема осваиваемой им культуры, что творение человеком социокультурного мира не может не учитывать возможности его освоения последующими поколениями. Это означает, что, согласно Петрову, существует жесткая определенность разнообразных синтезов субъективного и объективного на базе физических и ментальных возможностей индивидов живущего поколения. И в национальных системах образования, особенно в развитых странах, нельзя не учитывать обусловленность программ обучения возможностями индивида, предопределенными биокодом. Именно в этом случае система образования будет соответствовать человекоразмерности континуума тезаурусных значений. В этом отношении небезынтересен тот детальный анализ обсуждений проблем образования (его целей, состава и содержания) в Британской ассоциации по продвижению науки, который провел Петров. Если в конце 50-х гг. Х1Х века функции образования усматривались в формировании социальной элиты (аристократии) и не допускалась даже мысль об общенациональной системе общего и среднего образования для всех слоев населения, то в конце века центр интересов сместился в сторону защиты общеобразовательной школы для всех слоев населения, повышения статуса естественнонаучного образования в школе (физики, химии, биологии) и развития новых ментальных способностей, прежде всего способности задавать вопросы и искать на них ответы. Эта смена ориентиров в системе образования коррелирует с движением в философии науки, которая уже в конце Х1Х века делает акцент на научном методе, прежде всего эксперименте, в формировании духа научных исследований.

Детальный анализ дискуссий об образовании, которые велись в Британской ассоциации по продвижению науки на всем протяжении второй половины Х1Х века, важен Петрову для того, чтобы показать, находят или не находят физические и ментальные возможности взрослеющих индивидов свою

[11] Там же.С.31-33.

реализацию в национальных системах образования, в какой степени эти системы соответствуют размерностям человека. Социальность и культура накладывают свои ограничения, обусловленные теми или иными национально-государственными системами образования. Обусловленные биокодом ограничения могут модифицироваться, восполняться и даже углубляться теми социокультурными ограничениями, которые находят свое выражение в системах образования. Однако все национальные системы образования не могут не учитывать антропологические размерности обучения. Все они локализуются в определенных возрастных рамках взрослеющих индивидов, связаны с обучением набору повторяющихся универсалий (грамматических правил, словаря, норм поведения), со специфической организацией обучения, которое учитывает длительность академического часа, семестра и т.д.

Процессы образования и распространение научного знания неразрывным образом связаны друг с другом, хотя распространение научного знания нередко ограничивается исключительно исследовательской деятельностью ученых и не учитывает психофизиологические и ментальные параметры обучающихся.

Само собой разумеется, что возникает вопрос: можно ли ограничиться описанием науки и образования лишь в терминах тезаурусной динамики? Достаточен ли язык тезаурусного описания для исследования науки и образования? Думаю, что не достаточен. И науку, и образование вряд ли можно редуцировать к одной размерности – их лексике, лексическому обогащению, дифференциации лексического словаря. Помимо синтаксиса (в частности, логического синтаксиса пропозиций) и наука, и образование включают в себя прагматику, т.е. нормы употребления языка, методы исследования, различные, в том числе и семантические, формы интерпретации выдвинутых гипотез и теоретических построений, многообразие интертеоретических взаимоотношений, не сводимых к смене тезаурусных значений. Иными словами, размерности и науки, и образования не столь одномерны, как полагал М.К.Петров. Они различны и по своим уровням, и по своей значимости, и по своему характеру. Каждый из нас может вспомнить то место, которое занимали лабораторные занятия в школе и в вузах. А ведь функция их – не в обучении тезаурусу химии или физики, а в том, чтобы выработать у учеников или студентов навык экспериментирования, перевести слово в дело, превратить тезаурус в узус, научить их «работать руками» и головой. Но М.К. выбрал именно эту размерность при изучении тезаурусной динамики, проанализировал и рост научного знания, и процесс образования под этим углом зрения и смог выразить и научные инновации, и реформы образовательных систем в терминах тезаурусной динамики.

К большому сожалению, он не детализировал то, как он понимает тезаурус на разных этапах его формирования и развития. То ли тезаурус включает только набор «ключевых слов» (в таком случае необходимо их выделить подобно тому, как их выделяет, например, А.Вежбицка в своем анализе универсалий

«естественного семантического метаязыка»[12]), то ли тезаурус шире по своему объему и содержанию и даже совпадает с родным естественным языком? Остается не ясным то, как происходит трансплантация (одно из любимых слов М.К.) тезауруса новых научных специальностей в тезаурус общеобразовательной школы: то ли язык нового научного направления утверждается в культуре благодаря тому, что он признан молодыми поколениями и из-за того, что вымирают его оппоненты, то ли существуют какие-то иные социокультурные механизмы универсализации тезауруса нового исследовательского направления и признания его языком научной дисциплины (например, «невидимые колледжи»)? Является ли дисциплинарный тезаурус науки результатом унификации тезаурусов исследовательских областей или же их диффузии и конкурентного распространения? Тождественны ли акты освоения имен, присущие ребенку и происходящие в естественной окружающей или школьной среде (в том, что Петров назвал «интерьером номотетики»), и те акты присвоения исследовательским сообществом имен новым открытым феноменам и процессам? Можно ли различить познавательные акты в зависимости от «интерьера номотетики», т.е. освоения и присвоения имен, и говорить о концептах, когда мы говорим об освоении ребенком имен, и о понятиях, если мы говорим о присвоении имен исследовательским сообществом? Не является ли чрезмерно узкой трактовка Петровым философии как теоретической номотетики, которая возникает и функционирует «в пределах трансляционно-трансмутационного интерьера номотетики»[13] и задача которой – сжатие массива знания и разработка парадигм, правил и ориентиров деятельности по установлению имен? Существуют ли различия между тезаурусами естественных и гуманитарных наук, хотя они едины и по характеру трансляции своих знаний, и по способам трансмутационных инноваций?

Итак, первое мое несогласие с тезаурусной динамикой состоит в том, что, по моему, она основывается на концепции и на распределениях структурной лингвистики. М.К. любил ссылаться на Ф.де Соссюра, на распределения Ципфа, которые свидетельствовали о целостности текста, о принципиальном различии между языком как системой норм и речью как их актуализацией. Между тем развитие лингвистики не ограничивалось в 20 в. структурной лингвистикой. Для тезаурусного подхода крайне интересно и перспективно было бы обращение к психолингвистике, в которой преимущественное внимание уделяется процессам и методам усвоения детьми родного языка, в частности, к «порождающей грамматике» Н.Хомского, к генетической психологии Ж.Пиаже, выявившего различные приемы и процедуры освоения детьми пространства, времени, числа и т.д. К сожалению, все примеры из освоения детьми тезауруса приводимы М.К.Петровым из известной книги К.Чуковского «От двух до

[12] Вежбицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов. М.,2001; Вежбицкая А. Сопоставление культур через посредство лексики и прагматики. М., 2001

[13] Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991.С.180.

пяти». Между тем психология детей и в частности, психология развивающегося обучения, с основателями которой М.К.Петров был хорошо знаком – с Э.В.Ильенковым, с В.В.Давыдовым осталась вне его поля зрения. Современная лингвистика развила не только лексические исследования, но и исследования прагматики языка, т.е. формы и способы применения в практике речи и письменного языка языковых форм в ходе обучения. Эта линия анализа языка представлена уже у Л. Витгенштейна в «Философских исследованиях» и стала приоритетной в американской лингвистике. М.К. также прошел мимо этой линии развития языка. И еще в одном пункте мое несогласие с тезаурусной динамикой М.К.Петрова: он рассматривает тезаурусную динамику как непрерывную дифференциацию специализированных языков, как постоянное наращивание специализированных тезаурусов. Но дело в том, что в научном знании наряду с этими процессами существуют и альтернативные процессы – процессы интеграции различных языков, обсуждения научных проблем разных исследовательских областей на одном языке. Такую интегративную функцию всегда выполняла и выполняет математика – всеобщий язык науки. Помимо языка математики (языка дифференциального и интегрального исчисления, языка теории множеств, топологии и др.) к таким интегративным языкам можно причислить языки различного рода научно-исследовательских движений, например, кибернетики, системного движения, синергетики. Все это поиски если не единого, то общего языка ряда научных дисциплин. И без такого рода поисков не возникали бы новые исследовательские области, которые поначалу кажутся экстраполяцией на новые области языка уже возникших и доказавших свою эффективность наук. Вспомним ту роль, которую сыграла евклидова геометрия в изложении философии и даже теологии в 17 веке, язык математического анализа в 18 в., язык физики в возникновении социальной физики (статики и динамики) в 18-19 вв., хорошо описанный Е.Спекторским, наконец, пусть и неудавшиеся, но существовавшие попытки описать психологические и социологические процессы на языке физики в 20 в. (О.Нейрат, Р.Карнап и др.). Иными словами, в развитии научных языков наряду с усилением разноречья существуют и противоположные процессы – поиска единого языка, позволяющая осмыслить, исходя из аналогий языка, изоморфизм проблем и тем исследования.

Вопросов можно задавать много. Ответы М.К.Петрова на них уже не услышишь. Да и интересовало его в последние годы другое – статус того фундаментального тезауруса, который каждый из нас получает в школе, его функции как тезауруса общения между учеными. Анализ социокультурных механизмов превращения специализированного тезауруса исследовательского сообщества в тезаурус научной дисциплины, а затем – в тезаурус школы должен быть осуществлен в совместной работе философов, педагогов, науковедов, социологов, к чему М.К. всегда тяготел, но никогда не получал поддержки.

Нельзя сказать, что он прошел мимо всего круга проблем генезиса дисциплинарного языка науки. Более того, он положил начало анализу этого круга проблем. Его интерес к генезису дисциплинарной организации науки привел его к осмыслению различных уровней научных исследований – поисков на переднем крае и отложения их итогов в научной дисциплине, к изучению специфики их языка, методов и форм систематизации в различного рода научной литературе – от журнальных статей до учебников. Изучение генезиса и развития языка научных дисциплин, дисциплинарной организации науки было восполнено им анализом проблем образования, освоения взрослеющими поколениями общенаучного языка в общеобразовательной школе и затем языков дифференцирующихся научных дисциплин. Главное, что он пытался сделать – осмыслить тезаурусную динамику в целом, представить тезаурусы научного знания не в отрыве от тезаурусов образования, а в их взаимосвязи и единстве. И это, по-моему, ему удалось.

БУДУЩЕЕ РОССИЙСКОЙ ПОЛИТИКИ: ГЛУБОКАЯ КОЛЕЯ АВТОРИТАРИЗМА И ТРУДНЫЕ ПЕРЕВАЛЫ ВОСХОЖДЕНИЯ К ДЕМОКРАТИИ[1]

Н.С. Розов
Институт философии и права
Сибирского отделения РАН,
Новосибирский государственный университет

Относительно перспектив демократии в России наиболее распространены две диаметрально противоположные позиции:

• настоящая демократия в России с ее особой историей — «рабской» или «славной имперской» — невозможна (и не нужна, добавляют стражи державности),

• в России пусть нескоро, пусть трудно, пусть специфично — с возвратами и зигзагами, но осуществится «демократический транзит», поскольку это общая магистральная линия цивилизованного развития.

Противоположные позиции имеют сходную черту, которую можно назвать историческим фатализмом, или автоматической концепцией. России *суждено* либо одно, либо другое. В этой работе будет развернута идея, альтернативная обеим позициям, отвергающая предпосылку фатальности и автоматизма.

В самом общем плане исходную мысль можно сформулировать так. Будущее открыто. Несмотря на могучие факторы циклического возобновления авторитаризма (пресловутой «русской системы» см.: [Пивоваров и Фурсов 1999; Розов 2006; Дубовцев и Розов 2007]), некие, правда, весьма слабые и отдаленные, возможности демократизации России имеются. Они могут быть, а могут и не быть реализованы в зависимости от складывающихся внешних и внутренних *структурных условий*, а также от т.н. *процедурных факторов* — характера поведения и взаимодействия значимых политических акторов (в том числе правящих элит, бизнеса и групп населения [ср.: Мельвиль 1999]).

Пока данная мысль подозрительно сходна с тавтологией («больной либо умрет, либо останется жив»). Содержательной она станет при спецификации структурных и процедурных причин становления демократии, при последующей оценке соответствующих наличных и ожидаемых условий в современной России.

[1] Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), исследовательский грант № 06–03–00346а.

Вначале договоримся о терминах — будут зафиксированы ключевые критерии, по которым можно судить, насколько демократично то или иное политическое устройство.

Потом очень коротко я постараюсь аргументировать, почему все-таки Россия нуждается в демократии (если в конце 1980-х и начале 1990-х это казалось очевидным, то теперь приходится доказывать, даже в политологическом сообществе).

Далее будет развернута политико-социологическая трактовка сущности демократии, основанная на идее «коллегиально-разделенной власти» (Б.Франклин, Й.Шумпетер, Р.Даль, Р.Коллинз), которая, как мы увидим, существенно отличается от общеизвестной либерально-демократической идеологии.

Выявим принципиальное сходство между демократией и основой социально и экономически эффективных авторитарных режимов, определим недостающий фактор и представим суть демократического транзита.

Будут представлены видимые альтернативные векторы политической динамики и основные развилки, среди которых проходит, в частности, траектория «демократического транзита». Для каждой такой развилки будет намечен гипотетический комплекс условий успешного (демократически-ориентированного) прохождения.

Если специфицированы условия векторов развития, то на сами условия можно воздействовать. В конце статьи кратко представим основные направления деятельности, способствующие формированию оптимальных условий для становления реальной (не имитационной, как сегодня) демократии в России.

Критерии демократии

На основе синтеза классических и современных представлений [Локк 1988; Шумпетер 1995; Даль 2003; Карл и Шмиттер 1993; Гельман 2001; Мизес 2001; Меркель и Круассан 2002 и др.] сформулируем главные критерии, которые позволяют говорить о том, является ли некоторое политическое устройство демократическим и насколько. Стандартные формулы здесь дополнены указанием на более операциональные механизмы специально для отличения реальной демократии от привычной нам имитационной:

1) реальная возможность граждан прямо или через своих представителей принимать законы и сменять исполнительную власть, соответственно, последняя подотчетна перед гражданами и/или перед их избранными представителями; есть реально доступные механизмы смены представителей власти любого уровня гражданами и/или их избранными представителями;

2) наличие публичной политики как равной конкуренции групп, партий, за признание и голоса граждан; передача и перераспределение власти осуществляются путем назначений «сверху» только в заданных временных рамках и границах полномочий; тогда как ключевые властные позиции определяются соответственно уровню общественного доверия — на основе результатов выборов.

3) разделение властей: прежде всего, реальная независимость судов и законодательных органов от исполнительной власти; судей и избранных представителей (депутатов) не могут принуждать или контролировать назначенные государственные служащие (чиновники);

4) фиксация и реальное осуществление формальных правил равноправного политического взаимодействия и ротации власти; данная система правил, с одной стороны, открыта для участия (не позволяет исключить из политической борьбы неугодных), с другой стороны, дает равные возможности сторонам (не позволяет никому получить заведомые преимущества, например, с помощью административного ресурса, принуждения и проч.);

5) обеспечение политических и гражданских прав и свобод; наличие реальных механизмов, позволяющих гражданам, их избранным представителям и независимым судам привлекать к ответственности любых представителей власти, ущемляющих эти права и свободы, либо не обеспечивающих должной их защиты.

Остроумный критерий по А.Пшеворскому «демократия — это такое политическое устройство, в котором правящая партия может проиграть выборы» [Пшеворский 2000] следует расценивать как вполне операциональный диагностический признак.

Нужна ли демократия вообще?

Недостатки демократического устройства хорошо известны: дороговизна, неповоротливость, склонность к бюрократизации, издержки ротации власти, неизбежная сращенность партийной политики с большими деньгами (как следствие необходимого финансирования предвыборных кампаний), всегда наибольший выигрыш буржуазного класса, соскальзывание к делегативности и полной политической пассивности большинства населения и т.д.

Вместе с тем, есть несколько доводов, перевешивающих эти пороки демократии и подкрепляющих знаменитый афоризм Черчилля о том, что остальные режимы «еще хуже». Несмотря на множественность альтернатив (традиционные патримонии, разные типы монархий, деспотии, тоталитаризм, военные диктатуры и проч.) в недемократических устройствах есть общие черты, которые удобно обозначить как авторитаризм (в широком смысле) и содержательно представить через отрицание всех пяти критериев демократии:

- у граждан нет возможностей влиять на законы и легитимно (без восстаний и насилия) менять исполнительную власть;
- публичная политика как конкуренция групп и партий, апеллирующих к обществу, отсутствует, либо деформирована и сугубо декоративна;
- нет разделения властей, причем, обычно исполнительная власть либо слита с законодательной и судебной, либо подчиняет их; избранных представителей либо вовсе нет во власти, либо их могут принуждать и контролировать чиновники;
- нет формальных правил регулярной ротации власти, либо (при наличии таковых в имитационных демократиях) смена власти происходит запрограммировано благодаря манипулированию правилами правящей группой в свою пользу и/или совсем по другим — закулисным, неформальным сговорам;
- наконец, нет надежного обеспечения прав и свобод граждан, которые наиболее беззащитны перед властью; суды не способны их защитить, либо сами являются орудиями исполнительной власти по подавлению прав и свобод.

Главный довод в пользу демократии носит политический характер: демократия — это противоядие от соскальзывания политической системы к либо диктатуре и государственному насилию, либо к хаосу и анархическому насилию. Следует отметить связь афоризма Черчилля с весьма глубокой и нетривиальной мыслью либеральной политической философии: *дело политики — не привести людей к раю, но не допустить ада*. Демократию справедливо критикуют за то, что она никак не приводит к «раю» и отнюдь не гарантирует его установления. Зато она препятствует узурпации власти, стагнации системы и ее кризисным обвалам, за которыми как раз и следует социальный «ад» — массовое насилие, вначале анархическое («революционное»), а затем проводимое новыми узурпаторами.

Второй довод носит системный характер. Демократия обеспечивает наиболее эффективную обратную связь власти с интересами разных групп граждан. Людвиг фон Мизес выражает эту мысль так: «демократия — это такая форма политического устройства, которая позволяет приспосабливать правительство к желаниям управляемых без насильственной борьбы» [Мизес 2001]. В авторитарных обществах функция обратной связи либо подавлена, либо реализуется в крайне устаревших и неэффективных формах жалоб, наращивания вертикального контроля, раздувания отчетности и учащения бюрократических проверок: вертикальный договор имманентно неустойчив [Аузан 2004].

Третий довод — демократия как фактор экономической эффективности [Lipset 1959; Липсет, Торрес 1993] — следует признать довольно слабым и неочевидным. Традиционно демократические страны (США с Канадой, Западная Европа, Австралия с Новой Зеландией) действительно весьма

эффективны в экономике. Однако есть случаи как политико-экономических провалов демократий (драматическая история французских республик, Временное Правительство в России, Веймарская республика в Германии и др.), так и экономически эффективного авторитаризма. Данный сюжет весьма значим, и ниже мы вернемся к анализу особенностей и причин этих явлений.

Четвертый довод, насколько мне известно, не имеет надежного эмпирического подтверждения, но теоретически вполне обоснован. Демократии более оперативно и эффективно отвечают на новые вызовы, а поскольку в современную эпоху такие вызовы становятся все более частыми и требовательными, демократическое устройство становится не только морально-политическим, но эволюционным императивом.

Способность демократий отвечать на сложные современные вызовы обусловлена, прежде всего, наличием публичной политики, соответственно, представленностью в общественном сознании разнообразия позиций, идей, дискуссий относительно вызовов, угроз и возможностей, оценок решений и стратегий, а также наличием механизмов воплощения победивших в полемике идей и стратегий в реальной политике, легитимными сменами власти при неудачах [ср. Гайдар 2006].

Все это не компенсируется закрытыми бюрократическими способами выявления и решения проблем, характерными для авторитарных режимов (если эти способы вообще не вырождаются только в деятельность спецслужб, борющихся с любыми критиками власти и системы).

Неспособность Японии (демократия которой является во многом имитационной) выйти из затяжной стагнации, пусть и на высоком уровне развития, подтверждает данный тезис. Успехи роста и развития таких стран с авторитарными режимами, как Китай, Сингапур, Объединенные Арабские Эмираты, Казахстан, противоречат тезису. Если эти успехи роста продлятся при переходе к постиндустриальному обществу, даже при неблагоприятной конъюнктуре и преодолеют разнообразные угрозы и вызовы нового типа, то нужно будет корректировать тезис, искать в успешных режимах особые структуры и механизмы, заменяющие демократическую открытость и гибкость.

Причины успеха авторитарных режимов в экономическом развитии

Тим Бесли и Масаюки Кудамацу из Лондонской школы экономики систематически изучили соответствующие случаи и предложили концепцию успешного авторитаризма [Besley, Kudamatsu 2007]. В качестве успеха учитывался экономический рост, развитие образования, количество публичных благ, предоставляемых авторитарным правительством, в том числе автократией.

Наиболее успешными оказались следующие случаи: Южная Корея (1963-1972), Греция (1949-1967), Пакистан (1962-1969), Малайзия (1971-1995),

Турция (1954-1960), Франция (1958-1969), Камбоджа (1998-2004), Бразилия (1947-1958), Шри Ланка (1982-2001), Таиланд (1978-1988), Китай после 1979.

В основу Бесли и Кудамацу положили концепцию *селектората,* под которым Брюс Буэно де Мескита понимал группу людей (или даже целые социальные слои), которые не находятся у власти непосредственно, но определяют, кому именно у нее находиться [Bueno de Mesquita et al. 2003.]. Вывод Бесли и Кудамацу в упрощенном виде таков: авторитарные системы (в том числе, автократии) успешны только в тех случаях, когда имеется сильный селекторат — который трудно или невозможно репрессировать или подкупить.

Фактически, селекторат — это некие центры силы, держатели важнейших ресурсов, как правило, семьи, кланы, финансово-промышленные группы, авторитетные группировки со специфическим потенциалом (например, генералы или церковные иерархи), которые способны в какой-то мере дисциплинировать власть, даже если извне власть предстает как «чистая» автократия или диктатура.

Другой важный момент [Дмитриев 2007] — кардинальное различие в эффективности авторитарных режимов для экономического роста на стадии догоняющего, индустриального развития (нередко весьма высокая: Япония до начала 1990-х гг., Юго-Восточные «тигры», современный Китай) и на стадии инновационного, постиндустриального развития (неизменно низкая, о чем, в частности, свидетельствует стагнация, неспособность справиться с вызовами современной Японии).

Эти общие выводы имеют прямое отношение к современной России. Дело в том, что нарождавшийся в 1990-х гг. селекторат, пусть даже в малопрезентабельной форме олигархической «семибанкирщины», если не уничтожен, то деморализован и подавлен в 2000-х, на что, собственно, и направлена была, главным образом, расправа над ЮКОСом. Результаты относительно причин отдельных успехов авторитарных режимов приводят к следующим соображениям.

Во-первых, надежды на эффективность централизованной «вертикали власти» в аспекте социально-экономического развития, если в какой-то мере и оправданы, то только на стадиях и в отраслях догоняющего, индустриального развития. Этот потенциал будет исчерпан в основном уже к 2012-15 гг. [Дмитриев 2007]. Далее несоответствие политической системы требованиям инновационного развития будет быстро нарастать.

Во-вторых, при отсутствии сильного, самостоятельного селектората, способного дисциплинировать авторитарную власть, последняя будет продолжать разлагаться, что станет очевидным при первом же иссякании золотого нефтедолларового дождя. В российской истории глубоко укоренена практика «опалы» и размашистых властных переделов: вспомним судьбы боярских родов при Иване Грозном, Меншикова, Голицыных, а в недавней истории — Гусинского, Березовского и Ходорковского. Такие переделы при

смене верховной власти получают неизменное массовое одобрение со стороны лишенного собственности населения. Данный фактор не позволяет рассчитывать на восстановление самостоятельного селектората в обозримом будущем. Проще говоря, авторитарный путь к развитию и процветанию для России закрыт. Попытки авторитарного режима сохранить «стабильность» закономерно приведут к стагнации, кризису и последующей традиционной для российской истории «болезненной цикличности» [Розов 2006].

В-третьих, как бы ни были слабы и эфемерны надежды на становление реальной (не имитационной) демократии в России, только в этом длинном туннеле брезжит свет здорового полноценного развития.

Какова социальная сущность демократического устройства?

Говоря о социальной сущности какого-либо режима, в том числе демократии, следует быть особенно внимательным, чтобы не соскользнуть к хвалебному идеологическому самоописанию этого режима. О демократии со времен Токвиля написаны горы томов, увы, большей частью напичканные идеологией. При этом, благодаря наиболее глубоким и проницательным умам, социальная сущность демократии все-таки прояснилась.

Первый ключ дает парадоксальная формула Бенджамена Франклина: «Демократия — это правила поведения, о которых договорились между собой хорошо вооруженные джентльмены» (выражаю благодарность А.А.Аузану за указание на этот афоризм). Здесь есть три явных компонента сущности демократии и два латентных.

Первое — центрированность *на правилах как результате договоренностей* (ничего о народном благе, о счастье для каждого, о высших ценностях и идеалах, о справедливости, об естественных правах, о лучших представителях нации и т.п.).

Второе — указание на равенство, хотя бы примерное, договаривающихся о правилах сторон. Иными словами, договор имеет совершенно четко *горизонтальный* характер.

Третье — обеспеченность договаривающихся сторон собственной *силой* («хорошо вооружены»), с которой считаются, но которую не пускают в ход, предпочитая этому договоры и поведение по правилам.

Четвертый (латентный) признак — наличие у джентльменов собственности и признание ими прав собственности вообще как гарантии сохранения своей собственности.

Пятое, также латентное, качество заключено в подразумеваемых морально-политических качествах «джентльменов». Чтобы почувствовать их значимость, следует подставить в формулу Франклина любых антиподов джентльменства, например, люмпенов, холопов, жуликов, шпану.

Гони нравственные и политические ценности в дверь, они влетят в окно. Очистить социальную сущность от нормативных, соответственно, в той или иной мере идеологических, качеств не удалось. Именно в джентльменстве оказались укрыты следующие явно позитивные характеристики договаривающихся сторон:

- джентльмен уважает честную игру на равных и выполняет условия договора (отсюда «джентльменское соглашение»);
- джентльмен уважает другого джентльмена, не будет мстить ему, унижать и уничтожать его, отбирать у него собственность, даже когда выиграет;
- джентльмен не теряет свое лицо, для него важна публичность, поэтому он преследует не только и не столько личные эгоистические интересы, но и интересы сообщества, по меньшей мере, сообщества других джентльменов;
- настоящий джентльмен — всегда патриот своей страны, уважающий ее граждан и дорожащий их уважением, джентльмен хочет жить в сообществе других джентльменов, которые признают его достоинство и с которыми можно надежно договариваться, поэтому патриотизм для него — это еще и разумный эгоизм.

Созданный здесь идеалтипический образ джентльмена настолько возвышен и светел, насколько, вероятно, далек от исторической реальности Великобритании и Америки эпохи Франклина, не говоря уж о других частях света, других эпохах и традициях.

При обсуждении вопросов демократического транзита одной из самых безнадежных позиций представляется морализаторство: «вначале совершенствуйтесь нравственно (например, станьте цивилизованными джентльменами), а только потом можете надеяться на демократизацию». Более продуктивным является социологический подход, согласно которому сами нравственные, например, «джентльменские», качества являются продуктами определенных социальных структур и практик. Поэтому, не забывая о зафиксированных выше джентльменских добродетелях договаривающихся сторон, обратимся к более поздним трактовкам сущности демократии.

Йозеф Шумпетер указывал, что характерной чертой демократического правления является не отсутствие, а наличие элит, конкурирующих между собой в борьбе за голоса избирателей [Шумпетер 1995]. Несложно видеть, что здесь шумпетеровские «конкурирующие элиты» играют ту же роль, что франклиновские «джентльмены».

Роберт Даль считал, что демократия в своей основе имеет полиархию — соревнование, открытое для участия. Фактически, здесь имеется виду политическая конкуренция, соревнование между центрами силы [Даль 2003].

Рэндалл Коллинз развивает идеи Шумпетера об элитах и Даля о полиархии, когда говорит о том, что сущность демократии — это коллегиально разделенная власть [Collins 1999, P.114].

Коллегиально разделенная власть (далее КРВ) — это не коллегиальный орган власти (типа Политбюро ЦК КПСС, Правительства РФ или Администрации Президента), а взаимосвязь нескольких взаимоограничивающих властных органов, каждый из которых осуществляет определенный набор функций (например, судопроизводство или законодательство) и может представлять те или иные заинтересованные в политике силы (влиятельный слой, большую группу населения, часть страны, всех избирателей и т.п.).

Коллинз поясняет понятие уровня КРВ через воображаемый континуум. На его нижнем полюсе — централизованная иерархия подчинения во главе с автократом (ну не знал Коллинз термина «вертикаль власти»!). По мере повышения уровня КРВ растет число коллегиальных структур и растет их доля власти в сравнении с властью центральной иерархии (очевидно, неустранимой даже в федеративном государстве).

Что же за социальная структура стоит за формальным политическим разделением властей? Это ни что иное, как *селекторат* — коалиция центров силы, о котором говорили Буэно де Мескита, Бесли и Кудамацу. Иными словами, тот самый селекторат («элиты»), который в некоторые, правда довольно краткие, периоды обеспечивает эффективность авторитаризма для социального и экономического развития, *при некоторой добавке* может дать импульс к демократическому транзиту. Что же это за добавка?

Демократический транзит — следствие одной из стратегий центров силы

Будем исходить из известного тезиса о том, что демократия есть «случайный итог» [Przeworski A. 1988] или «побочный продукт» политической борьбы [Rustow 1970; Weingast 1997; Collins 1999; Гельман 2007], точнее, стратегий борьбы между центрами силы в исторически сложившейся ситуации полиархии.

Рассмотрим в общем плане базовые интересы и главные стратегии центров силы, обладающих примерно равными политическими ресурсами (богатством, легитимностью, организационными структурами, средствами насилия). Прежде всего, значимо сохранение имеющихся ресурсов, а также создание такого политического устройства, которое минимизирует риск потери ресурсов и позволит их увеличивать.

На первый взгляд, лучшая стратегия — победить и подавить остальные центры силы, захватить верховную власть, лишить всех возможных соперников их ресурсов и жить припеваючи. С подобными мотивами совершаются обычно путчи, заговоры и перевороты. Такова *узурпаторская стратегия* («победитель получает все» ср. [Гельман 2007]). Получившиеся режимы редко бывают долговременными и практически никогда — социально и экономически

эффективными, поскольку селекторат уничтожен (см. выше результаты Бесли и Кудамацу).

Следующая более мягкая стратегия может быть названа *коалиционно-авторитарной*. Центры силы договариваются между собой о правилах и ограничениях в борьбе, прежде всего, это касается запрета на политические репрессии и на отъем собственности (ср. «демократия элит», «пакты», «картельные соглашения» [Гельман 2007]). Также делаются усилия по формальному или негласному ограничению власти верховных правителей. Поскольку такая коалиция центров силы заинтересована в стабильности положения в стране, она использует разного рода рычаги для «дисциплинирования» верховных правителей, например, ограничивая налоговые тяготы или даже принуждая к прогрессивным экономическим новациям. Именно такая ситуация сильного и национально-ориентированного селектората, согласно Бесли и Кудамацу, служит объяснением случаев экономически успешного авторитаризма, но и то только в период индустриализации.

Порок такого, даже мягкого и временами эффективного, авторитаризма — неустойчивое равновесие, систематические кризисы при смене правителей, недостаточность преград для узурпации власти, непреодолимые стимулы элит к эксплуатации масс, что рано или поздно ведет к социальным взрывам [Гайдар 2006]. Для самих центров силы основным дефектом такого устройства оказывается фактор огромной трудности (часто, невозможности) сохранить коалицию при смене поколений, сохранить достигнутые соглашения и ограничения, когда их авторитетные создатели уходят в лучший мир.

Уже в рамках авторитаризма был найден магистральный цивилизационный путь смягчения встрясок при смене власти. Эту роль играет формальное, писаное право, своды законов (кодексы). Обычно, ядром таких кодексов были нормы — кого и за что следует лишать свободы, подвергать наказаниям, лишать собственности или казнить. Соответственно, лица, в том числе представители центров силы, не нарушающие законы, могли апеллировать к кодексу, когда подвергались притеснениям, репрессиям, например, по мотивам политической борьбы.

Опять же в рамках авторитаризма, даже самые совершенные и уважаемые кодексы не давали надежных гарантий от политических пертурбаций. Верховная власть при авторитарной системе всегда способна либо воздействовать на судей, либо поставить новых, либо поменять к своей выгоде сам свод законов.

Как говорилось выше, для России путь авторитаризма особенно бесперспективен вследствие укоренившейся практики радикальных переделов при смене верховной власти. Посредством этих переделов и репрессий «русская власть» как раз и уничтожает нарождающийся селекторат, что бы ничем и

никому не быть обязанной, никем и ничем не быть ограниченной [Пивоваров, Фурсов 1999; Дубовцев, Розов 2007].

Здесь мы приходим к пониманию той необходимой и достаточной добавки, которая обращает политическое поведение центров силы (селектората) к движению в сторону демократии. Назовем следующую стратегию центров силы *конституциалистской*.

Как центрам силы оградить себя от произвола верховной власти в отношении законов и судей? Через *разделение властей*, прежде всего, утверждение независимости законодательных органов и судов от исполнительной власти.

Как центрам силы сохранить важные коалиционные соглашения, ограничения верховной власти, свою способность влиять на нее, сменять ее при смене поколений? Через распространение формальных сводов законов, определяющих политическое устройство, через жесткие писаные *правила регулярной ротации власти* (ср. «борьба по правилам» [Гельман 2007]).

Поскольку каждый центр силы стремится получить максимальный контроль над государственным аппаратом (в исполнительной, законодательной и судебной ветвях), — к кому апеллировать как верховному арбитру? Исторически ответами на этот вопрос были «воля богов» (жеребьевка, обращение к оракулам, жрецам, церковным авторитетам), поочередная ротация, а также выборы на узких закрытых заседаниях представителей и лидеров тех самых центров силы (дожей, бояр, родовитых аристократов, крупнейших землевладельцев, военачальников, позже — банкиров и промышленников). К демократии приводит только обращение к обществу, гражданам как верховному арбитру, соответственно, появление *публичной политики как состязания* политиков, групп, партий за доверие граждан. При этом заключается т.н. «хороший пакт» (правила гласны, формальны и открыты для новых участников) в отличие от «плохого пакта» (правила неформально устанавливаются тайным сговором, доступ аутсайдерам закрыт [Гельман 2007]).

При этом центры силы начинают взвешивать вес и влияние друг друга уже не родовитостью, не количеством земли, крепостных душ, капиталов, не «калибром кольта», а общественным признанием. Отсюда — значимость *выборов и голосования, через которые это признание измеряется и трактуется как уровень легитимности избранных*.

Чтобы получить признание граждан надо что-то им обещать, а чтобы потом не потерять признание, нужно хоть в какой-то мере выполнять обещанное. В том числе прислушиваться к общественным движениям и инициативам разного рода, делать им уступки, использовать их поддержку в собственной политической борьбе и т.д. Отсюда и «нечаянная радость» — позитивный побочный эффект демократии: развитие защиты прав, свобод, собственности граждан, принципов равенства и т.д.

Крайне важно, что взаимный контроль центров силы принуждает к *честной игре*. Честность выборов поддерживается заинтересованностью основных политических игроков (прежде всего, партий) в контроле над тем, чтобы никто не получил излишнего (незаконного) уровня легитимности. Разумеется, роль свободной прессы, общественного мнения, политической культуры также велика, но именно эффект взаимоконтроля участников селектората, а также органов и акторов КРВ представляется структурно главенствующим.

Наконец, для контроля честной игры необходимы формальные правила, причем нарушение этих правил любым политическим игроком ведет к «потере лица» и делегитимации. Отсюда другой полезный побочный эффект: повышается уровень политической нравственности — «джентльменства», суть которого в том, что честные политики как джентльмены выполняют формальные правила, договоры и принятые обязательства.

Таким образом, сущность демократического транзита представляется двухчастной (а сам переход, вероятно, двухэтапным). Прежде всего, должна появиться *устойчивая коалиция центров силы* («селекторат»). Далее эти центры силы по каким-то причинам должны выбрать *конституалистскую стратегию*, включающую те или иные формы: 1) разделения властей, 2) регулярной ротации власти и 3) публичной политики как открытого состязания за признание (голоса) граждан.

Узкая тропинка демократизации — основные развилки

Несложно показать, насколько далека сегодняшняя Россия от реальной демократии (см. пять критериев в начале статьи), более того, насколько далеки ее условия от благоприятных для демократизации, соответственно, насколько малы (чтобы не сказать, ничтожны) шансы демократического развития.

Зададимся задачей более сложной и более конструктивной. Определим априорно, какая последовательность существенных структурных изменений могла бы привести к демократии, выделим в этой последовательности главные развилки (точки бифуркации).

Пользуясь формализацией Р.Даля [Даль 2003], развернем его бинарные переменные «нет участия/есть участие» и «нет конкуренции/есть конкуренция» в более дробные шкалы «масштаб участия» и «качество конкуренции» (рис.1). В этом параметрическом пространстве удобно отобразить первые три развилки.

Тот же путь можно представить как единственную траекторию, проходящую через разветвляющийся лабиринт комнат, причем, попав в каждую комнату, можно пройти дальше, только выбрав одну из двух дверей (развилка). Настоящая (не имитационная) и устойчивая демократия устанавливается лишь при «позитивном» выборе пути в каждой комнате.

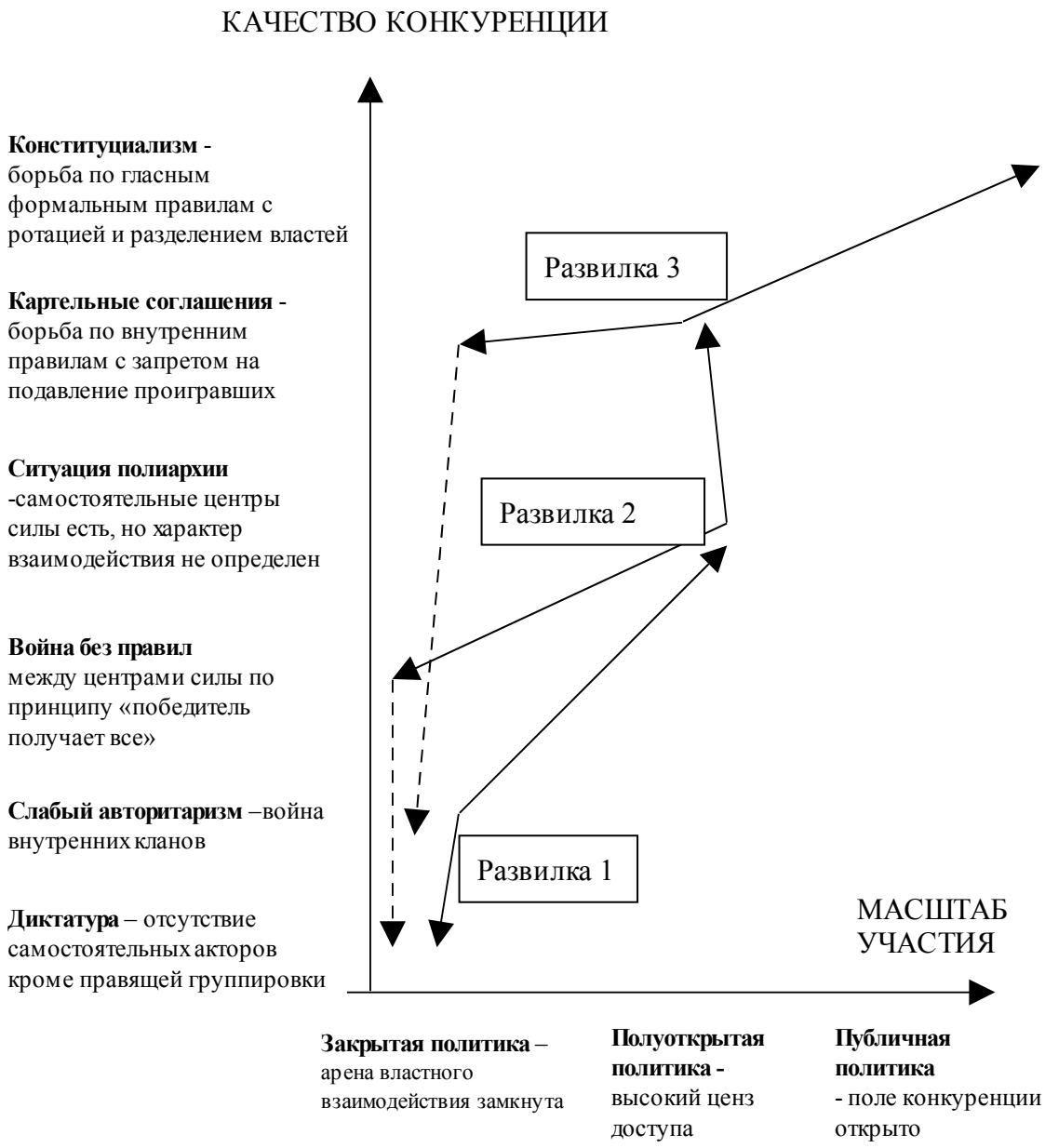

Рис. 1. Первые три развилки становления реальной демократии в параметрическом пространстве «масштаба участия» и «качества конкуренции». Пунктирные линии показывают наиболее вероятные исходы «негативных» альтернатив: к диктатуре вследствие борьбы по принципу «победитель получает все» и к слабому авторитаризму в результате сговоров – закрытых картельных соглашений.

Первая комната обозначается как системный кризис. Без такого кризиса не просматриваются факторы существенных изменений политического режима в современной России (оппозиция практически отсутствует, население политически пассивно и в своем большинстве лояльно авторитарной власти, даже при будущем недовольстве скорее следует ожидать не требований демократизации, а поклонения новым популистским лидерам и лозунгам). О том, что страна будет

неминуемо «втянута» в кризис (в первую «комнату» с развилкой) пишут многие аналитики [Яковенко 2002; Аузан 2004; Белоусов 2005; Делягин 2005 и др.].

Далее, шанс России на становление реальной (не имитационной) демократии определяется успешным прохождением следующих развилок.

- Развилка 1 «*Следствия кризиса*: новый захват власти или полиархия». Политический итог надвигающегося системного кризиса и деструкции нынешнего режима — захват полноты власти новой авторитарной группировкой *либо* появление автономных акторов — центров силы со сравнимыми ресурсами. Заметим, что появившаяся полиархия изначально не является «закрытым клубом». Центрами силы становятся те, кто по факту обладает достаточной организационной, финансовой, силовой мощью и популярностью. Поэтому появление полиархии — это непременно сдвиг по шкале масштаба участия к ступени «высокий ценз силы и ресурсов» (рис.1). Вопрос, требующий специального обсуждения — каковы возможные и наиболее вероятные претенденты на роль таких центров силы? Партии? Гражданские структуры? Общественные движения типа «солдатских матерей», «автомобилистов», «владельцев садовых участков»? Противостоящие друг другу «силовики»? Финансово-промышленные группы? Крупные государственные корпорации? Союзы губернаторов? Бизнес-сообщества разного уровня? Будущие независимые профсоюзы? Составные коалиции этих акторов? Список открыт.
- Развилка 2 «*Характер борьбы за власть*: война или состязание». Новые центры силы ведут борьбу на уничтожение («победитель получает все») *либо* заключают взаимоприемлемые договоренности об ограничении переделов и о сохранении проигравших на политической арене. Здесь либо резко сокращается состав акторов и падает качество конкуренции (такая борьба чревата установлением диктатуры), либо сохраняется основной состав акторов, сохраняется масштаб участия и повышается качество конкуренции (рис.1).
- Развилка 3 «*Характер состязания*: сговор или публичная политика». В политической борьбе получает преобладание ставка на создание закрытых клик, на силовые, закулисные, бюрократические действия *либо* публичная политика как честная игра по формальным правилам, где выборы не предопределены и на основе их результатов происходят реальные ротации и перераспределения власти. Здесь либо состав акторов («клуб игроков») замыкается, соответственно, снижается масштаб участия (новичков не допускают), с вероятным последующим соскальзыванием к слабому авторитаризму, либо, напротив, политическое поле открывается для новых игроков, арбитром становится общество, что напрямую связано с гласными формальными правилами, принципами ротации власти и разделения властей (рис.1).

- Развилка 4 «*Результат публичной политики*: успех или неуспех демократически избранной власти». Новая пришедшая демократическим путем к власти группировка будет неэффективной, действующей в условиях неблагоприятной внешней конъюнктуры, что приведет к делегитимации самих демократических правил, откату к авторитаризму, *либо* будет эффективной и успешной при относительно благоприятной конъюнктуре.
- Развилка 5 «*Следствия успеха*: получившая признание власть сохраняет себя или сохраняет правила ротации». Новая успешная, получившая общественное признание власть закрепит свою монополию, подавляя оппозицию, снижая и отменяя значимость публичной политики как честной игры, *либо* сохранит эти правила и пойдет на новые выборы с реальной готовностью их проиграть.

Условия выбора позитивных альтернатив

Далее будут намечены гипотетические общие условия позитивного — ведущего к установлению реальной устойчивой демократии — выбора для первых трех развилок (большая удача, если наши дети и внуки столкнутся с проблемами успешного прохождения четвертой и пятой развилки).

Сами эти гипотезы об условиях можно проверять и корректировать на материале политической истории и сравнительной политики. Если же эти гипотезы принять (проверив либо поверив), то они будут служить для уяснения *требований к условиям выбора позитивных альтернатив,* соответственно, для формулирования «повестки дня» — направления практических усилий демократически ориентированных групп.

Первая развилка. 1А) Структурные условия, способствующие *становлению полиархии* как политического итога системного кризиса.

- низкий уровень насилия в период кризиса (при высоком уровне насилия борьба шла бы по инерции «до победного конца»);
- опыт сохранения основных позиций и ресурсов у проигравших — что обуславливает снижение страха проигрыша у остальных;
- дискредитация надежд среди элит и населения на «сильную руку» и централизацию власти;
- распределение силовых ресурсов по нескольким центрам — патовая ситуация, при которой никто не способен подавить остальных [Collins 1999].

1В) Процедурные факторы — требуемые нормы, которые должен включать договор между центрами силы:

- минимизация насилия; мирное коллегиальное разрешение споров и конфликтов;
- защита собственности, отказ от неправовых переделов и экспроприации ресурсов;

- совместное противостояние попыткам монополизации власти любым игроком (центром силы); запрет на проекты политического устройства, чреватые такой монополизацией и подавлением остальных участников коалиции.

Вторая развилка. 2А) Структурные условия, способствующие становлению характера борьбы за власть между центрами силы как состязания, «борьбы по правилам», а не «войны» по принципу «победитель получает все»:

- опасности и издержки попыток подавления конкурентов существенно выше, чем издержки вынужденного сотрудничества с ними [Гельман 2007];
- высокая неопределенность в распределении сил и ресурсов, в возможности создания доминирующих коалиций; чтобы обезопасить себя от проигрыша акторы более склонны к борьбе по правилам, чем к войне без правил [Пшеворский 1999; Рыженков 2006];
- накопление опыта, практик, способностей к горизонтальным переговорам, политическому «торгу»;
- успешный опыт совместного обеспечения внутреннего порядка центрами силы (преодоление «комплекса Рюрика» — «Приди и правь нами», «Барин приедет — барин рассудит»);
- умеренное внешнее давление (геополитическое или геоэкономическое), достаточное для сплочения центров силы, но не настолько большое, чтобы разрушить коалицию [Collins 1999];
- успешный совместный опыт противостояния внешнему давлению, легитимирующий коалицию центров силы, но не триумф, который привел бы к сосредоточению легитимности и власти только одним центром силы, персонифицированном лидером, которому приписана победа [Collins 1999];
- наличие политического влияния масс собственников, нашедших для себя наличие коалиции центров силы более безопасным и перспективным, чем захват и полная централизация власти одним из центров силы.

2В) Процедурные факторы — требуемые нормы, которые должен включать договор между центрами силы:

- общий отказ от применения силовых методов и правоохранительных органов в политической борьбе, вероятно, как следствие яркой дискредитации такой практики;
- общее согласие в том, что проигравший не выбывает из дальнейшей политической борьбы; запрет на притеснение проигравших;
- общая поддержка центрами силы установления системы независимых судов; запрет на давление на суды, подкрепленный взаимным контролем

центров силы (движение к разделению властей — *первая часть конституциалистской стратегии*).

Третья развилка. 3А) Структурные условия, способствующие переходу к публичной политике как честной игре по формальным правилам, где выборы не предопределены, а на основе их результатов происходят реальные ротации и перераспределения власти:

- дискредитация закрытых сговоров среди самих центров силы, осознание недостаточной легитимности и надежности полученной таким образом власти, особенно, если для проведения реформ понадобится апелляция к внешним группам;
- дискредитация несменяемой власти среди центров силы в пользу регулярной ротации; резон: захватившая бессменную власть группа всегда будет склонна укреплять себя и ослаблять выдвинувшие ее центры силы (вплоть до подавления и уничтожения), тогда как при обязательной ротации центры силы способны сохранить свое влияние;
- дискредитация подчиненного верховной власти законодательства; резон: никакой группе, получившей верховную власть, нельзя позволять менять законы, поскольку слишком велик соблазн деформировать правовую систему только в свою пользу;
- высокие издержки взаимного контроля и опасности «подковерной борьбы» и между центрами силы (чтобы никто не забрал слишком много могущества и влияния) в сочетании с наглядными примерами более низких издержек при распределении власти согласно открытым формальным правилам;
- существенное давление со стороны общества, прежде всего, представителей бизнеса, интеллектуальной элиты, масс-медиа, отказывающих в легитимности любой власти по сговору и требующих открытых дискуссий и честных выборов;
- наличие в самих центрах силы лидеров с высоким потенциалом и амбициями относительно выигрыша в публичной политике.

3В) Процедурные факторы — требуемые нормы, которые должен включать договор между центрами силы:

- согласие относительно самостоятельности и независимости от верховной власти законодательного органа (парламента);
- обязательная регулярная ротация власти (запрет на продление сроков и прочие уловки) — *вторая часть конституциалистской стратегии*;
- согласие относительно того, что власть реально передается и перераспределяется в зависимости от результатов выборов, а не по закрытому сговору — *третья часть конституциалистской стратегии*;

- запрет на использование административного ресурса; защита свободной прессы и независимых судов как стражей справедливой предвыборной борьбы — честной игры.

Самый главный договор, относящийся уже к политической культуре: *договоры заключаются, чтобы их выполнять, а не чтобы искать лазейки для обмана.*

Тема политической культуры населения современной России выводит на более общие и весьма тяжелые вопросы о качестве наличного «человеческого капитала», о доминирующих социальных типах и политических установках нынешних поколений.

Для их характеристики социологи используют такие атрибуты как «пассивность», «атомизированность — неспособность к самоорганизации и договорам», «двоемыслие», «лукавый раб», «потребительская направленность», «безответственность», «завистливость», «агрессивность», «истерические вспышки при быстрой утомляемости», «неспособность к упорной целенаправленной деятельности при отсутствии принуждения», «приспособление через снижение требований к себе и окружению», «цинизм — отсутствие действенных идеалов» в сочетании со склонностью к «блефу», «имперской гордыне» и ксенофобии и т.д. [Гудков 2004; Левада 2006; Дубин 2008 и др]. Даже если здесь краски сгущены, учет особенностей массового «постсоветского человека», какая-то работа (кем, собственно, проводимая?) по преодолению его слабостей представляются необходимыми для любой серьезной социально-политической стратегии.

Положение усугубляется несимметричностью альтернатив в каждой развилке. Каждый «негативный» выход (к восстановлению авторитаризма) прост, привычен, не требует особых усилий и затрат — это соскальзывание в традиционную историческую «колею» (см.рис.1). Напротив, каждый «позитивный» выход (к становлению реальной демократии) сложен, непривычен, требует значительных нравственных, интеллектуальных, волевых, организационных усилий, возможно, отказа от материальных выгод, фактически — это каждый раз некий высокий барьер, точнее, горный перевал, требующий слаженной, напряженной работы, причем, в связке.

Повестка дня для демократически ориентированных политических сил и общественности

Формирование коалиций и налаживание коммуникации. Ни одиночки, ни уличные толпы не способны конструктивно и эффективно влиять на политическую жизнь. Ставка должна делаться на группы, сети и коалиции. Фокус кристаллизации таких групп и коалиций, в общем, известен — это пересечение интересов, проблемы и вызовы, открывающиеся возможности для кооперации. Важную работу по «инвентаризации» разнообразных

общественных интересов и возможных коалиций начали экономисты, объединившиеся в группу СИГМА [Коалиции для будущего 2007]. Пока теоретические осмысление далеко ушло вперед по отношению к практической реализации. Причина тому — не только пресловутая пассивность и неспособность к самоорганизации постсоветских людей, но и жесткое противодействие любой самоорганизации вне контроля со стороны «вертикали» со стороны центральной и местных властей. Данный тормозящий фактор, вероятно, будет ослаблен только при нарастании кризисных явлений, когда для власти станет очевидной необходимость поддержки со стороны не аморфной «телевизионной массы», а самостоятельных и сильных общественных структур.

Реабилитация в общественном сознании политики и демократии — такой видится главная направленность требуемой просветительской работы. Известный стереотип «политика — дело грязное», широко распространенный среди населения и правящей «элиты», оправдывает полную политическую пассивность первого и безответственность, вседозволенность второй. Нужно найти способы возврата политике изначально присущего ей (со времен античности) ореола *славного публичного честного состязания сильных и талантливых личностей — подвижников и патриотов*.

Если же такой политики в сегодняшней России не просматривается, то не потому, что политика «всегда грязная» и не потому, что у России «особый путь», а потому, что нет условий для такой честной игры, в которой выращивались бы новые поколения ярких честных политиков.

«Демократия» — слово, трагически подпорченное разочарованиями 1990-х гг., но его придется возвращать в позитивный политический дискурс. Кивки на западное процветание уже не помогут. Главный ход — связать решение насущных проблем разных групп населения с необходимостью самоорганизации, повышения ответственности власти перед населением, утверждения независимых судов, расширения возможностей самоуправления, роста влияния граждан на законодательный процесс, что, собственно, вкупе и означает демократию.

Включение студенческой молодежи в гражданские и демократические практики. Окно возможностей для существенных демократических преобразований по разным оценкам откроется к концу 2010-х или даже 2030-х гг. Определять вектор развития страны будут нынешние студенты и школьники. Установки социального и политического поведения формируются в возрасте примерно 16-28 лет. Студенчество — главная целевая группа, поскольку это будущие специалисты, средний класс, лидеры во всех сферах общественной жизни. Обретенный в студенчестве опыт самоорганизации, участия в переговорах, политической деятельности непременно будет востребован и в будущей взрослой жизни.

Смягчение и модуляция надвигающегося системного кризиса. Кризис — не благо, а закономерная расплата за неэффективную авторитарную политику. Кризисные явления обнаруживаются как социальные проблемы. Кроме того, глобализация открывает возможности, которые не должны быть упущены. Слишком суровый кризис чреват насилием, беспорядками, что при любом исходе (сохранении или смене власти) приведет только к более жесткому авторитаризму (к снижению и качества конкуренции и масштаба участия, см. рис.1). Ленинский принцип «чем хуже, тем лучше» порочен не только нравственно, но и в смысле исторической динамики.

Власть в привычном режиме «пожаротушения» будет предпринимать усилия по преодолению кризиса, замораживанию «стабильности». Требуемая модуляция грядущего кризиса (предположительно с 2012-2015 гг.) состоит в *дискредитации авторитарно-принудительных подходов* (типа запретов на повышение цен и устрожение бюрократического контроля) в сочетании с предложением и продвижением *альтернативных демократических подходов* со ставкой на конкуренцию, создание новых коалиций и институтов, социальное партнерство, сотрудничество самостоятельных центров силы и т.д. Необходимо развитие практик горизонтальных переговоров и создания многосторонних и разноуровневых коалиций для решения проблем и реализации открывающихся возможностей.

Наконец, открывается обширное поле для новых идей и практик, направленных на *складывание условий для успешного прохождения развилок* (см. выше).

Итак, готовимся к стайерской дистанции, осознаем глубокую пропасть, отделяющую страну от реальной демократии, но не теряем надежды, меняем стереотипы поведения на гражданские, формируем коалиции для решения насущных проблем, тем самым подготавливая условия для позитивного прохождения будущих развилок, готовимся достойно встретить системный кризис и не упустить очередной исторический шанс.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аузан А. А.* 2004. Вертикальный контракт неустойчив. – *Отечественные записки*. № 6.

2. *Белоусов А.Р.* 2005. Долгосрочные тренды российской экономики (Сценарии экономического развития России до 2020 года) http://www.rusrev.org/content/review/default.asp?shmode=8&ida=1007&ids=117

3. *Гайдар Е. Т.* 2006. Авторитарные режимы: причины нестабильности. – *Общественные науки и современность*. № 6.

4. *Гельман В. Я.* 2001. Постсоветские политические трансформации: наброски к теории. – *Полис.* № 1.

5. *Гельман В. Я.* 2007. Из огня да в полымя? Динамика постсоветских режимов в сравнительной перспективе

6. *Гудков Л.* 2004. Негативная идентичность. Статьи 1997-2002.

7. *Делягин М.Г.* 2005: Россия после Путина. М.

8. *Даль Р.* 2003. Демократия и ее критики. М.

9. *Дмитриев М.* 2007. Россия-2020: долгосрочные вызовы развития. Стенограмма лекции вклубе «Билингва». http://www.polit.ru/lectures/2007/12/21/dmitriev.html

10. *Дубин Б.* 2008. Культуры современной России. Стенограмма лекции в клубе «Билингва http://polit.ru/lectures/2008/01/31/culture.html

11. *Дубовцев В. А. , Розов Н. С.* 2007. Природа «русской власти»: от метафор — к концепции // Полис, №3. С.8-23.

12. *Карл Т.Л., Шмиттер Ф.К.* 1993. Пути перехода от авторитаризма к демократии в Латинской Америке, Южной и Восточной Европе // Международный журнал социальных наук. №3. С.29-45.

13. Коалиции для будущего. 2007. СИГМА. М.

14. *Левада Ю.* 2006. Ищем человека. Социологические очерки 2000-2005.

15. *Липсет С., Сен К.-Р., Торрес Дж.* 1993. Сравнительный анализ социальных условий, необходимых для становления демократии // Международный журнал социальных наук. №3. С.28.

16. *Локк Дж.* 1988. Соч. в трех томах. Т.3. М.

17. *Мельвиль А. Ю.* 1999. Демократические транзиты (теоретико-методологические и прикладные аспекты). М.

18. *Меркель В., Круассан А.* 2002. Формальные и неформальные институты в дефектных демократиях (I) // Полис № 1.

19. *Мизес Л.* 2001. Либерализм в классической традиции / Пер. с англ. А. В. Куряева. М.

20. *Пивоваров Ю. С., Фурсов А. И.* 1999. Русская Власть и Реформы. – Pro et Contra. Т. 4. № 4.

21. *Пшеворский А.* 2000. Демократия и рынок. Политические и экономические реформы в Восточной Европе и Латинской Америке. М.

22. *Розов Н. С.* 2006. Цикличность российской политической истории как болезнь: возможно ли выздоровление? – Полис. № 2.

23. *Рыженков С.И.* 2006. Динамика трансформации и перспективы российского политического режима // Неприкосновенный запас, №6(50).

24. *Шумпетер Й.* 1995. Капитализм, социализм и демократия. М.

25. *Яковенко И.* 2002. Дезинтеграция РФ: сценарии и перспективы // Отечественные записки, 6.

26. *Besley T., Kudamatsu M.* 2007. Making Autocracy Work. / Development Economics Discussion Paper Series. 48, May.

27. *Bueno de Mesquita, Bruce, Alastair Smith, Randolph M. Siverson, and James D. Morrow.* 2003.The Logic of Political Survival. Cambridge, MA: MIT Press,

28. *Collins R.* 1999. Macrohistory: Essays in the Sociology of the Long Run. Stanford Univ. Press,

29. *Lipset S. M.* 1959. Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy. American Political Science Review (№ 53).

30. *Przeworski A.* 1988. Democracy as a Contingent Outcome of Conflicts. In: J. Elster, R. Slagestad (eds.). Constitutionalism and Democracy. Cambridge, Cambridge University Press. P. 59-80.

31. *Rustow D.* 1970. Transitions to Democracy: Toward a Dynamics Model // Comparative Politics, vol.2, №3, P.337-363.

32. *Weingast B.* 1997. The Political Foundations of Democracy and the Rule of Law // American Political Science Review, vol.91, №2, P.245-263.

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Публикуемый здесь текст представляет собой первый русский перевод работы Дьердя (Георга) Лукача, случайно обнаруженной в середине 90-ых годов в объединенном архиве Коминтерна и центрального партийного архива КПСС (фонд РЦХИДНИ). Этот текст, на который сам Лукач нигде не ссылается в своих позднейших работах и воспоминаниях, был найден в ходе совместного венгерско-российского исследования, проводившегося под руководством Института литературоведения Венгерской Академии Наук (руководитель - Ласло Иллеш) и Института славистики и балканистики Российской Академии Наук (участники - В.Т. Середа, А.С. Стыкалин). Оригинал представляет собой машинописный текст, содержащий исправления, сделанные автором от руки. Рукопись была не готова к публикации: в некоторых местах в ней отсутствуют необходимые по смыслу слова, сделанные Лукачем задним числом добавления не завершены, не всегда точно приводятся цитаты. Вдобавок к этому, в рукописи отсутствует несколько последних страниц. Данный текст был, по всей видимости, написан Лукачем (судя по приведенным в нем ссылкам) в период 1925-26 годов.

В содержательном плане «Хвостизм и диалектика» представляет собой энергичную попытку автора «Истории и классового сознания» защититься от яростных нападок со стороны его многочисленных оппонентов, прежде всего, философских «генералов» Л.Рудаша и А.Деборина. Политическая подоплека этой критики была очевидна: в постановления V конгресса Коминтерна уже было вписано "обольшевичение коммунистических партий" и "победа над остатками синдикалистских элементов". Неслучайно, что разгромные статьи-рецензии Рудаша и Деборина на «Историю и классовое сознание» были опубликованы в качестве подготовительных материалов как раз к этому коммунистическому форуму. На нем Г. Зиновьев обрушивается с резкой критикой в адрес Д. Лукача и К. Корша: «Если явятся еще несколько подобных профессоров и начнут распространять свои антимарксистские теории, дело будет плохо. Такого рода теоретический ревизионизм мы не можем терпеть в нашем Коммунистическом Интернационале».[1] Текст "Хвостизма и диалектики" показывает, что Лукач отнюдь не склонялся безропотно под натиском этой погромной критики, но старался утвердить свои теоретические позиции, включая даже те из них, которые он впоследствии сам квалифицировал как ложные. Безусловно проигрывая "Истории и классовому сознанию" в смысле полета философской мысли, "Хвостизм и диалектика" помогает, тем не менее, лучше представить некоторые

[1] Пятый Всемирный конгресс Коммунистического Интернационала. 17 июня - 8 июля 1924 г. Стенографический отчет. - Ч. I. М.- Л., 1925. С. 54.

важные аспекты самого знаменитого сочинения венгерского философа, а также глубже проникнуть в идейную эволюцию Лукача периода 20-ых годов.

Русский перевод "Хвостизма и диалектики" опирается на первую публикацию этого текста в Венгрии (См.: Georg Lukács. Chvostismus und Dialektik. László Illés – Hrsg. Budapest: Áron Verlag, 1996), а также на оригинал рукописи, хранящийся в РГАСПИ. В предлагаемом переводе ссылки Лукача на работы К.Маркса, Ф.Энгельса и В.И.Ленина приводятся по 2-ому советскому изданию сочинений К.Маркса и Ф.Энгельса и по полному изданию сочинений В.И.Ленина. Ссылки Лукача на сочинения других авторов даются в соответствии с оригиналом, однако дополняются (где это было возможно) указанием на русские издания. Нередко Лукач цитирует по памяти, нестрого и без указания источника. В этом случае мною, как правило, вносились уточнения. Некоторые неоднозначные (или философски оригинальные) немецкие термины представлены в квадратных скобках.

Я выражаю глубокую признательность покойной М.А.Хевеши за интеллектуальную и моральную поддержку в работе над переводом.

С.П. Поцелуев

Дьердь (Георг) Лукач

ХВОСТИЗМ И ДИАЛЕКТИКА[1]

На мою книгу "История и классовое сознание" появились критические отклики товарищей Л. Рудаша[2] и А. Деборина[3] (опубликованные в журнале "Рабочая литература", № IX, X и XII), которые я не могу оставить без ответа. К самой по себе суровой критике я бы отнесся только с симпатией. Я ведь четко указал в Предисловии к моей книге[4] на ее дискуссионный характер. Ряд положений книги очень нуждаются, по моему мнению, в корректировке; многое сегодня я бы уже сформулировал иначе. Следовательно, я совсем далек от того, чтобы *защищать саму книгу*. Я был бы только очень рад, если бы смог рассматривать ее сегодня как вполне устаревшую, убедившись, что надобность в ней полностью отпала. А цель этой книги заключается в следующем: *методологически* показать организацию и тактику большевизма как единственно возможный вывод из марксизма; доказать, что из метода материалистической диалек-

[1] Д.Лукач использует здесь известное выражение Ленина, который под *хвостизмом* понимал "преклонение перед стихийностью", когда политики или партии "плетутся в хвосте" стихийно развертывающегося политического процесса. Под последним Ленин подразумевал прежде всего рабочее движение, и как раз в преклонении перед его стихийностью он упрекал "экономизм" и "тред-юнионизм". Основную ошибку всех "экономистов" Ленин усматривал в убеждении, "что можно развить классовое политическое сознание рабочих изнутри", то есть из их "экономической борьбы", тогда как такое сознание, по убеждению Ленина, может быть принесено рабочим только извне, т.е. от революционной социал-демократии. См.: Ленин. Что делать // В.И. Ленин. Полное собр. соч., Т. 6. С. 79. Однако в "хвостизме" Ленин упрекал не только "экономистов", но и своих оппонентов "слева": русских террористов и бланкистов. По словам Ленина, "экономисты" и террористы преклоняются перед разными полюсами стихийного течения: "экономисты" - перед стихийностью "чисто рабочего движения", а террористы - "перед стихийностью самого горячего возмущения интеллигентов, не умеющих или не имеющих возможности связать революционную работу в одно целое с рабочим движением". См.: Ленин. Что делать // В. И. Ленин. Полное собр. соч. Т. 6. С. 76. Развивая эту мысль, Ленин писал в другой своей работе: "Хвостизм в организационных вопросах представляет из себя естественный и неизбежный продукт психологии анархического индивидуалиста, когда этот последний начинает возводить в систему воззрений <…> свои (вначале, может быть, случайные) анархические уклонения". См.: В.И. Ленин. Шаг вперед, два шага назад // В.И. Ленин. Полное собр. соч. Т. 8. С. 378. – *Прим. пер*.

[2] Рудаш [Rudas] Ласло (1885-1950) - венгерский философ, один из основателей Коммунистической партии Венгрии (ноябрь 1918), главный редактор ее центрального органа "Vörös Újság" [Красное знамя]. Был делегатом Коммунистической партии Венгрии на I конгрессе Коминтерна (1919). После поражения Венгерской советской республики эмигрировал в СССР, где занимался преподавательской деятельностью в Институте красной профессуры и Ленинской школе. – *Прим. пер*.

[3] Деборин (р. Иоффе) Абрам Моисеевич (1881 - 1963) - известный советский философ, ученик Г.В. Плеханова. В 1908 году окончил философский факультет Бернского университета. С 1903 года - большевик, в 1907-17 годах - меньшевик. После Октябрьской революции преподавал в Коммунистическом университете им. Я.М.-Свердлова, в Институте красной профессуры. Занимался научной работой в Институте К. Маркса и Ф. Энгельса. В период 1924-31 годов был директором Института философии, в 1926-30 годах занимал пост ответственного редактора журнала "Под знаменем марксизма". С 1929 года - академик АН СССР, в 1935-45 годах - член президиума АН СССР. С начала 30-ых годов впадает в немилость к сталинскому режиму. – *Прим. пер*.

[4] G.Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein // Georg Lukács Werke. Frühschriften II. Bd. 2. Neuwied und Berlin: Luchterhand, 1968. - S. 167, 168.

тики, как им владели его основатели, с логической (конечно, в смысле диалектической логики) необходимостью вытекают проблемы большевизма. Если бы дискуссия камня на камне не оставила от моей книги, но продвинулась в указанном выше направлении, я бы тогда молча порадовался этому прогрессу и не стал бы защищать ни одного из ее положений.

Однако мои критики движутся как раз в *противоположном направлении.* Они используют эту полемику, чтобы тайком протащить в марксизм и ленинизм элементы меньшевизма. И этому я должен сопротивляться. Таким образом, я не защищаю свою книгу. Я выступаю против открытого меньшевизма Деборина и хвостизма Рудаша. Деборин последователен: он всегда был меньшевиком. Товарищ Рудаш, конечно, большевик. Я давно его знаю по совместной партийной работе. Но именно поэтому я не могу отозваться о деятельности товарища Рудаша с такой же признательностью, с какой он отзывается обо мне ("<...> не знал никаких колебаний, был отъявленным врагом всякого оппортунизма"[5]). Поскольку проблемы развития Коммунистической партии Венгрии не относятся к теме данной дискуссии, я буду показывать склонность товарища Рудаша к хвостизму (которая всегда налицо), исходя из его собственных философских аргументов и привлекая для иллюстрации его взглядов только последнюю политическую статью, которую товарищ Рудаш написал "после двухлетней учебы в РКП(б)".[6] Я, следовательно, ни в коем случае не жалуюсь на "недоразумения", как полагает товарищ Рудаш.[7] Нет. Я согласен с ним, что "они имеют вовсе не логическую природу". Но именно поэтому я считаю вполне понятным, почему он меня не понимает: он не понимает *роли партии в революции*, а потому *вообще не смог* заметить, что вся моя книга вращается вокруг этого вопроса. Для меньшевика Деборина это и не удивительно. Поразительней было бы наблюдать нечто противоположное.

I. Проблемы классового сознания

1. *Субъективизм*

Каждый раз, когда делается оппортунистический выпад против революционной диалектики, это происходит под лозунгом "против субъективизма" (Бернштейн против Маркса, Каутский против Ленина). Среди многих "измов", которые приписали мне Деборин и Рудаш (идеализм, агностицизм, эклектизм и т.д.), субъективизм стоит на первом месте. В ходе дальнейшего изложения я докажу, что при этом речь всегда идет о роли партии в революции; что Деборин и Рудаш борются против большевизма, когда воображают, будто сражаются с моим "субъективизмом".

---

[5] Л. Рудаш. Против новейшей ревизии марксизма. М. Изд-во Коммунистической Академии, 1925. С. 44.
[6] L Rudas. Genosse Trotzky über die ungarische Proletarierrevolution. IV. S. 162.
[7] Л. Рудаш. Против новейшей ревизии марксизма …, С. 105.

Итак, прежде всего, надо ответить на вопрос: что здесь следует понимать под субъектом? И второй вопрос, неразрывно связанный с первым (более того, без которого на первый вопрос вообще нельзя ответить правильно): в чем состоит функция субъекта в процессе исторического развития? Рудаш и Деборин отчасти разделяют в этом вопросе вульгарную позицию буржуазной повседневности и ее науки: они жестко и механически разделяют субъект и объект. Предметом науки для них является лишь то, что свободно от всякого содействия со стороны субъекта, и когда субъективному моменту отводится *активная и позитивная роль*, то это вызывает у них высшую степень научного негодования. Поэтому вполне последовательно Деборин[8] приписывает мне теорию тождества мышления и бытия, субъекта и объекта, хотя в моей книге четко говорится: "тождество мысли и бытия заключается в том, что они суть моменты единого диалектического процесса реальной истории".[9] Намеренное или нечаянное обращение моих мыслей в нечто им противоположное становится понятным, когда мы принимаем во внимание трактовку самим Дебориным субъекта и объекта. Он утверждает, "что *единственный* (!) материалистический смысл этого «взаимодействия» может заключаться лишь в понимании его как процесс труда, как деятельность, как *борьбу общества с природой*".[10]

Для Деборина, стало быть, не существует *никакой классовой борьбы.* "Общество борется с природой" и баста! А то, что происходит в рамках самого общества, есть лишь одна видимость, субъективизм. Поэтому для Деборина вполне последовательно субъект равен индивидууму, а объект – природе, или субъект равен обществу, а объект опять же природе.[11] Деборин не принимает к сведению тот факт, что *внутри* самого общества разыгрывается исторический процесс, устанавливающий иное отношение субъекта и объекта. Но из-за этого недоразумения исторический материализм низводится у Деборина, мягко говоря, до уровня Конта или Герберта Спенсера.

Товарищ Рудаш не заходит так далеко. Он допускает существование классов и классовой борьбы. У него даже есть места, где он упоминает о наличии и важности действий пролетариата, о роли партии. Но это всегда остается не более чем формальным признанием ленинской теории революции. В целом же, товарищ Рудаш последовательно занимает противоположную позицию. Послушаем-ка его самого:

"Что такое «историческое положение»? Положение, которое, как и всякое другое, *протекает независимо от человеческого сознания* (хотя и проходя через него)".[12]

Или вот это место:

---

[8] А.М. Деборин. Георг Лукач и его критика марксизма. М.: "Материалист", 1924. С. 25.
[9] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 393.
[10] А.М. Деборин. Там же, С. 42. Курсив мой - *Д.Л.*
[11] Там же.
[12] Л. Рудаш. Там же, С. 73. Курсив мой - *Д.Л.*

"У людей есть мысли, чувства, люди даже ставят себе цели - и даже воображают, что эти мысли и чувства играют важную и независимую роль в истории, что эти цели те же самые, которые осуществляются в истории".[13]

Здесь прежде всего надо констатировать: товарищ Рудаш продолжает говорить об Истории, о Человеке, "забывая" (и это тоже логично вытекает из его основного воззрения), что речь идет не о Человеке, а о пролетариате и его руководящей партии, и не об Истории, а об эпохе пролетарской революции. Товарищ Рудаш "забывает", что основной пункт моих рассуждений, им оспариваемых, состоит в том, что отношение между сознанием и бытием строится для пролетариата иначе, чем для любого из ранее выступавших в истории классов; что активная функция классового сознания пролетариата приобретает в эпоху революции новое значение.

Все это относится к азбуке марксизма, и особенно - ленинизма. Но, к сожалению, приходится повторять эту азбуку, ввиду возобновившихся попыток меньшевизма представить марксизм как буржуазную социологию с ее сугубо формальными, надысторическими законами, исключающими всякую "человеческую активность". По Рудашу, характерной чертой исторического положения является то, что оно "протекает независимо от человеческого сознания".

Посмотрим теперь, как описывает Ленин суть исторической ситуации: "Буржуазный строй во всем мире переживает величайший революционный кризис. Надо «доказать» теперь практикой революционных партий, что у них достаточно сознательности, организованности, связи с эксплуатируемыми массами, решительности, уменья, чтобы использовать этот кризис для успешной, для победоносной революции".[14] Описав объективные предпосылки революционной ситуации, независимые "от воли не только отдельных групп и партий, но и отдельных классов", Ленин отмечает, почему при наличии таких условий не всегда вспыхивает революция. - "Потому, что не из всякой революционной ситуации возникает революция, а лишь из такой ситуации, когда к перечисленным выше объективным переменам присоединяется субъективная, именно: присоединяется способность революционного *класса* на революционные массовые действия, достаточно *сильные*, чтобы сломить (или надломить) старое правительство, которое никогда, даже и в эпоху кризисов, не «упадет», если его не «уронят»".[15]

Товарищ Рудаш не разделяет эту точку зрения. Он явно отказывается от своего "греха молодости" - от убеждения, что венгерская пролетарская революция 1919 года, в первую очередь, потерпела крах из-за отсутствия этого субъективного момента, то есть, коммунистической партии. Однако никто, включая и

[13] Там же, С. 79.

[14] В.И. Ленин. Доклад о международном положении и основных задачах Коммунистического Интернационала 19 июля (II конгресс Коммунистического Интернационала 19 июля - 7 августа 1920 г.) // В. И. Ленин. Полное собр. соч., Т. 41 С. 228.

[15] В. И. Ленин. Крах II Интернационала // В. И. Ленин. Полное собр. соч., Т. 26, С. 218-219.

товарища Рудаша в его "субъективистский" период, не утверждал, что революция пала только из-за одного этого. Как в прошлом, так и в настоящем Рудаш обнаруживает себя как истинный кантианец: независимо от того, переоценивает или недооценивает он "субъективный момент", он в любом случае тщательно *отделяет* его от "объективного" момента, остерегаясь рассматривать оба этих момента в их *диалектическом взаимодействии*. Он хочет доказать теперь, что Венгерская советская республика потерпела поражение из-за "объективных" трудностей, и в качестве таковых у него выступают: маленькая территория Венгрии, не дававшая никакой возможности для военного отступления, предательство офицеров, блокада. Да, всё это имело место. И всё это сыграло важную роль в падении венгерской пролетарской диктатуры. И все же ни один из этих моментов - и эта *методическая* установка имеет решающее значение для нашего спора - не должен рассматриваться в своей голой фактичности, безотносительно к тому, имелась или нет при этом коммунистическая партия. В противном случае трудно остаться революционным диалектиком, ленинцем. Блокада! Голод! Все это так. Однако товарищ Рудаш наверняка согласится с тем, что эти голод, дефицит продуктов и т.д. не идут ни в какое сравнение с теми лишениями, которые должен был в свое время испытать российский пролетариат, да что там российский - образ жизни наших рабочих даже ни разу не понизился до уровня венского пролетариата. А вот что действительно сделало блокаду роковой для советской диктатуры, - так это социал-демократическая демагогия, внушавшая рабочим, что возврат к "демократии" будет означать конец блокады и повышение их жизненного уровня. Роковым было то, что рабочие поверили в эту демагогию и поверили именно потому, что не было коммунистической партии. Предательство офицеров! Но товарищ Рудаш как активный член тогдашнего руководства должен знать, что везде, где в войсках находились сколько-нибудь дееспособные коммунисты, эти войсковые части до конца оставались надежными и боеспособными. Неужели и впрямь было "объективно" невозможно - найти для восьми наших дивизий (соответственно, полков и т.д.) коммунистических комендантов или комиссаров? Это было невозможно именно потому, что не было коммунистической партии, которая бы делала выбор, производила назначения, определяла директивы деятельности и т.д. Незначительность территории! Товарищ Рудаш ссылается при этом на авторитет Троцкого. Если бы я захотел быть ехидным, я сделал бы из его объяснений "объективно-социологический" вывод: в маленькой стране, окруженной империалистическими соседями, но лишенной таких возможностей для отступления, как в России, вообще невозможна никакая пролетарская диктатура. (Причем это относилось бы тогда к любой европейской стране). Я бы только хотел еще раз напомнить Рудашу, что крушение венгерской диктатуры не было связано исключительно с военными обстоятельствами. Красная Армия находилась 1 августа в многообещающем,

весьма успешно продвигавшемся контрнаступлении (был отвоеван Сольнок), и как раз в этот момент советская республика объявила в Будапеште о своей отставке, - именно потому, что там не было коммунистической партии.

Разумеется, тот факт, что в советской Венгрии не было коммунистической партии, имеет под собой объективные основания. Но только вот эти объективные основания, с одной стороны, были отчасти [sic!] прежними субъективными причинами (т.е. моментами истории рабочего движения). С другой же стороны, только для кантианцев, недиалектически жестко отделяющих субъект от объекта, значение этого субъективного момента уничтожается тем фактом, что его возникновение, сама возможность проявления его активности, возможность его решающей роли вызываются объективными причинами. Но дело обстоит как раз наоборот. Именно в этой связанности объективных и субъективных моментов обнаруживается их диалектическое взаимодействие, которое я как раз пытался выяснить в моей книге и существование которого - более или менее открыто - оспаривается теперь Дебориным и Рудашем.

Выраженное в общефилософской (т.е. в данном случае - ложной) форме, это взаимодействие означает, что субъективное отражение объективного процесса представляет собой фактически (а не только в воображении) действенный момент самого процесса. Эти субъективные отражения образуют, стало быть, не только необходимые связующие звенья между соответствующими двумя объективными моментами, так что при "объективном" рассмотрении вещей этими связующими звеньями - поскольку дело ведь не в них - можно было бы пренебречь. Нет, эти субъективные отражения показывают, что люди действительно (а не в одном только воображении) сами делают свою историю. Но как мы уже заметили, высказанное в общефилософской форме означает в нашем случае ложно выраженное. Почему? - Потому что такое положение вещей *реально-исторически дано лишь с появлением пролетариата,* ибо пролетариат является первым и пока *единственным* субъектом в истории, к которому применимо такое понимание. Следовательно, все мыслители, которые приписывали диалектическое воздействие субъекта на действительность, на ход истории какому-либо реальному или фантастическому субъекту (великим людям, народным духам и т.д.), становились неизбежно по своему методу идеалистами и вынуждены были в итоге заканчивать ложными конструкциями, историческими мифологиями.

Естественно, что буржуазная наука, равно как и полностью находящийся под ее влиянием меньшевизм, оспаривают и для пролетариата любую возможность воздействия на действительность или признают такое воздействие только в фантастическо-мифологической форме. Однако в обоих случаях речь идет об одном и том же *неисторическом* понимании действительности. Подобно тому, как феодально-средневековая идеология выдумала вневременные отношения между человеком и богом, буржуазная (а вместе с ней и меньшевистская) идеология сконструировала вневременную "социологию". В этой социологии осно-

вополагающие формы существования буржуазного общества (разумеется, в более или менее искаженной идеологической форме) предстают в равной мере формами существования прошлого и будущего общества - как первобытного коммунизма, так и социальной революции. В противовес этому, для пролетарской науки, - именно потому, что она представляет собой инструмент революционной практики пролетариата, - вопросом жизни и смерти является освобождение от такого созерцательного отношения к действительности. Это значит, что пролетарская наука должна реально исследовать конкретную роль, выпадающую пролетариату как субъективному фактору истории, что она должна прояснить ту функцию, которой наделено классовое сознание пролетариата (причем *только* пролетариата) в историческом процессе.

Товарищ Рудаш, причисляя и себя к тем, кто оспаривает эту возможность освобождения, запутывается при этом в сложнейших противоречиях. С помощью вырванных из контекста цитат он приписывает мне положение, будто в любой классовой борьбе решающим моментом выступает способность класса *адекватно* познавать тотальность общества. Однако в моей книге совершенно четко сказано, что призванные к господству классы и классы колеблющиеся, обреченные на поражение, различаются между собой тем, способны ли они со своей классовой точки зрения к "организации общественного целого сообразно их интересам",[16] или же с их классовой позиции "тотальность современного общества *вообще* нельзя воспринять".[17] Относительно этой тотальности в моей книге говорится, что в случае любого класса следовало бы определить, " следовало бы точно определить, какой момент общего процесса производства затрагивает самые, что ни на есть жизненные и непосредственные интересы отдельных классов. Во-вторых, надо было бы исследовать, в какой мере к сущности интересов соответствующего класса относится его способность выйти за пределы этой непосредственности, а также понять непосредственно важный для него момент как простой момент целого и, тем самым, снять его. И, наконец, необходимо было бы выяснить, как устроена тотальность, к которой будет продвигаться потом познание, в какой мере эта тотальность является настоящим постижением реальной тотальности производства".[18] Таким образом открывается возможность различать разные формы "ложного" сознания. Сверх того, в моей книге подробно разъясняется,[19] что в докапиталистических обществах *каждый* класс может обладать *только* "ложным сознанием". Это значит, что такое сознание было исторически неспособно проскочить вперед, минуя анализ классов в буржуазном обществе, к этому *специальному*, доселе *неведомому* истории способу познания (адекватному постижению исторического процесса) и к социальной функции (реальному и сознательному влиянию на исторический процесс) в классовом сознании пролетариата. Поскольку Рудаш игнорирует ис-

[16] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 225.
[17] Ibid. Курсив мой - *Д.Л.*
[18] Ibid., S. 227.
[19] Ibid., S. 227-232.

торическую градацию вопросов классового сознания, а также их особое значение для пролетариата, он триумфально опровергает мой "идеализм" и "субъективизм". Я полностью согласен с Рудашем в том, что указанные недоразумения не носят логического характера, и спрашиваю теперь: почему возникло у Рудаша это недоразумение, каков его источник и в чем его политическая цель? И здесь становится для нас очевидным источник выводов Рудаша: его хвостистский фатализм.

Этот фатализм резко бросается в глаза, когда тов. Рудаш совершает свои стремительные выпады против моей так называемой "теории момента".[20] Я не хочу опять останавливаться на том комическом "недоразумении", будто у меня речь идет о роли великих личностей. У товарища Рудаша потому возникает здесь "недоразумение", что он хочет освободиться от необходимости учитывать *элементарный принцип* большевизма. Используя давно испытанный хвостистский трюк, он противопоставляет эту теорию "момента" процессу, который якобы полностью мною пренебрегается.[21] Я не хочу воспроизводить здесь бесчисленные положения моей книги,[22] из которых становится совершенно очевидным, что это не так. Но независимо от этого, товарищ Рудаш в той мере прав, говоря о "процессе" в противоположность "моменту", в какой мере его хвостистско-фаталистическое понятие процесса действительно исключает любой *момент решения*. Однако тем самым он чересчур облегчает себе задачу и при этом слишком откровенно выдает свои сокровенные убеждения: для него вообще не существует никаких моментов решения, его "процесс" есть эволюция, которая механистически-фаталистическим образом ведет от одной стадии развития общества к другой. Конечно, со всей четкостью это нигде у Рудаша не проговаривается. Он слишком острожен (как и любой нынешний хвостист), чтобы отказаться от своей приверженности Ленину. Но именно способ, каким он взаимно противопоставляет "процесс" и "момент", ясно обнаруживает его истинное воззрение. Что такое "момент"? Это ситуация, продолжительность которой может быть меньшей или большей, но которая выделяется из включающего ее процесса тем, что в ней сжимаются его главные тенденции. Тем самым в этой ситуации должно быть принято *решение* относительно *будущего направления процесса.* Это значит, что тенденции достигают в "моменте" что-то вроде кульминационного пункта, и в зависимости от того, как люди *действуют* в данной ситуации, процесс, спустя "момент", принимает иное направление. Развитие, стало быть, не совершается по прямой восходящей линии, как если бы, например, в случае благоприятного для пролетариата развития его положение послезавтра *должно* быть еще благоприятней, чем завтра и т.п. Нет, просто в *определенной* точке развития ситуация толкает к принятию решения, тогда как послезавтра принимать решение, возможно, будет уже *слишком поздно*. Товарищ Рудаш мог бы, например, вспомнить статью В. Ленина о "компромиссах", где ука-

[20] Л. Рудаш. Там же, С. 102.
[21] Л. Рудаш. Там же, С. 108.
[22] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 427, 489.

зывается, что несколько дней промедления с предложением компромисса меньшевикам и эсерам сделали это предложение бессмысленным. В этой же статье Ленин развивает мысль, "что дни, когда случайно стала возможна дорога мирного развития, *уже* миновали".[23] Рудаш мог бы еще вспомнить о беспокойстве Ленина, связанном с тем, что большевики в дни Октября могли бы и упустить момент возможного захвата власти. "История не простит промедления революционерам, которые могли победить сегодня (и наверняка победят сегодня), рискуя терять много завтра, рискуя потерять все".[24]

Конечно, товарищ Рудаш будет протестовать против того, что мы противопоставили его взгляды принципиальным воззрениям Ленина. Рудаш предупреждает этот упрек с осторожностью, достойной похвалы: с одной стороны, он преподносит дело так, будто "момент" противоположен "процессу", будто процесс не состоит из длинного ряда моментов, из которых, правда, одни настолько превосходят другие по количественному значению, что это количество переходит в качество. (См. Плеханов о "значении узловой линии отношений меры"[25]). С другой стороны, Рудаш приписывает мне идеалистический субъективизм. Конечно, я подчеркиваю в своей книге (и не вижу здесь ни малейшего повода для того, чтобы что-то изменить или ослабить в сказанном), что в такие моменты суть дела состоит в классовом сознании, в сознательной воле пролетариата, что только в этом заключен момент решения. Диалектическое взаимодействие субъекта и объекта в историческом процессе состоит как раз в том, что субъективный момент, очевидно являющийся (на что неоднократно указывается в моей книге[26]) продуктом, моментом объективного процесса, в определенных исторических ситуациях, наступление которых также вызывается объективным процессом,[27] оказывает воздействие на сам этот процесс, давая ему направление. Это воздействие возможно только в ходе практики, только в *настоящем*. (Поэтому я использую слово "момент" [Augenblick], чтобы резко очертить практически-актуальный характер указанного воздействия). Как только действие осуществлено, субъективный момент вновь занимает место в ряду объективных моментов. Так, для всякой партии ее собственное идеологическое развитие – возьмем, к примеру, прудонизм во Франции, лассальянство в Германии и т.д. – является объективным фактором, с которым любой марксистский политик вынужден считаться как с объективным фактом. Вышеописанное диалектическое взаимодействие возникает, таким образом, "исключительно" в практике. В "чистом" [bloßen], что значит, оторванном от практики мышлении субъект и объект противостоят друг другу в четком взаимном разграничении. И любое мышление, запросто приписывающее теории это сущностное свойство практики, попадает в мифологию понятий, неизбежно становясь идеалистиче-

[23] В.И. Ленин. О компромиссах // В.И. Ленин. Полное собр. соч., Т. 34. С.139.
[24] В.И. Ленин. Письмо членам ЦК // В.И. Ленин. Полное собр. соч., Т. 34. С. 436.
[25] G. Plechanow. Neue Zeit. Jg. X., Bd. I. S. 230.
[26] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 348-349.
[27] Ibid., S. 490.

ским (Фихте). Но точно так же всякое мышление с необходимостью приходит к фатализму (и это как раз случай Рудаша), коль скоро оно не понимает специфической природы пролетарской, революционной практики и желает перенести из "чистой" теории в практику жесткое противопоставление субъекта и объекта. Тем самым такое мышление упраздняет практику. Оно становится теорией хвостизма.

"Момент", стало быть, ни в коем случае нельзя отделить от "процесса", а субъект отнюдь не противостоит объекту неподвижно и непосредственно. Диалектический метод не является ни лишенным различий единством, ни резким разделением моментов. Скорее, наоборот: непрерывное становление самостоятельности моментов и непрерывное снятие этой самостоятельности. Как выглядит конкретно это диалектическое взаимодействие моментов процесса в случае повторного снятия этой самостоятельности, - это в моей книге показано неоднократно. Все дело здесь в том, чтобы осознать, что на современной стадии исторического процесса, в период пролетарской революции эта диалектическая (а потому вновь диалектически снимаемая) самостоятельность субъективного момента является главным отличительным признаком общего положения дел. Следовало бы предположить, что среди ленинцев такая точка зрения представляет собой банальность. Как вообще можно представить себе руководящую мысль Ленина о подготовке и организации революции без такого рода *активной и сознательной* роли субъективного момента? И как вообще без этой функции субъективного момента можно представить себе ленинскую концепцию решающих моментов революции, а также восходящее к Марксу, но впервые конкретизированное Лениным учение о восстании как искусстве? И разве не были все высказанные в адрес Ленина упреки (даже со стороны Розы Люксембург) отмечены тем ложным убеждением, что под действием экономических факторов революция в известном смысле совершается "сама собой", то есть, выражаясь иначе, "спонтанно", "стихийно", без решающей роли *сознательного субъективного* элемента?

В своих принципиально важных рассуждениях о восстании как искусстве товарищ Ленин, прежде всего, отделяет марксистское понятие восстания от бланкистского.[28] При этом он отмечает, каким образом объективное развитие революции должно само толкать к восстанию (война, голод, крестьянское движение, колебания "верхов", революционное развитие пролетариата), чтобы это восстание было успешным; Ленин показывает также, каким образом развитие революции должно воздействовать на поведение рабочего класса. (В июле 1917-го "*драться, умирать* за обладание Питером наши же рабочие и солдаты тогда не стали бы"[29]). Но если объективная ситуация созрела для восстания, если наступил "момент для восстания", тогда *сознательный, субъективный* момент революционного процесса возвышается до самостоятельной активности.

[28] См.: В. И. Ленин. Марксизм и восстание // В.И. Ленин. Полное собр. Соч., Т. 34, С. 242-247, а также: а также: В.И. Ленин. Письмо к товарищам // Там же, С. 398 - 418.

[29] В. И. Ленин. Там же. Т. 34. С. 244.

Ленин весьма резко отличал чисто стихийное революционное выступление масс от этого решительного действия авангарда, наделенного классовым сознанием. Так, он следующим образом описывал ситуацию до осени и осенью 1917: "С другой стороны, нужно сосредоточенно-отчаянное настроение широких масс, которые *чувствуют*, что полумерами ничего теперь спасти нельзя, что «повлиять» никак не повлияешь, что голодные «разнесут все, размозжат все даже по-анархически», *если* не сумеют руководить ими в решительном бое большевики".[30] Возьмем теперь замечания Ленина о самом восстании, отсылающие к одному из мест "Революции и контрреволюции в Германии",[31] и рассмотрим их внимательнее с необходимой для нас методологической позиции. Тогда обнаружится, что рассуждения эти, с одной стороны, выделяют сознательно *сделанные*, т.е. произведенные субъективной стороной моменты (расстановка сил, захват врасплох и т. д.). С другой стороны, они со всей четкостью указывают на чисто субъективные моменты (решимость, моральное превосходство и т.д.).[32] Таким образом, восстание как искусство есть момент революционного процесса, *в котором решающий перевес имеет субъективный момент*. Излишне повторять, что как возможность такого перевеса, т.е. объективно благоприятная для восстания ситуация, так и наличие такого субъекта, т.е. коммунистической партии, есть продукт общественного, экономического развития, хотя, конечно, ничто не развивается *независимо* от субъекта, и ничто не является *одним только* продуктом стихийного процесса общественного развития. Субъективный момент достигает в этот "момент" своего наибольшего значения именно потому и постольку, что и поскольку он уже в предшествующий этап развития действовал сознательно и активно. (Хорошим примером противоположного свойства является немецкий Октябрь с Талгеймером как теоретиком спонтанного хвостизма). Но принятие решения, а вместе с ним и судьба пролетарской революции (а тем самым и судьба человечества) зависят в данное "мгновение" как раз от субъективного момента. Без этой центральной роли восстания как искусства невозможно понять ленинскую трактовку революционного процесса; Ленин писал (и это относится ко *всем* революционным ситуациям), что "нельзя в переживаемый момент остаться верным марксизму, остаться верным революции, не относясь к восстанию, как к искусству".[33]

Не спорю, что товарищ Ленин очень резко выступал против "левого" субъективизма (я тоже однажды получил от него заслуженный отпор в связи с моей статьей о парламентаризме в журнале "Коммунист" 1920 г.).[34] Однако именно

[30] В.И. Ленин. Письмо к товарищам // В.И. Ленин. Полное собр. соч., Т. 34. С. 413.

[31] Ф. Энгельс. Революция и контрреволюция в Германии // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 8. С. 100.

[32] В.И. Ленин. Письмо к товарищам // Там же, С. 413.

[33] В.И. Ленин. Марксизм и восстание // Там же, С. 247.

[34] См.: G. Lukacs. Zur Frage des Parlamentarismus // Kommunismus I/6, 1920, S. 161-172. Ленин, в частности, писал об этой статье Лукача: "Статья Г.Л. (Георга Лукача - *Пер.*) очень левая и очень плохая. Марксизм в ней чисто словесный <…>". См.: В.И. Ленин. "Коммунизм. Журнал Коммунистического Интернационала для стран Юго-Восточной Европы" (на немецком языке). Вена, тетради 1-2, от 1 февраля 1920, до 18-ой, от 8 мая 1920 //

эта борьба ясно показывает, что Ленин отнюдь не выступал принципиально против признания субъективных моментов, а только против их *неправильного применения.* Под последним, с одной стороны, подразумевалась любая неправильная оценка объективной ситуации. Имелись в виду воззрения, которые решающий "момент" легкомысленно толковали как уже наличный, даже если он еще не был дан объективно. С другой стороны, подразумевались представления, которые решающую роль, полагающуюся активно-сознательному субъективному моменту, механически распространяли на весь процесс, и в которых воображалось, будто такое воздействие возможно в любое время и при любых обстоятельствах. Следовательно, эти представления в том смысле противоположны взглядам товарища Рудаша, что последний полностью растворяет "моменты" в "процессе" и таким образом (в лучшем случае) приходит к теории спонтанности, развитой Р. Люксембург. Указанные же представления, наоборот, из конкретной истины определенных, конкретно-исторических "моментов" делают абстрактную неистинность перманентно-решающей подверженности процесса субъективному влиянию. Такая "левая" теория мгновения пренебрегает как раз моментом диалектического перехода, а именно, конкретной, революционной сущностью "момента". В результате из восстания как искусства получается игра с восстанием, а обоснованно активная роль субъекта превращается в пустословный субъективизм.

Однако господство пролетариата приводит здесь к столь значительному количественному изменению, что изменение это приобретает качественный характер. Если диктатура пролетариата осуществляется настоящей коммунистической партией, то есть протекает *не* так, как в Венгрии, тогда эта функция субъективного момента получает некоторое постоянство (диалектически, конечно, относительное). Речь, следовательно, идет не о том, чтобы партия могла произвольно изменить экономическую структуру страны, а о том, чтобы в борьбе различных социально-экономических тенденций, которые, разумеется, все еще проявляют себя стихийно, партия (а через нее и госаппарат, и рабочая масса) была в состоянии *сознательно и активно* воздействовать на раскрытие этих тенденций. Ленин при всяком удобном случае весьма резко выступал против "левых" товарищей, которые переоценивали значение, силу и постоянство этого момента. При этом речь шла не столько о принципах, сколько о том, что такая постановка вопроса абстрактна, и эта абстрактность искажает конкретно-диалектические моменты конкретной ситуации. Но не менее резко выступал Ленин и против тех, кто не признавал значения субъективных моментов, кто пораженчески капитулировал перед стихийными, экономически неизбежно проступающими тенденциями. Я приведу здесь только одно место из его речи на XI съезде РКП(б): "Государственный капитализм – это тот капитализм, который мы сумеем ограничить, пределы которого мы сумеем установить, этот государственный капитализм связан с государством, а государство - это рабочие, это - передовая

В. И. Ленин. Полное собр. соч. Т. 41. С. 135.

часть рабочих, это - авангард, это - мы. Государственный капитализм, это - тот капитализм, который мы должны поставить в известные рамки и которого мы не умеем до сих пор поставить в эти рамки. Вот в чем вся штука. И уже от нас зависит, каков будет этот государственный капитализм".[35]

Итак, Ленин говорит: "это зависит от нас". Но зависит, конечно, не везде и не в любом случае одинаково. Однако было бы искажением ленинского учения, его преобразованием в хвостизм и меньшевизм, - считать (как это делает товарищ Рудаш[36]), что для революции, по Ленину, якобы необходим "лишь громадный шаг вперед в развитии производительных сил". Точно таким же искажением моих взглядов является утверждение, будто "только" классовое сознание пролетариата является движущей силой революции. В *определенных ситуациях* (отсюда и термины: "момент", "мгновение") это сознание действительно выступает решающим моментом. Даже товарищ Рудаш согласится с тем, что в ходе революции подчас не были использованы очень выгодные моменты. Но это не по-большевистски, не по-ленински - утверждать потом, post festum, что пролетариат якобы "колебался", что он не "созрел" для действий, или даже что развитие производительных сил "еще не" позволяло переход к революции. Сам факт нашей жизни в период революции основывается в объективно-экономическом смысле на том, что производительные силы уже достигли такой ступени своего развития. И если, правда, как раз в наиболее важных странах мира пролетариат субъективно еще не созрел для революции, то вызвано это, разумеется, объективными социальными причинами. Но в числе этих причин исключительно большую роль играют субъективные моменты, ставшие объективными. Вспомним, к примеру, что первое крупное революционное движение английских рабочих (чартизм) потерпело крушение как раз в период большого подъема капиталистического развития, еще до начала успешной экономической и профсоюзной борьбы; вспомним также о традициях великой буржуазной революции, прудонизме и синдикализме во Франции, а в Германии - о революции "сверху" как основе национального единства и (в экономическом плане) возникновения буржуазно-империалистического государства и т. д. И когда экономическое развитие потрясает социальные основы такого рода государства, *тогда*, конечно, от *классового сознания пролетариата* зависит, будет ли данный кризис смертельным или преодолимым для буржуазии. "Лишь тогда, когда «низы» не хотят старого <...>, лишь тогда революция может победить".[37] Неужели товарищ Рудаш полагает, что это "хотение" является у Ленина чисто декоративной фразой? (Судя по способу, каким он в различных местах[38] […]* с постоянно насмешливой иронией упоминает "царство свободы", он, похоже, допускает это у Маркса и Энгельса). И для коммуниста опять-таки должно быть очевидным, что Ленин не представлял это "хотение" каким-то спонтанно-сти-

[35] В.И. Ленин. Политический отчет ЦК РКП(б) съезду РКП(б) // В.И. Ленин. Полное собр. соч., Т. 45. С. 85.
[36] Л. Рудаш. Там же, С. 109.
[37] В.И. Ленин. Детская болезнь "левизны" в коммунизме // В.И. Ленин. Полное собр. Соч., Т. 41. С. 69-70.
[38] Пропуск в рукописи. - *Пер*.

хийным образом. Коммунист должен бы понимать, что колебания или решимость масс в значительной мере зависят от умного и решительного (или, наоборот, от трусливого, хвостистского и фаталистического) поведения сознательного и активного авангарда, от коммунистической партии как "формы классового сознания пролетариата".[39] Здесь тоже можно было бы удовлетвориться одним высказыванием Ленина: "О том, что твердая линия партии, ее непреклонная решимость *тоже* есть *фактор* настроения, особенно в наиболее острые революционные моменты, об этом, конечно, «кстати» забывают. Иногда людям бывает очень "кстати" забыть, что ответственные руководители своими колебаниями и склонностью сжечь то, чему они вчера поклонялись, вносят самые неприличные колебания и в настроения известных слоев массы".[40]

Следовательно, существуют такие моменты ("мгновения") процесса, когда принятие решения зависит только от классового сознания пролетариата. То, что эти моменты не парят свободно в воздухе, не привносятся в объективный процесс произвольно, но порождаются им, а значит, не могут быть от него изолированы, - это понятно само собой из предшествующих рассуждений. По моему мнению, указанные моменты настолько мало позволяют изолировать себя от процесса, что, скорее, их наличие в нем в очень существенной мере относится к характеристике процесса как такового. Поэтому большевистско-революционное (а не хвостистское) понимание процесса определяется осознанием указанной связи. Если те же самые меньшевики трактуют решающие моменты, в которых проявляется активное воздействие субъективного момента, по обычной для них схеме "постепенного развития", то большевики должны открыть вышеописанный характер решающих моментов, опять-таки, в самом процессе. Это значит, что большевики даже в каждом (с виду) спокойном моменте откроют такой характер структуры процесса, который является не эволюционистским, не органическим, но раскрывается в противоречиях, как бы толчками - в прорывах вперед и возвращениях. "Для коммунистической партии, - говорится в Организационных тезисах III конгресса Коминтерна, - не может быть такого времени, когда партийная организация не была бы политически активной".[41] Почему? - Потому что не может быть такого момента, при котором этот характер процесса мог бы полностью отсутствовать, то есть, отсутствовать зачаток, возможность для *активного* воздействия субъективного момента. "И чем другим является, например, любая стачка, как не маленьким кризисом капиталистического общества? Разве не прав был прусский министр внутренних дел, господин фон Путкамер, произнося свое известное изречение: «В каждой забастовке таится гидра революции»?"[42] Правда, именно тут количество переходит

[39] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 510.

[40] В.И. Ленин. Письмо к товарищам // В.И. Ленин. Полное собр. соч. Т. 34. С. 411-412.

[41] См.: "Организационное строительство коммунистических партий, методы и содержание их работы" (Документы III конгресса Коммунистического Интернационала) // Коммунистический Интернационал в документах (1919 - 1932). Под ред. Бела Куна. М., "Партийное издательство", 1933. С. 212.

[42] В.И. Ленин. Доклад о революции 1905 года // В.И. Ленин. Полное собр. Соч., Т. 30. С. 319 – 320.

в качество. Но если закрывать глаза на основной вопрос, тогда эту сторону процесса нельзя правильно понять ни в целом, ни в деталях. И если кто-то, подобно Рудашу, испытывает хвостистский страх "впасть в субъективизм", а потому вообще отрицает такие моменты, тот неизбежно будет лишь фаталистически-хвостистским образом реагировать на более скрытые моменты (как это не раз пришлось пережить тем венгерским товарищам, кто работал вместе с товарищем Рудашем).

Очевидно, что с подобной хвостистской перспективой совершенно несовместима *подготовка* революции, этот основной вопрос ленинизма. Фактически товарищ Рудаш ревизует здесь Ленина (но ревизует, конечно, неосознанно), поскольку он везде, где рассматриваемый им предмет требует понятия "подготовки", заменяет его понятием "предвидения". "Пролетариат пока еще не созрел для своего освободительного дела. Его созревание зависит от многих обстоятельств, среди которых и сознание пролетариата играет известную, может быть, даже большую роль. Но это не мешает *предвидеть,* что пролетариат должен созреть, что то время должно настать, когда он выполнит свою миссию, и будет сознавать это".[43] О том, что речь здесь идет не о случайном стилистическом промахе, свидетельствует не только факт повторения отмеченного выражения, но и то, что товарищ Рудаш торжественно упрекает меня за ужасное последствие моего "субъективизма". А оно якобы состоит в том, что тогда оказываются все-таки правы социал-демократы с их теорией, согласно которой пролетариат вначале должен быть воспитан и образован, прежде чем может начаться революция! И правы, получается, социал-демократы также с их "политикой", когда они ограничивают свою деятельность "культурной работой".[44] Товарищ Рудаш, по-видимому, полагает, что идеологическое воздействие возможно только на пути "культурной работы"; воздействие же иного рода совершается посредством экономики, автоматически утверждающейся в головах людей (то есть, без их активных или даже осознанных действий). Товарищ Рудаш сам того не замечает, насколько он здесь кантианец, и насколько проблемы идеологии он трактует в кантианско-субъективистском духе, по схеме строгого разъединения "чистого" и "практического" разума. Я, конечно, в достаточной мере "субъективист", чтобы не слишком недооценивать и "просветительскую работу". Но я нахожу крайне желательным, чтобы товарищи вроде Рудаша вначале подробно познакомились с работами Ленина, посвященными организационным проблемам, прежде чем они - от имени ленинизма - пускаются в почти бернштейновскую болтовню о "субъективизме".

[43] Л. Рудаш. Там же, С. 89.
[44] Там же, С. 110.

2. *Отнесение*

Тем самым мы оказываемся уже перед главным теоретическим грехом, который я, по мнению товарища Рудаша, совершил. Я имею в виду так называемое "отнесенное" классовое сознание.

Прежде чем приступить к изложению самой проблемы, я позволю себе некоторые вводные замечания. Прежде всего, подчеркну: как и при обсуждении любой проблемы в моей книге, я не придаю термину "Zurechnung" какого-то особого значения. Если бы выяснилось, что то, что я понимаю под этим выражением (и что еще сегодня считаю в основном правильным и буду в дальнейшем защищать) можно высказать иначе, лучше, с меньшими недоразумениями, то оплакивать утрату "Zurechnung" я бы не стал. Коль это выражение неудачно - пусть оно исчезнет. И хотя я не хочу присоединяться к пространным рассуждениям Рудаша о значении и происхождении *слова* "Zurechnung" (ибо намерен говорить лишь о *предмете как таковом*), все же замечу, что Рудаш - все равно, почему: из-за незнания фактов или преднамеренно - и здесь слишком облегчает себе задачу. Он представляет дело таким образом, будто "Zurechnung" означает функциональную зависимость, следовательно, является математическим термином, задачей которого является замещение каузальности.[45] Это фактически неверно. "Zurechnung" [вменение, приписывание (вины и т.п.)] есть старый *юридический* термин. Если память мне не изменяет, он встречается уже у Аристотеля. Правда, значение, в котором я использую это слово, стало употребительным лишь в позднейшей юриспруденции, а именно, оно пришло из ее *объективистской* тенденции. Этот смысл термина "Zurechnung" [отнесение, сведение (к причине и т.п.)[46]] призван помочь вычленить объективно важнейшую, каузальную связь из хаоса поверхностных отношений и субъективно-психологических состояний. Например, из окна выпадает какой-то предмет и убивает прохожего на улице. *Кто* - с юридической точки зрения - виноват в смерти, и в *чем* провинился причастный к этому человек? Здесь прежде всего учитывается не то, что думало или имело в виду соответствующее лицо, но что оно *могло* или *должно* было бы знать о том, что его действие или упущение действия нормальным образом *должно было* привести к данным последствиям. Чтобы совсем не потеряться в несущественных для нашего спора деталях, я ограничусь здесь лишь ссылкой на такое определение понятия, как diligens pater familias[47] римского права. Ясно, чему служат такие определения понятий, а именно: чтобы помочь реконструировать из фактов *объективно*-существенные черты правовой ситуации, чтобы выделить объективно-*типическое* в данном конкретном случае. (И

[45] Там же, С. 66.

[46] Эта оговорка Лукача косвенно указывает на близость его термина " Zurechnung " понятию "каузального отнесения (сведéния)" [kausale Zurechnung] веберовской социологии. Под этим подразумевается отнесение значимых элементов действительности к их конкретным причинам. См. об этом: М. Вебер. Избранные произведения. М., 1990, С. 56. - *Пер.*

[47] рачительный отец семейства - (лат.) - *Пер.*

это объективно-типическое вовсе не всегда должно совпадать со средним статистическим, хотя, конечно, в нормальных условиях оно движется в этом именно направлении. Однако, к примеру, при обманной конъюнктуре вполне может быть так, что среднестатистический спекулянт не действует согласно торговым обычаям "нормального" купца, но, несмотря на это, остается мерилом для юридического отнесения).

Ныне этот метод – сознательно или бессознательно - повсеместно применяется и в исторической науке. Это значит, что предпринимается попытка, исходя из данных нам фактов, реконструировать объективную ситуацию и объяснить из нее (а не наоборот) "субъективные" моменты. При опускании незначительных деталей, из этой объективной ситуации выясняется, *что* действующие в ней люди (при нормальном, правильном понимании своего положения) были способны сделать или не сделать, и этим мерилом измеряются потом их ошибочные или правильные представления. Я сошлюсь в качестве простого примера на военную историю Дельбрюка,[48] поскольку в данном случае товарищ Рудаш, руководствуясь суждением Меринга, возможно, не станет беспокоиться о том, что ознакомление с данной историей осквернит его марксистскую чистоту. Но аналогичный метод он может найти, если перечитает статью Энгельса о войне 1870 – 1871 г., где содержится критика кампании Бурбаки.[49] И с политической критикой дело обстоит таким же образом. Критика, которой подвергли Маркс и Энгельс буржуазные партии периода 1848 - 1849, методологически всегда состояла в том, чтобы показать, *что* данные партии - в соответствии с объективной экономической и политической ситуацией - могли или должны были сделать, но что они все же упустили сделать. Можно вспомнить о той критике, которой Маркс в "Восемнадцатом брюмера Луи Бонапарта" подверг политику Горы и партии порядка. Анализ Марксом объективной ситуации выявляет не только чисто объективную невозможность определенного политического шага или результата (к примеру, невозможность победы пролетариата в июньском сражении), но местами и субъективную неспособность классов, партий и их вождей сделать возможные выводы из сложившейся ситуации и действовать в соответствии с ними. Таким способом анализируется у Маркса, к примеру, борьба между внепарламентским министерством Бонапарта и партией порядка, когда министр внутренних дел говорил об угрозе общественному порядку. "Достаточно было, чтобы даже какой-то Ваис вызвал красный призрак, и партия порядка отвергла без дебатов предложение, которое должно было доставить Национальному собранию огромную популярность и заставить Бонапарта снова броситься в его объятия. Вместо того, чтобы дать себя запугать перспективами новых волнений, нарисованными исполнительной властью, партии по-

[48] Дельбрюк [Delbrück] Ханс Готлиб (1848-1929) - немецкий военный историк. Автор "Истории военного искусства в рамках политической истории", содержащей большой объем фактического материала. См.: Дельбрюк Г. История военного искусства в рамках политической истории. В 7-ми томах. М: Госуд. воен. изд-во, 1936-1939.

[49] Ф. Энгельс. Заметки о войне // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 17. С. 235-237, 246 и далее.

рядка следовало бы дать некоторый, хотя бы незначительный, простор классовой борьбе и, таким образом, удержать исполнительную власть в зависимом от себя положении".[50]

Однако до тех пор, пока речь идет о классах, действующих в силу своего экономического положения неизбежно с *ложным сознанием*, в большинстве случаев бывает достаточно просто противопоставить это ложное сознание объективной реальности экономической жизни, - чтобы правильно понять историческую ситуацию, ход исторического процесса. Но как раз только что приведенный пример показывает нам, что простого противопоставления не всегда бывает достаточно. Ибо и само "ложное сознание" может быть ложным как в диалектическом, так и механическом смысле. Это значит, что существуют такие объективные отношения, которые с позиций данного класса (соответственно, его классового сознания) *невозможно* просмотреть. И есть внутри тех же самых отношений такие ситуации, которые могут быть познаны, ситуации, в которых *возможно* (согласно классовому положению и сообразно объективной обстановке) действовать правильно, хотя и не всегда осознанно. Но фактические мысли о подобных ситуациях (у различных классов, партий, вождей) не всегда совпадают с их правильным пониманием, т.е. с пониманием, которое данные классы, партии и т.д. могли бы иметь в силу своего классового положения. Между сознанием, которое они фактически имеют как сознание их положения, и сознанием, которое они *могли бы* иметь согласно *своему* классовому статусу, существует дистанция, по возможности преодолеть которую и составляет как раз задачу партий и партийных вождей. (Еще раз замечу: вторая сторона указанной дилеммы классового сознания не совпадает с объективно правильным, научным пониманием исторической ситуации. Такое понимание возможно только на основе исторического материализма).

Пролетариат находится в иной ситуации: он *может* - именно в силу *своего* классового положения - располагать правильным пониманием исторического процесса и его отдельных этапов. Но во всех ли случаях обладает он таким пониманием? Отнюдь не во всех. И коль скоро наличие указанной дистанции зафиксировано как *факт,* долг каждого марксиста - серьезно поразмыслить над *причинами* ее возникновения и главным образом - над *средствами ее преодоления*. Этот вопрос и составляет *предметное ядро* моих расхождений с товарищем Рудашем по проблеме "отнесения". Под отнесенным же классовым сознанием у меня понимается сознание, которое соответствует данному объективному экономическому положению пролетариата и является для него достижимым. Я использовал выражение "Zurechnung", чтобы со всей ясностью выразить указанную дистанцию, но я повторяю, что в любой момент готов отказаться от этого выражения, коль скоро оно порождает недоразумения. Но в *самом вопросе* я даже на шаг не готов отступить от *большевистского* понимания классовой борьбы в пользу его механистично-хвостистской критики.

[50] К. Маркс. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 8. С. 182.

Как станет ясно читателям данной полемики, мои объяснения отталкиваются от мысли Маркса, высказанной им в "Святом семействе": "Дело не в том, в чем в данный момент *видит* свою цель тот или иной пролетарий или даже весь пролетариат. Дело в том, *что такое пролетариат на самом деле* и что он, сообразно этому своему бытию, исторически вынужден будет делать".[51] Товарищ Рудаш превращает полемику против моей трактовки этого положения в нечто для себя слишком удобное. Я же утверждаю, что в данном высказывании Маркса содержится вышеописанное положение дел и одновременно *задача* пролетарской партии - преодолеть разрыв между бытием и сознанием пролетариата, точнее говоря, между сознанием, *объективно соответствующем* экономическому бытию пролетариата, и сознанием, *классовый характер* которого отстает от этого бытия. Рудаш трактует вышеприведенное высказывание Маркса следующим образом: "Социалистические писатели приписывают пролетариату некоторую всемирно-историческую роль. Почему они это делают, и что дает им возможность это делать? То, что современное общество подчинено известным закономерностям, которые с такою же необходимостью определяют будущий путь общества, с какою путь брошенного камня определяется законами падения. Камень ничего не знает о том, что его падение необходимо определяется силами природы; возможно, что точно так же и пролетариат не имеет до поры до времени никакого представления о своей роли. Но только *до поры до времени*, говорит Маркс. Ибо так как пролетарии не камни, а люди, обладающие сознанием, то они, в конце концов, осознают свою историческую роль. Англичане и французы уже начинают осознавать свою историческую задачу, а за ними последуют и другие. Почему я это знаю? Потому, - говорит Маркс, - что как материалист я знаю, что сознание зависит от общественного бытия, является его продуктом. А так как это бытие таково, что пролетариат своей нищетой и т.д. с абсолютной необходимостью вынуждается к определенному действию, то с такою же абсолютной необходимостью в нем со временем проснется и сознание".[52] И задачу "марксиста" Рудаш, согласно его вышеприведенному высказыванию, усматривает именно в том, чтобы *предвидеть* такое развитие.[53]

Я думаю, однако, что Маркс отнюдь не удовлетворился бы такой "марксистской" задачей - "предвидеть", что пролетариат со временем и с естественной необходимостью обретет идеологическую зрелость. По этому вопросу Маркс тоже неоднократно высказывался, причем в абсолютно недвусмысленной форме. Я приведу лишь его слова из "Конфиденциального сообщения": "Англичане обладают всеми необходимыми *материальными предпосылками* для социальной революции. Чего им недостает, так это *духа обобщения* и *революционной страсти*. Только Генеральный Совет в состоянии восполнить этот пробел и ускорить таким образом подлинно революционное движение в этой

[51] К. Маркс. Святое семейство, или критика критической критики // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 2. С. 40.
[52] Л. Рудаш, Там же, С. 88.
[53] Там же. Выделено Рудашем. - *Д.Л.*

стране, а следовательно, и *повсюду*".[54] Из этого высказывания Маркса две констатации имеют для нас большое значение. Во-первых, для Маркса казалась возможной ситуация, когда революция уже объективно назрела, а сознание пролетариата *отстает от объективного экономического развития*. По мнению Маркса, стало быть, возможность такой ситуации явно не противоречила историческому материализму, даже, наоборот, вытекала из него. Во-вторых, *задачей* Интернационала, интернациональной пролетарской партии является, по Марксу, *активное* вмешательство в этот процесс развития пролетарского классового сознания, начиная с его фактического уровня и вплоть до объективно возможной для него высоты. Иногда недостаточно четко указывается на то, что для обсуждаемого здесь вопроса, представляющего собой один из основных *методологических* вопросов исторического материализма, совершенно безразлично, заблуждался ли Маркс в оценке тогдашнего положения в Англии или не заблуждался. Оппортунисты всех мастей постоянно ссылаются на эту "ложную" оценку ситуации, на "завышенную оценку" Марксом и Энгельсом ее "революционной зрелости". Не вдаваясь в детали этой дискуссии, следует все же кратко заметить: один только факт несостоявшейся революции еще отнюдь не является доказательством того, что для революции действительно отсутствовали объективные условия; перечитайте только приведенную ранее цитату из Ленина. Однако мы должны придерживаться здесь *методического ядра* высказывания Маркса. Теперь - как мы видели - товарищ Рудаш признает различие в уровне классового сознания внутри пролетариата как факт. И он не просто прописывает нам "чисто марксистский" рецепт - "предвидеть", что данный факт естественным образом со временем изменится, но обосновывает такое воззрение еще в одном месте своего сочинения. "И если есть пролетарии, которые не вполне или мало классово-сознательны, или даже настроены враждебно против своего класса, то это те, положение которых в хозяйственном процессе само не является чисто типическим. Либо они не заняты в больших промышленных предприятиях, либо же принадлежат к «мелкобуржуазному пролетариату»".[55] Ведь классы представляют собой текучие формообразования, - совершенно справедливо утверждает товарищ Рудаш. Однако из контекста его рассуждений следует один неправильный и совершенно недиалектический вывод о том, что указанная текучесть будет якобы "протекать" сама собой, с естественной необходимостью и без *сознательного содействия* со стороны коммунистической партии, вплоть до правильного понимания пролетариатом своего классового положения. Или выразимся иначе, чтобы не поранить материалистическо-экономическую непреклонность товарища Рудаша: указанные различия исчезнут именно тогда, когда станет "чисто типическим" положение в самом хозяйственном процессе; когда, к примеру, американские

[54] К. Маркс. Конфиденциальное сообщение // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 16. С. 436.
[55] Л. Рудаш. Там же, С. 86.

рабочие будут заняты в крупном производстве, ибо техническое отставание американского хозяйства составляет, как известно, основную причину неразвитости классового сознания занятых в нем рабочих.

Но шутки в сторону - мне бы, разумеется, и в голову не пришло преуменьшать значение этого фактора.[56] Если рассматривать общее развитие пролетариата в широкой перспективе, охватывающей целые эпохи, то взгляд Рудаша будет даже правильным, правда, правильным с учетом важных модификаций, на которых мы вскоре остановимся подробнее. Для практической же политики - а она, надеюсь, и для товарища Рудаша является важной частью марксистской теории - его позиция ни в коем случае не является правильной непосредственно, без всяких оговорок. Возьмем первые самостоятельные выступления пролетариата в Германии, где рабочие как раз наиболее крупных и технически наиболее развитых отраслей машинного производства (Борсиг и т.д.) упорнее всего держались за тесную организационную связь с буржуазными и мелкобуржуазными партиями, тогда как рабочие сигаретных фабрик, сапожники, портные и пр. гораздо быстрее присоединились к революционному движению.[57] Сходную ситуацию можно было наблюдать у рабочих Рурской области, которые уж воистину были заняты не на мелких предприятиях, а также в рядах венгерского рабочего движения, где товарищ Рудаш мог бы в свое время тоже заметить аналогичные структуры. Во всех этих случаях мы видим сходную картину: ясность и открытость пролетарского самосознания классифицируется не только (и часто даже не в первую очередь) в зависимости от величины предприятия. Почти всегда оказывается различным и классовое сознание рабочих, занятых на одном и том же предприятии (даже если они вышли из сходных социальных сред, то есть, не относятся, например, к только что переехавшим в город крестьянам или к рабочей молодежи). Таким образом, наше рассмотрение градаций пролетарского сознания не может удовлетвориться этой с виду понятной и очаровательно звучащей констатацией Рудаша. Ибо сама по себе она бы неизбежно привела к фатализму (что мы и видим у товарища Рудаша).

В выше приведенной цитате товарищ Рудаш подыгрывает рабочей аристократии, не замечая того, что он тем самым вопиющим образом противоречит собственной позиции. Ведь рабочая аристократия рекрутируется преимущественно из тех слоев рабочего класса, которые, по мнению Рудаша, должны относиться к его "наиболее чистому типу": из слоя квалифицированных рабочих, занятых чаще всего на самых больших и технически передовых предприятиях. В своей теории и практике предвоенные социал-демократы тоже отталкивались от сходного с товарищем Рудашем воззрения. Они отождествляли, игнорируя соответствующие энергичные предостережения Маркса и Энгельса, классовое сознание рабочей аристократии с классовым сознанием пролетариата. В случае же конфликта они трактовали интересы рабочей аристократии как интересы,

[56] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 499.

[57] F. Mehring. Geschichte der deutschen Sozialdemokratie. Bd. III. S. 106 ff. См. также: Ф. Меринг. История германской социал-демократии. Т. 3. М.: Государственное издательство, 1921. С. 134 и далее.

служащие мерилом для классовых интересов всех рабочих, а сознание рабочей аристократии - как определяющее для сознания всего рабочего класса. И это вполне логично, если понимать классовое сознание как *механический* продукт непосредственного экономического положения рабочих, и если не принимать во внимание *тотальности* общественных отношений. Но чтобы узреть функцию рабочей аристократии, мешающую общему революционному движению рабочих, надо *преодолеть непосредственность*, надо постичь те реальные диалектические силы, которые эту непосредственность порождают и придают ей определенную функцию в общей связи целого. Ленин и его ученики в этом моменте достроили и конкретизировали учение Маркса и Энгельса. Они поняли опасность, таящуюся для рабочего движения в отождествлении интересов и сознания рабочей аристократии с классовым интересом и классовым сознанием всего пролетариата. Я приведу здесь только некоторые из их многочисленных высказываний на этот счет. Так, Ленин определяет оппортунизм как "принесение в жертву временным интересам ничтожного меньшинства рабочих коренных интересов массы".[58] Совершенно в своем духе высказывается Зиновьев: "И вот узко-корпоративные интересы этого-то меньшинства привилегированных аристократов труда социал-шовинисты смешивают с интересами рабочего класса. Такое смешение объясняется, между прочим, тем, что вожди профессиональных союзов и официальных социалистических партий большей частью сами вербуются из рабочей аристократии. Рабочая бюрократия и рабочая аристократия - две родных сестры. Когда социал-шовинисты говорят об интересах рабочего класса, они на самом деле - часто сами того не сознавая - имеют в виду интересы рабочей аристократии. Но и здесь в действительности речь идет не столько о действительных интересах, в широком смысле слова, сколько о непосредственной материальной выгоде. Это совсем не одно и то же".[59] Суть дела изложена здесь предельно ясно.

Но для нас, поскольку мы хотим прояснить *методологическую* сторону проблемы, встает вопрос: на каком основании утверждает товарищ Зиновьев, что истинные интересы рабочего класса и прямая материальная выгода суть нечто абсолютно разное? И на каком основании он вообще говорит об "действительных" интересах рабочего класса, то есть не просто констатирует это различие как "социологическое" и не просто сводит его к экономическим корням, но наряду с этим выделяет один интерес (и соответствующее ему сознание) как правильный, а другой - как ложный и опасный? (Если бы товарищ Рудаш обнаружил такого рода пассаж в моей книге, он стал бы долго и возмущенно говорить об "оценивании", о влиянии Риккерта и т.д.). Ответ на поставленный вопрос очень прост: потому что одно сознание соответствует общему экономическому и социальному положению класса, тогда как другое сознание остается в

[58] Г. Зиновьев, Н. Ленин. Против течения. (3-е изд-е). Москва-Петроград: Государственное издательство, 1923. С. 163. См. также: В.И. Ленин. Крах II Интернационала // В. И. Ленин. Полное собр. Соч. Т. 26. С. 248.

[59] Г. Зиновьев. Война и кризис социализма. Петербург: Государственное издательство, 1920. С. 331.

непосредственности частного и преходящего интереса. Здесь, однако, проблема только начинается. Ибо, *во-первых*, речь тут идет уже о теоретически правильном понимании объективного классового положения, причем решающим моментом выступает *объективная правильность* теоретического анализа. Сами по себе обе указанные позиции сознания суть каузальные продукты общественного бытия в головах людей, то есть продукты, которые *в этом отношении* не отличаются друг от друга. Их различие есть различие между глубоким и поверхностным, диалектическим и механистическим, практически-критическим и фетишистски-пристрастным анализом объективного общественного бытия, продуктом которого в непосредственно равной мере являются обе эти позиции сознания. Их различие впервые проявляется в том, что осуществляется выход за пределы этой непосредственности, что становятся прозрачными те объективные формы опосредствования, которые оставались скрытыми для сознания, стесненного непосредственностью. Вот почему верная теория может не просто опровергнуть теорию ложную, но одновременно в состоянии указать на те социальные моменты бытия, которые эту неверную теорию породили и которые в своей непроанализированной непосредственности были восприняты и, соответственно, абстрактно обобщены представителями данной теории. (К примеру, большевики могут теоретически объяснить социальную историю возникновения меньшевизма, тогда как с меньшевистской стороны повторяются одни лишь фразы о путчизме, сектантстве и т.д. Так, товарищ Ленин в своей полемике по вопросу о праве наций на самоопределение не только опроверг ложные теории польских и голландских "левых радикалов", но одновременно вскрыл исторические корни их заблуждений).[60]

Во-вторых, недостаточно одного только анализа объективного экономического положения, каким бы теоретически верным он ни был. Ведь из этого анализа должны быть еще развиты правильные *директивы для действий*. Но если уж объективное экономическое положение не дано непосредственно в своей объективной правильности, тогда эти директивы и вытекающие из них лозунги, тем более, должны быть еще вначале *найдены*. Они ни в коем случае не возникают "спонтанно", да и спонтанность их воздействия на рабочих отнюдь не является надежным критерием их правильности. (Товарищ Ленин указывает на то, что при определенных обстоятельствах ложные "левые" лозунги оказывают большее прямое воздействие, чем лозунги верные, коммунистические. "Это, однако, - добавлял он, - еще не довод за правильность такой тактики"[61]). Именно эта повторявшаяся необходимость плыть "против течения" - вначале у Маркса, потом у Ленина - доказывает шаткость и объективно нереволюционную сущность любой "теории спонтанности". Так что же это за правильные лозунги, если они не являются попросту мыслями и чувствами большинства рабочих или

[60] Г. Зиновьев, Н. Ленин. Против течения…, С. 419. См. также: В.И. Ленин. Итоги дискуссии о самоопределении // В.И. Ленин. Полное собр. Соч. Т.30. С. 45.

[61] В. И. Ленин. Детская болезнь "левизны" в коммунизме // В.И. Ленин. Полное собр. соч., Т. 41. С. 95.

среднестатистического рабочего? А они суть именно "те мысли, восприятия и т.д., которые люди *имели бы* в определенной жизненной ситуации, если бы эту ситуацию они были *в состоянии полностью постичь*. А вместе с ней - полностью познать и вытекающие отсюда интересы людей, причем познать как в отношении к их непосредственным действиям, так и в связи со структурой всего общества, сообразной с указанными интересами. Речь идет, таким образом, о мыслях, восприятиях и т.д., которые соответствуют своему объективному положению".[62] Тем самым мы благополучно прибыли к "отнесенному" классовому сознанию. Ибо именно это - не больше и не меньше - и следует под ним понимать, причем независимо от того, назовем ли мы это "отнесением" или как-нибудь другим термином.

Но товарищ Рудаш, конечно, меня упрекает: по какому это праву я называю классовым сознанием именно это (отнесенное) сознание? "Но, - утверждает Рудаш, - сознание пролетариата не потому называется классовым, что оно правильно или неправильно отображает его положение, а потому, что это сознание, со всеми его особенностями, *ограничено только пролетариатам*".[63] Второе предложение данного утверждения не имеет отношения к нашему вопросу. Само собой разумеется, что как истинное, так и ложное сознание ограничивается в данном случае пролетариатом. Относительно же первой части утверждения кое-чему товарища Рудаша мог бы поучить любой агитатор или пропагандист. Он спросил бы товарища Рудаша, позволительно ли ему говорить о наделенных классовым сознанием рабочих *в противоположность* к не имеющим такового (которые, однако, тоже ведь являются рабочими и располагают мышлением, которое тоже определяется их пролетарским бытием)? Любой агитатор спросил бы товарища Рудаша, есть ли у него основания отказывать штрейкбрехеру или даже просто колеблющемуся рабочему в наличии у них пролетарского классового сознания? И прав ли Рудаш, когда при критическом рассмотрении объективного положения и вытекающих из него лозунгов он апеллирует к классовому сознанию рабочих, пробуждая или усиливая его своими аргументами? И удовлетворится ли тогда Рудаш констатацией того, что экономическое развитие произвело у среднестатистического рабочего лишь еще одну некоторую величину классового сознания, и что Рудаш - как марксист - "предвидит", что это развитие постепенно поднимет на более высокую ступень и классовое сознание пролетариата в целом? С таким "предвидением" мы оказались бы в болоте каутскианской теории "уровня производительных сил" как некоего фатума, что товарищ Сталин с полным основанием заклеймил как фальсификацию марксизма. Если ничего не происходит, то это "потому, что при том «уровне производительных сил», который имелся в то время, ничего другого нельзя нельзя было предпринять. «Виноваты» «производительные силы» <…>. А кто не верит в эту теорию, тот не марксист. Роль партий? Их значение в движении? Но что может

[62] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 223.
[63] Л. Рудаш. Там же, С. 83.

поделать партия с таким решающим фактором, как «уровень производительных сил»?"[64]

Товарищ Рудаш мог бы мне, возможно, возразить (хотя это несовместимо с его спонтанно-хвостистской позицией): при определенных обстоятельствах может так статься, что объективно правильная теория и вытекающие из нее правильные лозунги не находят понимания у рабочих. Однако было бы чистейшим идеализмом - приписывать этому правильному познанию ("познанию": Apage satanas![65]) решающую роль в реальной классовой борьбе, в действительной истории. На этот аргумент я уже ответил анализом марксистско-ленинского понятия "восстания как искусства", когда рассматривал так называемую теорию "момента". Поэтому здесь будет достаточно привести пару соответствующих высказываний Ленина из целого ряда аналогичных его рассуждений. Товарищ Ленин сказал на XI съезде РКП(б): "Коммунисты – это капля в море, капля в народном море. Они только в том случае сумеют повести народ по своему пути, *если правильно определят путь*."[66] И в "Детской болезни «левизны» …", обобщая опыт РКП(б) для коммунистов за пределами России, Ленин начинает свой ответ на вопрос о главных условиях успеха большевиков с подчеркивания роли правильной теории.[67] Все это тоже относится к азбуке марксизма и ленинизма, так что кажется смешным и одновременно печальным, что я должен был разъяснять сие столь подробно. Однако это все же нужно было сделать, ибо мы подошли к вопросу о партии, к вопросу, который образует (сознательно или бессознательно) камень преткновения для любого приверженца теории спонтанности. (Я снова отсылаю читателя к статье товарища Рудаша о венгерской пролетарской диктатуре). Я утверждаю вместе с Марксом: классовое сознание не есть то, "что представляет себе в качестве цели тот или иной пролетарий или даже весь пролетариат". Следовательно, классовое сознание не является ни психологической, ни массово-психологической проблемой, но … тут раздается возмущенный крик товарища Рудаша: "Можно было бы подумать, что тов. Лукач открыл третье место, в котором реализуется классовое сознание. Не голову ли бога или многих богов, или, может быть, голову госпожи истории или что-нибудь подобное?"[68] Я, оказывается, делаю из сознания исторического демона, "демиурга действительности, истории".[69] Я - старогегельянец и т.д. и т.п. Теперь я могу успокоить товарища Рудаша (или, лучше сказать, успокоить его хвостизм): *для коммуниста* совсем нетрудно отыскать это третье место: оно называется *коммунистической партией*.

Мы все знаем определение коммунистов, данное "Манифестом Коммунистической партии", а потом почти дословно перенесенное в тезисы II конгресса

[64] И. Сталин. Об основах ленинизма // И. Сталин. Сочинения. М.: ОГИЗ, 1947. Т. 6. С. 92-93.

[65] Отойди, сатана! (лат.). - *Пер.*

[66] В.И. Ленин. Политический отчет Центрального Комитета РКП(б) 27 марта // В.И. Ленин. Полное собр. Соч. Т. 45. С. 98. - Курсив мой - *Д. Л.*

[67] В.И. Ленин. Детская болезнь "левизны" в коммунизме // В.И. Ленин. Полное собр. Соч. Т. 41. С. 7.

[68] Л. Рудаш. Там же, С. 75.

[69] Там же, С. 81.

Коминтерна. Согласно этому определению, стало уже банальностью видеть в коммунистической партии организацию классово-сознательных элементов пролетариата. Однако часто повторяемые положения, даже если они не содержат ничего, кроме чистой правды, несут в себе опасность того, что их начинают воспринимать и повторять сразу, без всякого осмысления. В момент же, когда их не повторяют дословно, начинают тогда пренебрегать их действительным значением, даже утверждать прямо противоположное тому, что в них содержится. Именно так и случилось с товарищем Рудашем. Он с благородным возмущением[70] горячится по поводу того, что я в инкриминируемом им месте моей книги якобы путаю сознание с его содержанием: "Но данный конфликт открывает также путь для понимания того, что (как подчеркнуто в эпиграфе к настоящему очерку) классовое сознание является не психологическим сознанием отдельного пролетария или массово-психологическим сознанием всего пролетариата, но *осознанным смыслом исторического положения класса*".[71] Я полностью понимаю возмущение товарища Рудаша: его с трудом сдерживаемое кантианство должно же ведь время от времени находить себе выход и бунтовать против практического сплетения формы и содержания. Ибо именно к сущности кантианства относится точное, неподвижное и механическое отделение формы от содержания. В обсуждаемом сейчас случае это означает как раз следующее: "Ибо ясно, что каково бы ни было содержание сознания, как бы ни менялись мысли, чувства, цели и т.д. людей, - в каждый данный промежуток времени в головах людей присутствует комплекс этих элементов, и как раз этот-то комплекс и называется "сознанием". И это сознание может быть осуществлено *только* двумя способами: психологически - в отдельных людях, или массово-психологически - во многих. Что представляет собою это "психологическое или массово-психологическое осуществление", на этот вопрос отвечает особая наука, и именно естественная наука - психология (массовая психология)".[72] Проще выражаясь, это значит: содержание сознания есть "социологический вопрос", а само сознание - вопрос "психологический". Оба этих вопроса находятся между собой лишь в очень слабых, отдаленных и сложных связях, ибо они относятся к "разным наукам". Товарищ Рудаш утверждает: "Во второй части своего положения Лукач только ближе определяет то, *что* ими [людьми - *пер*.] осознается, т.е. только содержание их сознания: ими осознается «смысл исторического положения». Но это, с позволения сказать, совсем другой вопрос! *Что* составляет содержание человеческого сознания в данный момент, соответствует ли это содержание действительности или нет, - это особый вопрос, не имеющий, однако, ничего общего с вопросом о том, является ли сознание индивидуально - или масовопсихологическим. Ложно ли содержание или истинно, выражает ли оно «смысл исторического положения» или нет, -

[70] Там же, С. 76.
[71] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 248
[72] Л. Рудаш. Там же, С. 76-77.

само сознание, носящее в себе это содержание, должно быть либо индивидуальным, либо массовым".[73] Было бы, конечно, - полагает Рудаш, - "крайне интересным" вопросом, прояснить отношение "психологии" к марксизму. Однако судя по тому, как ставит вопрос Рудаш, есть лишь слабая надежда, что из этого получится что-нибудь разумное.

Если мы попробуем теперь извлечь вопрос из кантианско-схематичного его рассмотрения у Рудаша, тогда мы должны спросить: является ли классовое сознание (ибо речь здесь идет о классовом сознании, а не о сознании вообще!) вообще проблемой, позволяющей рассматривать себя *в отрыве* от *содержания* этого сознания? Уже наши предшествующие объяснения показали, что это невозможно. Когда мы, например (как в приведенном выше примере), отказываем штрейкбрехеру в наличии у него пролетарского сознания, тогда мы, тем самым, не оспариваем того, что он является рабочим по своему общественному бытию. Не оспариваем мы и того, что в нем (в его рабочей голове, товарищ Рудаш!) протекает процесс сознания (причем даже каузально-необходимый процесс сознания!), который привел его к штрейкбрехерству. Мы просто не согласны с тем, что содержание *его сознания соответствует его объективному классовому положению*. Понятие классового сознания является, стало быть, для диалектика с необходимостью *неотделимым* от содержания, *конкретным* понятием. Кантианец же (как бы тщательно он ни маскировался под материалиста) всегда будет искать общее, формальное определение (для товарища Рудаша это значит: психологическое), которое позволяет относить себя к какому угодно содержанию, причем обоснование этого содержания отводится тогда "другой науке". Таким образом, кантианец совершенно не может представить себе диалектическое взаимодействие между формой и содержанием, определимость формы содержанием и, соответственно, диалектически изменяющуюся форму. По этой причине можно хорошо понять (понять психологически или - если это милее товарищу Рудашу - массово-психологически) благородное возмущение кантианца. Ведь из его механистически дуалистического способа рассмотрения с необходимостью вытекает, что это "третье место", где осуществляется классовое сознание, может быть только "демоном" или "богом"; ибо такое "третье место" должно оставаться трансцендентным для механистично-дуалистического мышления. Реальной же общественной основой указанного способа рассмотрения является хвостизм, для которого партия всегда является чем-то трансцендентным.

Но если, в отличие от товарища Рудаша, не следовать рабски за кантианским отрывом формы от содержания, тогда вопрос оказывается крайне простым. Мы повторяем: понятие классового сознания есть содержательное, конкретное понятие, а знаменитое "третье место", где это понятие осуществлено, есть *организация коммунистической партии*. Товарищ Ленин с самого начала ясно отмечал эту задачу партии и твердо отстаивал ее в полемике против

[73] Там же. С. 76.

сторонников теории спонтанности. Так, он заявлял: "Чтобы быть *на деле* сознательной выразительницей, партия должна уметь выработать такие организационные отношения, которые *обеспечивали бы известный уровень* сознательности и систематически поднимали этот уровень".[74] Конечно, этот процесс осуществляется в головах членов партии. Однако одно это обстоятельство вопрос еще отнюдь не решает, ибо оппортунистические воззрения и организационные формы развертываются в головах оппортунистов точно так же, как революционные идеи - в головах революционеров. И *формально*, в смысле психологии, оба эти типа воззрений одинаково "осознаны" или в равной мере мало "осознаны". В этом смысле Роза Люксембург, будучи представительницей теории спонтанности, могла последовательно (но последовательно неправильно) утверждать: "Но так как социал-демократическое движение есть именно массовое движение и угрожающие ему подводные камни порождаются не людскими измышлениями, а общественными условиями, то нельзя заранее предотвратить возможность оппортунистических шатаний. <…> Рассматриваемый под этим углом зрения, оппортунизм тоже представляется продуктом самого рабочего движения, неизбежным моментом его исторического развития".[75] Более важным, напротив, является то, *как* правильное познание классового положения пролетариата ("уровень сознания" у Ленина, "смысл исторического положения класса" у меня), поднимается на все более высокую ступень, т.е. становится все более правильным по содержанию, все более сообразным с действительным положением. А с другой стороны - как это познание может быть сознательно произведено в большей части класса (обеспечение и повышение уровня сознания, по Ленину).

Это отношение, конечно, следует мыслить как отношение постоянно движущихся моментов, как процесс. (Я надеюсь, что диалектическое значение слова "процесс" уже достаточно разъяснено, чтобы не оставлять пространства для хвостистских уловок). Это значит, что экономическое бытие, а вместе с ним пролетарское классовое сознание и его организационные формы, находятся в непрерывном процессе революционизирования, причем намеченные здесь в общих чертах определения действительны для каждого момента этого процесса. В любой его фазе они суть продукты предшествующих фаз и одновременно - определяющие причины фаз последующих. Поэтому такие понятия, как уровень классового сознания, смысл общественного положения не являются абстрактно-формальными, раз и навсегда зафиксированными понятия, но выражают конкретные отношения в конкретных исторических ситуациях. "Развитие самостоятельности пролетарского классового сознания вплоть до становления его коммунистической формы может, следовательно, только тогда стать осмысленным для пролетариата, когда оно фактически в каждый момент *воплощает*

[74] В.И. Ленин. Шаг вперед, два шага назад // В.И. Ленин. Полное собр. Соч. Т. 8. С. 260.

[75] R. Luxemburg. Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie // Neue Zeit. Jg. XXII. Bd. II. S. 534-535. См.: Р. Люксембург. Организационные вопросы русской социал-демократии. Минск, 1932. С. 29.

для пролетариата революционный смысл именно данного момента".[76] Следовательно, это развитие, повышение уровня классового сознания не является бесконечным (или конечным) прогрессом, постоянным приближением к одной, раз и навсегда установленной цели, но тоже является диалектическим процессом. Этот процесс разыгрывается, стало быть, не только в непрерывном взаимодействии с развитием всей общественной действительности; к примеру, одна неудачная акция пролетариата, вызванная колебаниями или низким уровнем сознания у его авангарда, может так изменить объективное положение, что дальнейшее развитие - в известном смысле - оказывается на более низком уровне. Таким образом, указанный процесс может идти не только по однозначно восходящей линии. Яснее всего это показывает как раз большевистская самокритика с ее трудно обозримым значением для развития коммунистических партий, а через них - и всего пролетариата. Ибо что означает в методологическом смысле самокритика? - Констатацию того, что действие партии в данный момент были не на том уровне, который был в данном положении объективно возможен. Исследуя теперь причины этого различия по уровню между фактическим действием и его конкретно-объективной возможностью, нельзя останавливаться на одной только констатации объективных причин, ибо такой "объективизм", в лучшем случае (как правильно замечает товарищ Зиновьев[77]) похож на фатализм. Исследование причин ошибки, напротив, направлено на искоренение этих причин. Вот почему вполне возможна ситуация, когда правильно распознанная и, соответственно, основательно исправленная ошибка может больше способствовать развитию уровня классового сознания, чем отчасти правильное действие, возникшее, однако, чисто спонтанно.

Для этого, согласно Ленину, необходимы организационные формы. Они отнюдь не являются, как полагала товарищ Роза Люксембург, бесполезными "бумажными" гарантиями, но напротив, суть решающий момент в образовании и дальнейшем развитии пролетарского классового сознания. Организационные формы пролетариата, в первую очередь партия, суть реальные *формы опосредствования*, в которых и посредством которых развивается (как само по себе, так и благодаря целенаправленным усилиям со стороны) классовое сознание пролетариата, соответствующее его общественному бытию. Организационные формы пролетариата возникают отчасти спонтанно, стихийно из классовой борьбы, отчасти же они создаются при помощи сознания (истинного или ложного). Но если спонтанно-стихийный способ возникновения воспринимается как единственно возможный или как единственно правильный, тогда возникает опасность, что эта опосредствующая функция организации остается без внимания. Организация, с одной стороны, тогда недооценивается, и спасения ждут только от спонтанных массовых движений, также создающих организационные

[76] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 510.

[77] Г. Зиновьев. Российская социал-демократия и русский социал-шовинизм // Г. Зиновьев, Н. Ленин. Против течения…, С. 249.

формы,[78] тогда как организация низводится до сдерживающего, "консервативного момента".[79] С другой стороны, так понятая и руководимая организация действительно развивает в себе консервативные, косные моменты, оторванные от живого, постоянно меняющегося исторического бытия. Обе стороны вопроса тесно взаимосвязаны. Когда буржуазные социологи (к примеру, Михельс) выделяют эти "консервативные" моменты "социологии партий", то они поступают с буржуазной точки зрения совершенно последовательно. Правда, столь же последовательно они упускают из вида *специфику* пролетарской классовой организации. Товарищ Рудаш, который в вопросе пролетарского классового сознания, *то есть* в организационном вопросе, преклоняется перед кантовским дуализмом формы и содержания, желает тем самым решать вопрос классового сознания в "общепсихологическом" (или общесоциологическом) смысле. Но тогда Рудаш тоже совершенно последователен, когда он везде занимает созерцательную позицию по отношению к истории и когда он (в этом, правда, не признаваясь и даже не осознавая это) стоит на почве теории спонтанности. Ибо теория спонтанности есть, в методологическом смысле, не что иное, как созерцательный, а значит, буржуазно-дуалистический, недиалектический способ рассмотрения, обращенный на классовую борьбу пролетариата и якобы исходящий из пролетарской классовой позиции.

Что это значит теперь для нашей проблемы, когда я называю организацию реальной формой опосредствования? Тезис о том, что правильная связь общественных явлений не дана непосредственно, относится к азбуке марксизма. Однако все еще, к сожалению, нужно то и дело повторять, что правильная связь общественных явлений *не дана непосредственно*. Вместе с тем, непосредственные формы проявления общественного бытия суть не какие-то субъективные химеры, а моменты реальных форм наличного бытия, определений существования капиталистического общества. Поэтому для живущих в этом обществе людей кажется само собой разумеющимся, даже чем-то "естественным", задерживаться на этих формах и не пытаться вникнуть в скрытые связи (промежуточные звенья, опосредствования), посредством которых эти явления реально связаны, и благодаря знанию которых эти явления только и могут быть познаны в их *правильной связи*. Когда товарищ Рудаш понимает марксизм[80] как исключительно эмпирическую науку, то он впадает - мягко говоря - в буржуазную односторонность, так как он кантиански неподвижно и дуалистически противопоставляет эмпирический и априорный способы рассмотрения. Маркс, правда, отмечает эмпирический характер исторического материализма по отношению к спекулятивной философии истории. Однако, к примеру, в противовес экономическому эмпиризму он подчеркивает: "Если бы форма проявления и сущность

[78] Rosa Luxemburg. Organisationsfragen ..., S. 490. См.: Р. Люксембург. Организационные вопросы …, С. 15-16.

[79] Ibid., S. 491. См.: Там же, С. 16.

[80] Л. Рудаш. Там же, С. 69.

вещей непосредственно совпадали, то всякая наука была бы излишня".[81] В этой связи Маркс считает главной ошибкой Рикардо то, что тот "проводит абстракцию недостаточно далеко".[82] И эти верные абстракции растут, как известно, не непосредственно в эмпирической действительности, подобно малине, или разным банальностям, или по-братски обнимаемому товарищем Рудашем[83] ослу. (Кстати, пребывая в восторге от своего братания с ослом, товарищ Рудаш не замечает францисканско-католицистских, действующих в стиле бидермейер, сторон "материалистической души" Ф. Жамма.[84] И указанные абстракции отнюдь не являются столь независимыми от теоретической *точки зрения*, как это предполагает товарищ Рудаш.[85] Конечно, их познаваемость не зависит ни от какой "познавательной цели" в буржуазном смысле, но очень даже зависит от классовой точки зрения и от обусловленных ею "познавательных целей". В критике Марксом Смита или Рикардо можно прочитать о том, какую роль в их понимании действительности (в эмпирическом смысле часто правильном понимании) играла их классовая позиция и обусловленные ею цели познания. (Я намеренно не говорю здесь об апологетах). И если теперь, в отличие от этого, только исторический материализм в состоянии предложить объективное и правильное познание капиталистического общества, то делает он это не независимо от классовой точки зрения пролетариата, а скорее, *именно с этой точки зрения*. Кто не видит эту связь и отрывает исторический материализм от классовой позиции пролетариата, тот является или недиалектическим дуалистом (отрывает теорию от практики á la Гильфердинг), или идеалистом (как Лассаль). А товарищ Рудаш, как представляется, попеременно оказывается то дуалистом, то идеалистом. Какие следствия образуются из недиалектического (в смысле идеализма) соединения классовой точки зрения и исторического материализма, - об этом речь пойдет позже.

К бессмертным теоретическим заслугам Ленина относится то, что он разработал возможности *практики пролетариата* в такого рода конкретной связи, причем разработал благодаря открытию реальных *опосредствующих звеньев* между классовым положением и сознательно-правильной практикой. (В то время как, например, Роза Люксембург осталась в рамках непосредственного и мифологического способа рассмотрения). Ведь классовое сознание пролетариата не дано непосредственно: ни по своему содержанию, ни по своему возникновению и развитию. Оно развивается до тех пор спонтанно и стихийно, пока реальные промежуточные звенья его роста остаются непознанными, а потому прак-

[81] К. Маркс. Капитал. Т. 3. Ч. II. // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 25 Ч. II. С. 384.

[82] К. Маркс. Теории прибавочной стоимости. Ч. II // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 26. Ч. II. С. 111.

[83] Л. Рудаш. Там же, С. 96.

[84] Жамм [Jammes], Франсис (1868 - 1938) - французский поэт. Автор таких известных сборников, как "Прогалины в небе" (1906), "Богоматерь и сонеты" (1919), "Четверостишия" (1922-25). Для творчества Жамма характерно влияние идей католицизма. В своих стихах, написанных в простым, лаконичным стиле, Жамм поэтизирует повседневность, живое чувство природы и т.п. – *Прим. пер*.

[85] Там же, С. 68.

тически неиспользованными. (Действенность непознанных реальных сил общества принимает в качестве формы сознания характер спонтанности). И для упразднения данной спонтанности отнюдь не достаточно, чтобы познавались общие, экономические формы существования общества, производящие и определяющие классовое сознание пролетариата. Этого недостаточно, даже если указанные формы существования экономически определены во всех деталях, ибо должны быть еще конкретно познаны и конкретно применены те *специфические* реальные формы опосредствования, которые - разумеется, на основе и в связи с общим процессом экономического развития - пригодны для того, чтобы ускорять или замедлять именно *этот* процесс. Маркс - не только автор "Капитала", но одновременно основатель "Союза коммунистов" и I-го Интернационала. И Ленин как раз в этом отношении есть его самый значительный и единственный ученик, равный по своим способностям учителю. Ленин - основатель РКП(б), III-го Интернационала, причем "Интернационала" не просто как "теоретического направления", но именно как *формы организации*.

Открытые и апробированные Лениным организационные формы с самого начала и сегодня еще критикуются всеми оппортунистами как "искусственные". Причину этого нетрудно увидеть - это *та же самая* причина, из-за которой выходит из себя хвостист Рудаш относительно моей дефиниции классового сознания. Эти организационные формы не являются всего лишь мыслительными формулировками непосредственного состояния сознания у среднестатистического рабочего (даже если его положение является "чисто типическим"). Они, стало быть, не являются "ни психологическими, ни массово-психологическими" констатациями, но стремятся выработать практические мероприятия из правильного познания совокупного исторического процесса, из тотальности его экономических, политических, идеологических и пр. моментов. С помощью этих мероприятий, с одной стороны, *часть* пролетариата поднимается до уровня верного сознания, соответствующего его общему объективному положению как класса, а с другой стороны, с их помощью можно правильно руководить политической борьбой широких масс [**35**] рабочих и других эксплуатируемых классов. Причем следует сразу же подчеркнуть: только часть рабочих можно поднять на этот уровень. Ленин неоднократно подчеркивает: "<…> Было бы маниловщиной и «хвостизмом» думать, что когда-либо почти весь класс или весь класс в состоянии, при капитализме, подняться до сознательности и активности своего передового отряда, своей социал-демократической партии".[86] Но и у этой части рабочих классовое сознание не только не возникает "само собой"; оно не является даже имманентным следствием непосредственного экономического положения и неизбежно вырастающей из него стихийной классовой борьбы. Так, Ленин утверждает в работе "Что делать?": Верное классовое сознание[87] "могло быть принесено только извне. История всех стран свидетельствует, что

[86] В.И. Ленин. Шаг вперед, два шага назад // Там же, С. 245.

[87] Ленин говорит здесь "социал-демократическое сознание" – *Прим. пер.*

исключительно своими собственными силами рабочий класс в состоянии выработать лишь сознание тред-юнионистское, т. е. убеждение в необходимости объединяться в союзы, вести борьбу с хозяевами, добиваться от правительства издания тех или иных необходимых для рабочих законов и т. п.".[88] Это, конечно, исторический процесс, и элемент спонтанности есть "зачаточная форма сознательности".[89] Однако переход все же не может осуществляться стихийно.

Но несмотря на это, существует диалектическое взаимодействие между этим "извне" и рабочим классом. Ведь хотя Маркс и Энгельс сами вышли из буржуазного класса, развитие их учения есть, однако, продукт (правда, отнюдь не непосредственный) развития рабочего класса. Причем таким продуктом является не только само учение; уже его строительные элементы (Рикардо, Гегель, французские историки и социалисты) лишь более или менее осознанно обобщают в мысли то общественное бытие, из которого (и как часть которого) возник пролетариат. У предшественников Маркса и Энгельса лишь это общественное бытие и есть то, что в качестве объективной основы связывает теорию и классовую борьбу. Поэтому они *непосредственно* образом выступают рядом и независимо друг от друга, пока теория не становится "порожденной историческим движением и принимающей в нем участие с полным знанием дела" и тем самым - революционной.[90] Однако и эта теория - согласно глубокой и правильной концепции Ленина - воздействует на пролетариат извне. И даже если экономическое развитие общества делает возможным появление партии, стоящей на основе этой теории, то ее воздействие на спонтанные движения массы будет все еще приходить "извне", хотя, конечно, уже в значительной степени диалектически-релятивированным образом. Ведь было бы не по-марксистски полагать, что пока существует капитализм (и еще некоторое время после него), все рабочие "спонтанно" достигнут того уровня классового сознания, который объективно соответствует объективному экономическому положению рабочего класса. Развитие состоит здесь как раз в том, что это "извне" класса привносится в него все более близким и внутренним образом, что оно все более утрачивает свой противостоящий рабочим характер, хотя уточненное Лениным диалектическое отношение еще не может быть снято на нынешней ступени развития. Ибо *непосредственно* общественное бытие пролетариата вводит его только в классовое отношение к капиталистам, тогда как пролетарское классовое сознание действительно становится классовым сознанием только как познание *тотальности* буржуазного общества. В другом месте того же сочинения Ленин так выражает эту мысль: "Классовое политическое сознание может быть принесено рабочему *только извне*, то есть извне экономической борьбы, извне сферы отношений рабочих к хозяевам. Область, из которой только и можно почерпнуть это знание, есть область отношений *всех* классов и слоев к государству и

[88] В.И. Ленин. Что делать? // В.И. Ленин. Полное собр. Соч., Т.6. С. 30.
[89] Там же, С. 29.
[90] К. Маркс. Нищета философии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 4. С. 146.

правительству, область взаимоотношений между *всеми* классами".[91] И Ленин добавляет: "Стихийная борьба пролетариата и не сделается настоящей «классовой борьбой», пока эта борьба не будет руководима крепкой организацией революционеров[92]".[93] Такая организация образуется из людей, которые это *поняли* и которые *намерены* активно работать в данном направлении, т.е. из профессиональных революционеров. "Пред этим общим признаком членов такой организации должно совершенно стираться всякое различие рабочих и интеллигентов, не говоря уже о различии отдельных профессий тех и других".[94] Поэтому социал-демократ есть для Ленина "якобинец, неразрывно связанный с *организацией* пролетариата, *сознавшего* свои классовые интересы".[95]

Итак, что мы имеем? - Мы видим, что у этого загадочного "третьего места", этого "исторического демона", коммунистической партии (а принять ее во внимание хотя бы как возможность хвостисту Рудашу так и не приходит в голову), есть одно замечательное свойство: быть *содержанием*, необходимо связанным с процессом осознания. Это значит, с одной стороны, что от самого ставшего осознанным содержания зависит то, что мыслящее его сознание может быть признано сознательным (в классовом смысле). С другой стороны (и *одновременно* с этим), содержание, чтобы реализоваться, должно осознаваться, должно становиться действенным в головах людей. Организационные формы для того и даны, чтобы произвести и ускорить этот процесс. Они даны, чтобы *сделать* осознанным в рабочем классе (или в части его) те содержания, осознание которых делает рабочего классово-сознательным рабочим. Речь идет именно о тех содержаниях, которые - по возможности - адекватны объективному классовому положению рабочих. Тем самым то "простое противоречие", которое товарищ Рудаш[96] находит в этом определении классового сознания, обнаруживает себя как *диалектический факт* [Tatbestand], т.е. это сознание только в той мере обременено противоречием (именно диалектическим противоречием), в какой мере диалектична и противоречива сама действительность, лежащая в его основе. А "идеализм", в котором упрекает меня Рудаш,[97] оказывается не чем иным, как *большевистской формой организации сознательного пролетариата*. Разница между "процессом" и его "смыслом"[98] ни в коем случае не является, как это приписывает мне товарищ Рудаш, разницей между причинной связью и "целью". Речь идет о различии между непосредственно данной эмпирической действительностью рабочего класса (которая, как заметил товарищ Ленин, допускает возникновение одного только тред-юнионистского сознания) и кон-

[91] В.И. Ленин. Что делать // Там же, С. 79.
[92] У Лукача вместо "организации революционеров" указано "организация пролетариата". - *Пер*.
[93] Там же, С. 135.
[94] Там же, С. 112.
[95] В.И. Ленин. Шаг вперед, два шага назад // Там же, С. 370.
[96] Л. Рудаш. Там же, С. 75.
[97] Там же, С. 73.
[98] Там же, С. 73-74.

кретно развитой тотальностью всех исторических определений, производящих эту непосредственную действительность. Что подразумевается этим различием - это товарищ Рудаш легко бы понял, будь он в состоянии непредвзято прочесть некоторые места в моей книге: он понял бы это из анализа отношения между сиюминутным и классовым интересом. Этот анализ непосредственно следует за указанной выше разницей между процессом и его смыслом, достигая высшей своей точки в Марксовом различении тред-юнионистской борьбы и действительной эмансипации пролетариата. Термин "смысл" для каждого непредвзятого читателя не имеет здесь никакого другого значения, кроме как, с одной стороны, подчеркивания этого различия, а с другой стороны (и *одновременно*) того, что данное различие указывает на формы опосредствования действий, практики, следовательно, действительного классового сознания. "Противоречие", которое якобы должно здесь содержаться, существует только для недиалектически мыслящего человека. Для него "объективность" этого классового сознания (что значит: его содержание, его реальные формы опосредствования *не определяются* его осмысленностью) и его "субъективность" (что значит: содержание, чтобы стать реальным, должно быть осознано, должно принять форму сознания) образуют противоречие. Разумеется, если форма и содержание, в кантовском смысле, механически отрываются друг от друга, тогда их диалектическое взаимодействие кажется непостижимым.

Поскольку сознание, отделенное таким способом от своего содержания, оказывается лишь своего рода каналом, по которому совершенно спонтанно протекает объективный процесс, постольку товарищ Рудаш, разумеется, находит совершенно непостижимым, что возникновение классового сознания пролетариата я считаю решающим (решающим, конечно, среди прочих других обстоятельств) вопросом общественного развития. "Но никто не называл до сих пор классовую борьбу пролетариата борьбой за сознание".[99] Я не хотел бы бесцельно умножать здесь цитаты, а потому приведу лишь одно высказывание товарища Зиновьева: "Коммунистический авангард рабочего класса борется с социал-демократией (рабочая аристократия, мелкобуржуазные попутчики) *за рабочий класс*. Рабочий класс, возглавляемый коммунистической партией, борется с буржуазией за *крестьянство*".[100] Полагает ли товарищ Рудаш, что это не является борьбой за сознание? Ведь товарищ Ленин со своими учениками, по возможности, отвергали применение насилия в отношении крестьян, но они хотели *убедить* крестьян в необходимости и полезности союза с пролетариатом. И было бы полезно узнать, являлось ли и здесь сознание одним только каналом, и откуда и куда тогда спонтанно протекал по нему "процесс"? Заблуждение товарища Рудаша становится понятным, если мы вспомним о том, что воздействие на сознание он понимает лишь как "культурную работу" (в том числе в социал-демократическом смысле). Но подобное понимание Рудаш не найдет ни

[99] Л. Рудаш. Там же, С. 106.
[100] Г. Зиновьев. Пролетариат и крестьянство. Москва-Ленинград: Государственное издательство, 1925. С. 4.

у Маркса, ни у Ленина, ни у меня. Любой большевик точно знает, что "борьба за сознание" охватывает всю деятельность партии, что ее борьба против классовых врагов *неразрывно* связана с борьбой *за* классовое сознание пролетариата и *за* осознание союза с полупролетарскими слоями (причем за осознание как этими слоями, так и пролетариатом). Ибо сознание масс не развивается независимо от политики партии, от воплощенного в ней классового сознания. "Само собой разумеется, что соответствующие фактические действия класса в значительной мере определяются тогда этой средней величиной. Но поскольку данная величина не является чем-то определяемым статично-статистическим образом, но сама оказывается следствием революционного процесса, постольку естественно, что организационная опора на данный средний уровень предопределена к тому, чтобы служить препятствием для революционного развития и даже понижать его на средний уровень. В отличие от этого, убедительное достижение максимума возможного, *объективно* данного в определенный момент, то есть обретение организационной самостоятельности сознательного авангарда, выступает в качестве укрепляющего революцию средства для снятия напряжения между объективной возможностью и фактическим состоянием среднего уровня классового сознания".[101] И Ленин как раз в "решающий момент" объясняет возможные колебания в настроении массы (колебания ее психологического или массово-психологического сознания) поведением партии. - См. ранее приведенный пример из "Письма к товарищам".

3. *Крестьянство как класс*

Конечно, всё вышесказанное относится только к классовому сознанию пролетариата. И это опять образует пункт, вызывающий благородное возмущение товарища Рудаша. Его "строго научная" душа требует, чтобы сознание (форма сознания, точно отделенная от содержания) было исследовано в некой психологической лаборатории, тогда как содержательные вопросы должны быть, по-видимому, предоставлены такой же "точной" социологии. Но для этой "социологии" - само собой разумеется! - классовое сознание всех классов и всех времен является именно классовым сознанием: формой сознания, произведенной экономическим положением. В ночи все кошки серы. Рудаш замечает "мимоходом",[102] что мне кажется сомнительным, можно ли крестьян вообще называть в строгом марксистском смысле классом. Это замечание относится к одному из мест в моей книге,[103] причем товарищ Рудаш "забывает" указать предшествующую этому месту страницу, где как раз приводятся слова из "Восемнадцатого брюмера Луи Бонапарта": "Поскольку миллионы семей живут в экономических условиях, отличающих и враждебно противопоставляющих их

[101] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 504.
[102] Л. Рудаш. Там же, С. 84.
[103] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 235.

образ жизни, [**39**] интересы и образование образу жизни, интересам и образованию других классов, - они образуют класс. Поскольку между парцельными крестьянами существует лишь местная связь, поскольку тождество их интересов не создает между ними никакой общности, никакой национальной связи, никакой политической организации, - они не образуют класса".[104] Этот взгляд и сегодня еще разделяется коммунистами. Товарищ Бухарин в своих тезисах по крестьянскому вопросу (принятых на последнем расширенном заседании Исполкома Коминтерна) формулирует классовое положение крестьян в духе вышеприведенной цитаты: "Крестьянство, которое было в прошлом основным классом общества феодального, в капиталистическом обществе не является классом в собственном смысле этого слова. <… > Таким образом, в капиталистическом обществе крестьянство, как *целое*, не является классом. Поскольку, однако, мы имеем налицо общество, переходящее от отношений феодального типа к производственным отношениям капиталистического типа, постольку крестьянство в *целом* находится точно так же в противоречивом положении: по отношению к феодальным помещикам оно является классом; поскольку оно захвачено капиталистическими отношениями и разъедается ими, постольку оно перестает быть классом".[105]

Это точно соответствует сущности экономического анализа Маркса, усматривающего в буржуазии и пролетариате два типичных, подлинных класса буржуазного общества, к которым - в тенденции - сводится все капиталистическое общество по мере своего развития. В соответствии с таким взглядом Маркс анализирует и общественное бытие крестьянства: "В качестве владельца средств производства он является капиталистом, в качестве работника - своим собственным наемным рабочим".[106] И после того, как Маркс проанализировал все возникающие в этой связи противоречия, он выявляет фундаментальное противоречие в общественном бытии крестьянина. Конечно, в капиталистическом обществе любое общественное бытие должно основываться на противоречии. Но если останавливаться на чисто абстрактном понятии противоречия, то это будет немарксистской, абстрактной позицией, действием по методу буржуазной, чисто формальной "социологии". Ибо противоречие вовсе не всегда означает просто противоречие, и все кошки только в ночи буржуазной мысли оказываются серыми. Противоречие в экономической основе существования обоих типических классов капиталистического общества (причем мы здесь - противоречия ради - ни на миг не оставляем в стороне различие между буржуазией и пролетариатом, подробно рассмотренное в моей книге) означает, что эта основа движется через противоречия, что ее развитие есть все более широкое и глубокое раскрытие, все более расширенное воспроизводство противоречий,

[104] К. Маркс. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 8. С. 208.

[105] Inprekorr V., Nr. 77. См. также: Тезисы по крестьянскому вопросу // Расширенный пленум Исполкома Коммунистического Интернационала (21 марта - 6 апреля 1925 г.). Стенографический отчет. Москва - Ленинград: Государственное изд-во, 1925. С. 529-530.

[106] К. Маркс. Теории прибавочной стоимости // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 26. Ч. I. С. 417.

имманентных этой основе (кризис). Но это не значит, что данная экономическая основа, движущаяся через противоречия, раскалывается *на неоднородные части*. Это означает, что именно *диалектические* противоречия капиталистического способа производства обнаруживаются в общественном бытии (а тем самым, и в сознании) буржуазии и пролетариата, а не *противоречия между двумя различными способами производства*, как в случае крестьянства. Противоречия такого общественного бытия, как бытия крестьян, не являются, поэтому, непосредственно диалектическими, подобно противоречиям самого капиталистического производства, и только посредством диалектики общего развития капиталистического общества они становятся *опосредствованно* диалектическими. Таким образом, эти противоречия могут быть осознаны и диалектически поняты только с классовой точки зрения, которая вследствие лежащего в ее основе общественного бытия способна постичь общее развитие капитализма как диалектический процесс. Это значит, с позиции пролетариата. Для классовой точки зрения буржуазии познание этого общего развития невозможно, т.е. невозможно понимание необходимого развития капитализма из докапиталистических форм производства, необходимости сосуществования этих форм производства наряду с капиталистическими, неизбежности перехода всего этого комплекса к социализму и т.д. Когда в ситуациях, относящихся к данным областям, буржуазия местами тоже располагает в классовом отношении верной практикой (в сфере политики и экономики), то эта практика все же сопровождается "ложным сознанием": "Они не сознают этого, но они это делают",[107] - заметил как-то Маркс относительно буржуазной практики.

А что же само крестьянство? Рассмотрим-ка мы несколько подробнее его общественное бытие с позиций Марксовой теории. Непосредственно перед выше приведенным местом Маркс пишет: крестьяне "не принадлежат ни к категории производительных рабочих, ни к категории непроизводительных работников, хотя и являются товаропроизводителями. Но это такие товаропроизводители, производство которых не подчинено капиталистическому способу производства".[108] В другом месте Маркс конкретизирует это положение вещей: "К крестьянам не относятся общие законы кредита, так как они предполагают, что производитель является капиталистом".[109] В дальнейшем Маркс дает широкий обзор этой ситуации. Я приведу здесь лишь самые важные положения: "С другой стороны, эти явления развиваются только там, где капиталистический способ производства получил лишь ограниченное развитие и не раскрыл все свои особенности; так как эти явления покоятся именно на том, что земледелие уже не подчинено – или еще не подчинено - капиталистическому способу производства, а подчинено способу производства, сохранившемуся от погибших форм общества. Следовательно, вредные стороны капиталистического способа производства с его зависимостью производителя от денежной цены его

[107] К. Маркс. Капитал. Т. 1. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 23. С. 84.
[108] К. Маркс. Теории прибавочной стоимости // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 26. Ч. I. С. 417.
[109] К. Маркс. Капитал. Т. 3. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 25. Ч. II. С. 376.

продукта совпадают здесь с вредом, проистекающим от недостаточного развития капиталистического способа производства. Крестьянин становится купцом и промышленником без тех условий, при которых он мог бы производить свой продукт в виде товара".[110] И в заключение Маркс говорит о мелкой земельной собственности, что она "создает класс варваров, который наполовину стоит вне общества".[111] Что из этого следует? Ни в коем случае то, что товарищ Рудаш вменяет мне в вину, а именно, что будто крестьяне вообще не являются классом. Однако отсюда наверняка следует существенно иное (по сравнению с другими классами) конкретное отношение между общественным бытием крестьянства и его сознанием. Предполагается, что мы не останавливаемся, подобно добрым кантианцам вроде товарища Рудаша, на одной только формуле о том, что общественное бытие (вообще) определяет (вообще) общественное сознание (вообще), но стремимся постичь эту определенность из *конкретного своеобразия* данного *специфического* общественного бытия. Я попытался охарактеризовать это своеобразие тем, что нашел здесь контрадикторное противоречие – в противовес диалектическому противоречию между классовым сознанием и классовым интересом у буржуазии.[112] Надеюсь, я не должен повторять здесь уже сказанное мною о классовом сознании. И все же ради осторожности укажу вновь на "поскольку" Маркса[113] в отношении крестьянства как класса, на тезисы Бухарина и на мнение Ленина о том, *когда* непосредственная экономическая борьба пролетариата может быть названа классовой борьбой. Непосредственные повседневные интересы рабочего класса возникают из его общественного бытия таким образом, что *могут* при помощи верного сознания присоединиться к великим общим интересам класса, хотя, как мы видели, Ленин считал, что и такое соединение не совершается само собой. У буржуазии соответствующее соединение возможно лишь при помощи "ложного сознания" (причем я должен опять-таки специально указать на диалектический характер этого "ложного сознания"). А для крестьянства – с его собственной классовой точки зрения – подобное соединение вообще невозможно. Рудаш в противовес моей позиции (как он ее понимает) приводит различные высказывания товарища Ленина.[114] Если внимательно изучить эти положения, то окажется, что они сплошь и рядом говорят за меня и против товарища Рудаша. Товарищ Ленин, как и Маркс в вышеприведенных цитатах, указывает как раз на то, что крестьянин есть "наполовину рабочий и наполовину спекулянт". Что означает это для практики крестьянства? Даже товарищ Рудаш соглашается: "И столь же ясно, почему крестьяне один раз тянут к капиталистам, другой раз к пролетариату".[115] Но спрашивается теперь: *отвечают* ли на самом деле эти колебания крестьян их

[110] Там же, С. 377
[111] Там же, С. 378.
[112] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 235.
[113] К. Маркс. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 8. С. 208.
[114] Л. Рудаш. Там же, С. 84.
[115] Там же, С. 85.

правильно понятым *классовым интересам*? Или, напротив, в этих колебаниях отражается тот факт, что крестьяне, будучи, правда, в отношении своих непосредственных сиюминутных интересов "реалистами", закоренелыми эмпириками (однако сообразно своему классовому положению именно *только* эмпириками), не способны правильно воспринять подлинный общий интерес своего собственного класса? И не обнаруживается ли здесь, что классовое сознание крестьян в лучшем случае достигает того уровня, который товарищ Ленин - *в противоположность* пролетарскому классовому сознанию (!) - назвал тред-юнионистским сознанием? Именно это я и хотел сказать: крестьяне не могут иметь такого классового сознания, которое соответствовало бы *уровню* классового сознания пролетариата. Вследствие своего классового положения они *объективно неспособны* повести за собой и организовать *все* общество на основе и с учетом своих классовых интересов. Противоречие их общественного бытия (*наполовину* рабочие и *наполовину* спекулянты) отражается в их сознании. "Поскольку между парцелльными крестьянами существует лишь местная связь, поскольку тождество их интересов не создает между ними никакой общности, никакой национальной связи, никакой политической организации, - они не образуют класса".[116] Вспомним описание Энгельсом стратегии крестьянской войны - чтобы мимоходом отвести еще одно возражение со стороны Рудаша. Я пишу: "Во-вторых, именно в вопросах насилия, то есть непосредственно в тех ситуациях, когда между классами идет открытая борьба за существование, вопросы классового сознания обнаруживаются как решающие, в конечном счете, моменты происходящего".[117] По мнению товарища Рудаша,[118] такое представление противоречит военному теоретику Энгельсу. Вчитался бы он только внимательно в "Крестьянскую войну в Германии", где Энгельс говорит о военном решении (а *только* о нем шла речь): "Хитрость Трухзесса спасла его здесь от верной гибели. Если бы он не сумел одурачить неустойчивых, ограниченных и в большинстве своем уже деморализованных крестьян и их большей частью неспособных, трусливых и продажных вожаков, то он был бы со своим небольшим войском окружен четырьмя колоннами, насчитывавшими вместе самое меньшее 25 – 30 тысяч человек, и безусловно уничтожен. *Но, ограниченность его врагов – ограниченность, неизбежная у крестьянских масс - позволила ему ускользнуть из их рук как раз в тот момент, когда они могли бы одним ударом закончить всю войну, по крайней мере, в Швабии и Франконии*".[119] Достаточно вспомнить о господстве Стамболийского[120] как пример из недавнего прошлого. Этот пример

[116] К. Маркс. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 8. С. 208.

[117] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 226.

[118] Рудаш. Там же, С. 103-104.

[119] Ф. Энгельс. Крестьянская война в Германии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 7. С. 411. Курсив мой - *Д. Л.*

[120] Стамболийский Александр Стоименов (1879 - 1923), болгарский политический и государственный деятель, один из лидеров "Болгарского земледельческого союза". В 1919-20, 1920-23 - глава болгарского правительства. В 1920-22 правительство Стамболийского провело некоторые реформы (в том числе аграрную), но-

вдвойне интересен, потому что, с одной стороны, он отчетливо показывает неспособность крестьян к власти, а с другой стороны, именно из-за ошибок коммунистической партии, ясно доказывает, что только при помощи пролетариата крестьянству может и должен быть указан его *собственный* путь.

Спору нет: и пролетариат во многих случаях действовал неправильно. Согласен. Но у пролетариата есть объективная возможность *своими силами* развиваться дальше, в направлении подлинного, а не одного только тред-юнионистского классового сознания. А вот крестьянство должно быть *ведомо*. Само собой понятно, что это руководство не осуществляется насильственно, что при этом происходит непрерывное взаимодействие между изменениями в общественном бытии и переменами в сознании пролетариата. И тем не менее: диалектические противоречия общего развития вначале осознаются *в* пролетариате (соответственно, в коммунистической партии), и потом пролетариат *сообщает* крестьянам то промежуточное звено дальнейшего развития, которое как раз отвечает их общественному бытию и, соответственно, развитию их сознания, но к которому нельзя придти, отталкиваясь только от крестьянского сознания. Именно к таким классам относится мое положение о том, что "массы движимы совсем другими побудительными силами и действуют сообразно совсем другим целям, - тогда теория имеет для их движения совершенно случайное содержание, такую форму, в которой они лишь осознают свое исторически необходимые или случайные действия. Однако данный акт осознания не находится с этими действиями в реальной и существенной связи".[121] Из этого положения товарищ Рудаш, помимо прочего, делает вывод о моем идеализме.[122] При этом он забывает, что для диалектического метода – но, конечно, только для него – случайное отнюдь не означает нечто не являющееся каузально необходимым. Напротив: случай есть форма проявления данного способа каузальной определенности. Коль товарищ Рудаш не знает Гегеля, то он мог бы прочитать об этом у Энгельса. Случайность, по Энгельсу, есть "только один полюс взаимодействия, другой полюс которой называется необходимостью".[123] Итак, сознание, соразмерное общественному бытию крестьян, открывается пролетариатом и сообщается им крестьянству, в котором оно становится потом действенным. Поэтому крестьянство должно руководиться пролетариатом, ибо само по себе оно может действовать только "спонтанно" и "случайно". Однако отсюда еще далеко не следует, что у крестьян нет сознания, с необходимостью возникающего из их общественного бытия. Только вот сознание это не является классовым сознанием в том смысле, в каком им *может* обладать *только*

сившие демократический характер, предприняло попытки наладить дипломатические отношения с Советской Россией. Стамболийский выступал с инициативой создания "Зелёного", или "Земледельческого", интернационала как объединения крестьянских партий.

[121] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 172.

[122] Л. Рудаш. Там же, С. 54.

[123] Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 21. С. 174. См. также: Маркс - Людвигу Кугельману, 17 апреля 1871 г. // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 33. С. 175.

пролетариат. Таким образом, те пункты, в которых пролетариат подключается к развитию крестьянства, далеко не при всех обстоятельствах являются в объективно-экономическом смысле наиболее целесообразными моментами развития. Напротив, одна из доктринерских ошибок молодых коммунистических партий (например, венгерской компартии в период советской диктатуры в Венгрии) состояла как раз в том, что эти партии исходили из объективного экономического превосходства прогрессивно управляемого крупного сельскохозяйственного производства. При этом они оставляли без внимания тот факт, что крестьянство может быть приведено к осознанию экономической выгоды, приносимой (для самого крестьянства!) крупным сельскохозяйственным производством, только путем долгих наглядных уроков революционного обучения. Итак, мы сделали здесь - с точки зрения марксистской доктрины - обзор специфических форм развития, специфических форм опосредствования крестьянского сознания. Товарищ Ленин тоже неоднократно и четко высказывался по этому вопросу, замечая о крестьянах: "До сих пор у них осталось предубеждение против крупного хозяйства. Крестьянин думает: «Если крупное хозяйство, значит я опять батрак». *Конечно, это ошибочно*. Но у крестьянина с представлением о крупном хозяйстве связана ненависть, воспоминание о том, как угнетали народ помещики. Это чувство остается, оно еще не умерло".[124] Но проводить эту, здесь *единственно правильную*, политику и в отношении пролетариата означало бы, к примеру, идти на уступки широко распространенным синдикалистским симпатиям среди рабочих, то есть способствовать снижению уровня рабочего движения, снижению, в котором Ленин правомерно усматривал существенный признак оппортунизма. Но признать это различие между крестьянской и рабочей политикой в методологическом смысле равнозначно тому, чтобы признать, что связь между общественным бытием и классовым сознанием у пролетариата *структурно* отличается от соответствующей связи у крестьянства. И тогда следует также признать, что наша теория должна трактовать различные формы сознания различных классов конкретно-диалектически, диалектико-исторически, а не формально-социологически или формально-психологически.

Тем самым я надеюсь, что сумел в достаточной степени объяснить мое применение понятия "Zurechnung". А все эти "вокруг да около", весь этот соус, который товарищ Рудаш подает к своей хвостистской чепухе,[125] я здесь рассматривать не буду. Он очень хорошо знает, что я полностью порвал со своим не только социальным, но и философским прошлым, что работы, написанные мной до вступления в КПВ, я считаю во всех отношениях неудачными и ложными. (Из этого, однако, не следует, что всё написанное мною после 1918 года я считаю сегодня правильным. Подборка, которую я сделал в 1922 году

[124] В.И. Ленин. Доклад о работе в деревне (VIII съезд РКП(б), 23 марта 1919) // В.И. Ленин. Полное собр. Соч., Т. 38. С. 200. - Курсив мой - *Д. Л.*

[125] У Лукача здесь непереводимая игра слов: "Kohl" одновременно означает "чепуха" и "капуста". - *Пер*.

при издании "Истории и классового сознания", была одновременно критикой моих прежних работ). Итак, товарищ Рудаш очень хорошо знает, что я, например, нигде не признаю некое общечеловеческое сознание, ему известна также моя позиция по отношению к Максу Адлеру[126] и т.д. И если вопреки сказанному, Рудаш всё это утверждает, то делает он это с целью *затушевать* истинный пункт нашего спора - противостояние хвостизма и большевистской концепции партии. Поэтому Рудаш задействовал всё возможное в своей пространной критике моей книги, за исключением, правда, ее важнейшей статьи - "Методические заметки к организационному вопросу".

II. Диалектика в природе

В ходе предшествующих рассуждений мы все время сталкивались с проблемой опосредствования и могли заметить, как товарищ Рудаш ужасно запутывает все вопросы, как постоянно доходит он до оппортунистических выводов, ибо забывает об этом решающем моменте диалектического метода. Это недоразумение - а я повторяю, что в данном пункте я с ним полностью согласен - ни в коем случае не имеет чисто логическую природу. Познание опосредствований и, прежде всего, *реальных* форм опосредствований, благодаря которым продуцируются непосредственные формы проявления общества, предполагает практически-критическую, диалектико-критическую позицию по отношению к общественной действительности, а именно, практически-критическую точку зрения революционного пролетариата. Буржуазный класс, даже в лице своих наиболее значительных научных представителей, вынужден оставаться на уровне непосредственности своих общественных форм, а поэтому не в состоянии познать общество в его тотальности и в его становлении, что значит, одновременно теоретически и исторически, диалектически. Оппортунистические направления внутри рабочего движения почуяли своим верным инстинктом, почему именно диалектику нужно им было подвергать своим нападкам: ведь только посредством удаления диалектики они получили возможность предать забвению опыт преодоления историческим материализмом непосредственности буржуазного общества, именно так стала возможной для оппортунизма идеологическая капитуляцию перед буржуазией. Философский вопрос о снятии непосредственности совпадает во многих пунктах с ранее обсуждавшемся (на основе ленинских представлений) вопросом об отличии тред-юнионистского сознания от классового. Ведь с точки зрения (неснятой) непосредственности буржуазного общества сами собой вытекают следствия, отвечающие классовому положению буржуазии, однако они суть все же не более, чем только логические (чаще всего, конечно, просто формально-логические) выводы из этой не-

[126] См. мои критические заметки в "Вестнике Социалистической Академии" 1923, № 3, а также: Inprekorr IV, Nr. 148.

критически принимаемой, сохраняющейся в своей непосредственности фактуре капиталистического развития.

Конечно границы здесь, как и везде, текучи, так что между историческим материализмом и теоретическими формами выражения самой поверхностной, непосредственной сферы обращения (к примеру, теория предельной полезности) имеется бесконечный ряд промежуточных звеньев. И какие реальные формы опосредствования уже объективно находятся (или каким-либо познаваемым образом даны) на определенной ступени развития, - этот вопрос тоже является диалектической, а значит, конкретно-исторической проблемой. Но игнорирование форм опосредствования должно неизбежно вести к отходу от последовательного метода познания, то есть приводить к идеализму, агностицизму, субъективизму и т.п. Так, Энгельс (а за ним и Плеханов) особо обращает внимание на то, что старый материализм, поскольку он рассматривал исторические явления в их непосредственности, неизбежно становился в области истории непоследовательным, идеалистическим. Энгельс пишет, что "в исторической области старый материализм изменяет самому себе, считая действующие там идеальные побудительные силы последними причинами событий, вместо того чтобы исследовать, что за ними кроется, каковы побудительные силы этих побудительных сил. Непоследовательность заключается не в том, что признается существование *идеальных* побудительных сил, а в том, что останавливаются на них, не идут дальше, к их движущим причинам".[127]

В этот идеализм товарищ Рудаш как раз и впал в ходе своей полемики против моего "идеализма". После того как он привел красивое и глубокое высказывание Маркса о единой науке, науке истории (а я бы *подписался под каждым словом* этого высказывания), он вдруг неожиданно заявляет: "Если в прежнее время естествоведы подходили к природе не исторически, то теперь такой подход становится все реже, у естественников тоже начинают открываться глаза: их наука сама «вбивает им в голову» диалектику. К тому же естествоведы и природа - две разные вещи".[128] К последнему предложению из этого высказывания Рудаша, поскольку оно важно для нашего с ним спора, я еще вернусь. Предварительно я бы хотел констатировать здесь следующее: товарищ Рудаш предполагает имманентное развитие естествознания. Речь идет о *развитии науки*, которое вбивает диалектику в головы естествоиспытателей. *Несомненно, что непосредственно так оно и есть.* Именно таким - непосредственным и видимым - образом произошел распад идеалистической диалектики в Германии, а также школы Рикардо в Англии и Франции. Но очень важно проследить отдельно друг от друга развитие проблем и способы решения этих проблем. Маркс делает это мастерски, например, в 3-ем томе "Теорий прибавочной стоимости". Причем он ни в коем случае этим не ограничивается, но каждый раз указывает на тот реальный исторический процесс революционизирования общества, кото-

[127] Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 21. С.307.

[128] Л. Рудаш. Там же, С. 96.

рый породил как внутреннюю теоретическую проблематику самого Рикардо, так и кризис его школы. Когда следуют - чисто имманентно-философским или имманентно-экономическим образом - по этой линии развития, тогда неизбежно впадают в идеалистический способ рассмотрения. Ибо диалектика только в редчайших случаях *непосредственно* "вбивается в головы" этим революционизированием материальных производительных сил. Обычно же это "вбивание" проявляется в форме научных противоречий, проблем, которые люди пытаются научно разрешить, развить дальше и т.д. И только диалектик-материалист в состоянии познать "побудительные силы побудительных сил", выявить *материальные* истоки противоречий, проблем, ошибок, зачаток правильных решений и т. д., поскольку он выводит их необходимость из революционных изменений экономической структуры общества, из классового положения соответствующих мыслителей. При этом он показывает, что наивная непосредственность, пленившая самих мыслителей, есть продукт исторического развития, и тем самым диалектик снимает эту непосредственность как непосредственность. Маркс пишет: "Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышаются юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обусловливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, *их общественное бытие определяет их сознание*".[129]

Спрашивается теперь: образуют ли исключение из вышеприведенного положения те *мыслительные формы,* в которых люди выражают свое отношение к природе? Другими словами: находятся ли люди в *непосредственном отношении* к природе, или их обмен веществ с природой *социально опосредствован*? Это и есть *действительно главный пункт* моего противостояния с товарищем Дебориным и Рудашем, и в дальнейшем я попытаюсь кратко изложить существенные методологические моменты этого противостояния. Разумеется, при этом я не стану делать одолжения моим оппонентам, высказывая те воззрения, которые бы они очень хотели услышать из моих уст, но которые я нигде не представляю, а наоборот, резко отвергаю.

Тем самым я опять возвращаюсь к вышеприведенной цитате из работы товарища Рудаша: "К тому же естествоведы и природа - две разные вещи". Совершенно верно. Но если бы товарищ Рудаш постарался внимательно прочитать атакованные им места из моей книги, он наверняка бы обнаружил, что речь там идет (причем дважды!) только о *познании природы*, а не о природе.[130]

---

[129] К. Маркс. К критике политической экономии. Предисловие // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 13. С. 7. Курсив мой - *Д. Л.*

[130] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 175 (Прим.)

1. *Обмен веществ с природой*

Если мы хотим ставить этот вопрос по-марксистски, тогда мы должны исходить из вопроса о том, как устроена *материальная основа* нашего познания природы. Маркс высказался по этому вопросу весьма ясно в своем критическом рассмотрении философии Фейербаха: "Он не замечает, что окружающий его чувственный мир вовсе не есть некая непосредственно от века данная, всегда равная себе вещь, а что он есть продукт деятельности целого ряда поколений, каждое из которых стояло на плечах предшествующего. Теоретическое понимание Фейербахом чувственного мира ограничивается одним лишь созерцанием и простым ощущением этого мира. Поэтому Фейербах никогда не добирается до реально существующих деятельных людей, а застревает на абстракции "человек" и ограничивается лишь тем, что признает действительно телесного человека только в области чувств, т. е. не знает никаких иных человеческих отношений, кроме любви и дружбы. Тем самым от Фейербаха полностью ускользает тот факт, что *пресловутое "единство человека с природой" всегда имело место в производственной деятельности человека*".[131] Таким образом, нам нужно отыскать производственную деятельность человека.

Этот "обмен веществ с природой" проявляется прежде всего как "вечное естественное условие человеческой жизни". Маркс из этого делает следующий вывод: "Процесс труда, как мы изобразили его в простых и абстрактных его моментах, есть целесообразная деятельность для созидания потребительных стоимостей, присвоение данного природой для человеческих потребностей, всеобщее условие обмена веществ между человеком и природой, вечное естественное условие человеческой жизни, и потому он не зависим от какой бы то ни было формы этой жизни, а, напротив, одинаково общ всем ее общественным формам".[132] Но чтобы данную точку зрения понять правильно, конкретно-диалектически, а не формально-абстрактно, сюда надо добавить следующее. Во-первых, Маркс говорит здесь о процессе труда в его простых и абстрактных моментах, так что он не считает нужным при этом "рассматривать рабочего в его отношении к другим рабочим".[133] Следовательно, Маркс *абстрагируется* от всех общественных моментов процесса труда, чтобы четко выделить моменты, являющиеся *общими для всех трудовых процессов*. Это - примерно то же самое, что Маркс в другом месте говорит о производстве вообще: "Производство вообще – это абстракция, но абстракция разумная, поскольку она действительно выделяет общее, фиксирует его, и потому избавляет нас от повторений".[134] Однако Маркс тут же предостерегает от того, чтобы "из-за единства <...> не были

[131] К. Маркс и Ф. Энгельс. Немецкая идеология // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 3. С. 42-44. Приведенная Лукачем цитата не вполне совпадает с версией текста в 3-ем томе 2-го советского издания сочинений Маркса и Энгельса. Лукач цитирует по выписке Густава Майера из книги: F. Engels. Bd I. S. 247. - *Пер.*

[132] К. Маркс. Капитал. Т.1 // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 23. С. 195.

[133] Там же.

[134] К. Маркс. Экономические рукописи 1857-1859 годов // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 46. Ч. I. С. 21.

забыты существенные различия" и как раз в этом забвении обнаруживает он "мудрость современных экономистов", теоретический источник апологетики капитализма как "вечной формы" производства.[135] Непосредственно перед выше приведенным местом в "Капитале" Маркс четко указывает на то, что данное им "определение производительного труда, получающееся с точки зрения простого процесса труда, совершенно недостаточно для капиталистического процесса производства".[136] Насколько речь здесь идет о "разумной абстракции", видно из того, что для единства человечество выступает субъектом, а природа - объектом, тогда как, по Марксу, при конкретном подходе рассматривать общество (как уже более конкретный субъект по сравнению с человечеством) "как один-единственный субъект значит рассматривать его неправильно, умозрительно".[137] В выше приведенном месте товарищ Рудаш идет еще дальше в игнорировании любого общественного изменения. Для него сознание человека есть "*такой же* продукт природы", как и животный инстинкт.[138] Субъективно я, конечно, не стану возражать, если товарищ Рудаш захочет каждого осла по-братски прижать к своему сердцу, да и объективно я бы ничего не имел против этого, скажи Рудаш просто, что сознание человека есть тоже продукт природы. Естественно, это продукт природы, однако *весьма своеобразный* продукт. В своих вышеприведенных рассуждениях о процессе труда в его простейшей форме Маркс показал, что *материальная основа* возникающего здесь сознания принципиально отлична от сознания животного, так что выражение "такой же продукт" в устах товарища Рудаша - мягко говоря - является немарксистским. Ибо уже при рассмотрении процесса труда в его простых и абстрактных моментах предполагается "труд в такой форме, в которой он составляет исключительно достояние человека".[139] И то, что отличает человеческий труд от инстинктивных действий животного, находится - horrible dictu[140] - именно в сознании, в том, что результат процесса труда уже имелся до этого процесса в голове рабочего.

Во-вторых, этот процесс труда при более близком рассмотрении определяется как "деятельность по производству потребительной стоимости". И Маркс действительно усматривает в потребительной стоимости "природное отношение между вещами и людьми", "бытие вещей для человека", тогда как возникающая позже меновая стоимость представляет собой "*общественное* бытие вещи".[141] Надеюсь, сегодня не нужно подробно разъяснять среди марксистов, что потребительная и меновая стоимости находятся по отношению друг друга в диалектическом взаимодействии. В данном отношении те *реальные формы опосредствования*, которые располагаются между человеком и природой,

[135] Там же.
[136] К. Маркс. Капитал. Т.1 // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 23. С. 192 (Прим.).
[137] К. Маркс. Экономические рукописи 1857-1859 годов // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 46. Ч. I. С. 30.
[138] Л. Рудаш. Там же. Курсив мой - *Д.Л.*
[139] К. Маркс. Капитал. Т.1 // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 23. С. 189.
[140] страшно сказать (лат.) - *Пер.*
[141] К. Маркс. Теории прибавочной стоимости. Ч. III // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 26. Ч. III. С. 307.

выступают все более многообразным и решающим образом. Потребление, в котором потребительский характер вещи проявляется в чистом виде, самым различным образом опосредствуется и определяется формами производства. Так, Маркс пишет: "Прежде всего, предмет не есть предмет вообще, а определенный предмет, который должен быть потреблен определенным способом, опять-таки предуказанным самим производством. Голод есть голод, однако голод, который удовлетворяется вареным мясом, поедаемым с помощью вилки и ножа, это иной голод, чем тот, при котором проглатывается сырое мясо с помощью рук, ногтей и зубов. Поэтому не только предмет потребления, но также и способ потребления создается производством, не только объективно, но и субъективно <...> Когда потребление выходит из своей первоначальной грубости и непосредственности, <...>, то оно само как влечение, опосредствуется предметом".[142] И развитие идет в направлении, которое все сильнее обнаруживает преобладание общественного момента. "Во всех формах общества, где господствует земельная собственность, преобладают еще отношения, определяемые природой. В тех же формах общества, где господствует капитал, преобладает элемент, созданный обществом, историей".[143]

Обратим-ка теперь внимание на Марксово понимание человеческого отношения к природе, сущностный характер которого определяет восприятие природы людьми, то есть их познание природы. Я хотел бы в этой связи привести лишь некоторые цитаты:

"Чтобы производить, люди вступают в определенные связи и отношения, и *только в рамках* этих общественных связей и отношений существует их отношение к природе, имеет место производство".[144]

"Всякое производство есть присвоение индивидом предметов природы в рамках определенной формы общества и посредством нее".[145]

"Из определенной формы материального производства вытекает, во-первых, определенная структура общества, во-вторых, *определенное отношение людей к природе*".[146]

"И как только прекращается первоначальное животное состояние, собственность человека на окружающую его природу всегда предварительно опосредствуется его бытием в качестве члена общины, семьи, рода и т.д., *его отношением к другим людям, которое обусловливает и его отношение к природе*".[147]

---

[142] К. Маркс. Экономические рукописи 1857-1859 годов // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 46. Ч. I. С. 28.

[143] Там же. С. 44.

[144] К. Маркс. Наемный труд и капитал // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 6. С. 441. Курсив мой - *Д.Л.*

[145] К. Маркс. Экономические рукописи 1857-1859 годов // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 46. Ч. I. С. 23. Курсив мой - *Д.Л.*

[146] К. Маркс. Теории прибавочной стоимости. Ч. I. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 26 Ч. I С. 279. Курсив мой - *Д.Л.*

[147] К. Маркс. Теории прибавочной стоимости. Ч. III. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 26 Ч. III. С. 391. Курсив мой - *Д.Л.*

Я думаю, что язык этих цитат совершенно ясен. Они утверждают то же самое, о чем говорит фундаментальное положение исторического материализма: "Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их *общественное бытие* определяет их сознание".

Наше восприятие природы, то есть, наше познание природы определяется нашим общественным бытием. Это и есть то, что было сказано в моих немногих замечаниях, посвященных этому вопросу: не меньше, но и не больше. Посмотрим-ка теперь пристальнее, следует ли из сказанного то, что хотят мне приписать мои критики или, скорее, отсюда вытекает обратное. Товарищ Рудаш сводит свои обвинения в мой адрес к трем пунктам: 1. Сказанное мною ведет к дуализму ("природа не диалектична, а общество диалектично"[148]). 2. "Диалектика есть произведение человека".[149] 3. "Диалектика не объективная, т. е. независимая от человека, закономерность, а закономерность субъективно-человеческая".[150]

Позиция, которую представляет здесь Рудаш, содержит в себе, по моему мнению, очень опасный *субъективизм* (который связан со скрытым, не вполне преодоленным Рудашем, кантианством). Рудашу в любых обстоятельствах - как и товарищу Деборину в приведенной вначале цитате - представляется, что субъект = человеку (обществу), а объект = природе. А из этого потом, разумеется, вытекает, что все, что является продуктом "людей" [**50**] (т. е. общественно-исторического процесса развития), относится к субъекту, тогда как подлинная объективность полагается только вещам и связям. Причем последние не просто существуют независимо от человека (как субъекта познания), - что верно с марксистской точки зрения, - но независимы также от исторического процесса развития общества. Вопрос о том, в какой мере, по моему мнению, диалектика является "произведением человека", я вскоре рассмотрю, но сейчас необходимо четко указать на то, что Рудаш (как и явно согласный с ним в этом вопросе Деборин) понимает таким вот образом противоположность субъекта и объекта как неподвижную, недиалектическую. Для Деборина - как для Канта и всех кантианцев - субъект находится на одной стороне, а объект - на другой, так что объективным может быть только то, что свободно от любого соприкосновения с субъектом. Это воззрение отличается только по своей формулировке от точки зрения неокантианцев, к примеру, от тезиса Риккерта о том, что субъект есть то, что ни при каких обстоятельствах не может быть объектом.[151] Точка зрения Рудаша не только очень близка в своей антидиалектической основе кантианской, но также аналогична ей по своей постановке вопроса в духе "критической теории познания". Ведь вопрос об объективности Рудаш ищет не в реально-исторической взаимосвязи объективных и субъективных моментов развития, где этот вопрос мог бы быть проанализирован в живом взаимодействии

[148] Л. Рудаш. Там же, С. 52.
[149] Там же, С. 53.
[150] Там же.
[151] H. Rickert. Gegenstand der Erkenntnis, III. Aufgabe. S. 46 ff.

этих моментов, но с самого начала (априорно, вне времени, теоретико-познавательным образом) пытается очистить "объективность" от "всяких субъективных примесей". Ни Рудаш, ни Деборин не делают конечных выводов из своей позиции. Иначе они бы были вынуждены *все* формы проявления общества относить к субъективности и отрицать при этом, что критерий объективности - независимое существование предмета от познающего, ощущающего и т. п. субъекта - наличествует в обществе. Но таких выводов, противоречащих азбуке марксизма, они, конечно, пугаются. Но если продумать до конца приведенные здесь их рассуждения, то с необходимостью приходишь к выводу: то, что является "произведением человека", есть нечто "субъективное". И поскольку, как известно, люди сами делают свою историю, постольку история оказывается здесь полем субъективизма.

Это, конечно, глупость. Предположим, я стану утверждать (хотя сейчас покажу, что имеет место как раз обратное), что диалектика есть продукт исторического развития. Но даже в этом случае она не была бы чем-то "субъективным". Земельная рента, капитал, прибыль и пр. суть не что иное, как продукты исторического развития, но кто бы стал, тем не менее, считать их чем-то чисто субъективным? Тот, кто, находясь в плену непосредственных представлений буржуазного общества, все же стремится выбраться за их пределы, кто, стало быть, сознает "субъективный" момент общественных данностей, но не способен при этом познать в них диалектическое взаимодействие субъективности и объективности, - тот не в состоянии постичь способ и основу объективности этих данностей. (См. критику Марксом радикальных последователей Рикардо, которые уже начали осознавать товарный фетиш, однако видели в нем лишь нечто субъективное). Товарищ Рудаш, подталкиваемый здесь (где он выступает в роли "теоретика познания") к такого рода выводам, в своих исторических исследованиях бросается - из понятного страха - в прямо и механически противоположную крайность. Он, как мы выше показали, толкует общественное развитие как очищенный от "всяких субъективных примесей" процесс, обнаруживая при этом механистично-кантианское понимание объективной действительности.

Таким образом, диалектика не была бы субъективной даже в том случае, если бы она была продуктом историко-экономического развития человечества. Товарищ Рудаш, как представляется, понимает объективное как противоположность общественно обусловленного. Так, он говорит об "объективном процессе производства" в противоположность его "капиталистической оболочке", которая для Рудаша, видимо, представляет собой нечто субъективное.[152] Однако и по моему мнению, она, конечно, таковой не является. На те "каверзные вопросы", которые ставит Рудаш,[153] очень легко найти ответ. Разумеется, общество возникло *из* природы. Само собой понятно, что природа с ее

[152] Там же, С. 63.
[153] Там же, С. 52-53.

закономерностями существовала *до* общества (то есть, до человека). И само собой разумеется, что диалектика как *объективный принцип развития* общества *не могла* стать действующей, если бы она, как принцип развития природы, уже не была действующей и *объективно наличной* до всякого общества. Однако отсюда не следует, что общественное развитие не может производить новых, столь же объективных форм движения, диалектических моментов, как не следует отсюда и то, что диалектические моменты в развитии природы были бы *познаваемы* без посредничества этих новых, общественно-диалектических форм. Ибо мы, очевидно, можем говорить лишь о тех моментах диалектики, которые мы уже познали или собираемся познать. Диалектическое понимание познания как процесса включает в себя не только возможность познакомиться в ходе истории с новыми содержаниями, новыми предметами, о которых мы не ведали до сих пор, но и то, что при этом возникают новые содержания, которые мы можем понять только посредством опять же новых познавательных принципов. Мы знаем, что до сегодняшнего дня мы познали только часть бесконечной объективной действительности (да и эту часть наверняка только отчасти правильно). Но, понимая познавательный процесс диалектически, как процесс, мы должны одновременно и сам этот процесс рассматривать как *часть* объективного общественного процесса развития. Это значит, мы должны понять, что такие вопросы нашего познания, как *Что, Как, Насколько* и т. д. определяются данной ступенью развития объективного общественного процесса. Постигая диалектический характер познания, мы одновременно постигаем его как *исторический процесс.* Но будучи историческим процессом, познание выступает только частью, только осознанной (правильно или ложно осознанной) частью того общественного процесса развития, того непрерывного революционизирования общественного бытия, который также осуществляется в непрерывном взаимодействии с природой (обмен веществ общества с природой). [**51**].

Этот обмен веществ с природой не может - даже на примитивнейшей ступени общественного развития - осуществляться, не располагая определенной степенью объективно-научного познания природных процессов, существующих и протекающих до людей и независимо от них. Примитивнейшая негритянская деревня не смогла бы просуществовать и дня, если бы ее обитатели не могли в известной степени правильно наблюдать, предвидеть и т.п. жизненно важные для них природные явления (т.е. воспринимать явления в их независимой от человека объективности). Конечно, такие наблюдения ограничены узким кругом природных явлений. Конечно, "теории", в которых осознается здесь связь явлений, суть еще наивные и ложные знания, а то и представляют собой сознательный обман. Однако и здесь вместе с необходимостью существования в объективной действительности одновременно дана необходимость того, чтобы - насколько это возможно - правильно познавать эту действительность в ее объективности. Способ и степень этого познания зависят от экономической

структуры общества. Ибо способ и степень обмена веществ между обществом и природой, материальной основой познания, зависят от ступени развития экономической структуры общества.

В многочисленных местах своих сочинений Маркс самым убедительным образом показал, что человеческое познание определяется экономическими условиями жизни общества, на почве которого данное познание возникает. Причем оно определяется этими условиями не только по своему происхождению, но и по тем возникающим перед познанием проблемам, которые оно должно решить под страхом гибели соответствующего общества. Я сошлюсь только на пример периодических подъемов и спадов воды в Ниле, создавших египетскую астрономию.[154] Вопрос только в том, определяются ли категории, в которых объективная действительность каждый раз схватывается для целей человеческого познания, также экономической структурой, общественным бытием? Мне кажется несомненным, что только в этом могло состоять мнение Маркса. Относительно представлений о природе в докапиталистических обществах наличие такого мнения у Маркса, по-видимому, никто не станет оспаривать. А что и в отношении естествознания своего времени Маркс думал точно так же, - это показывают нам те места его переписки, где он говорит о высоко чтимом им Дарвине, теорию которого он всегда считал фундаментальной. Он пишет Энгельсу: "Примечательно, что Дарвин в мире животных и растений узнает свое английское общество с его разделением труда, конкуренцией, открытием новых рынков, «изобретениями» и мальтусовской «борьбой за существование». Это - гоббсова bellum omnium contra omnes,[155] и это напоминает Гегеля в «Феноменологии», где гражданское общество предстает как «духовное животное царство», тогда как у Дарвина животное царство выступает как гражданское общество".[156]

Кажется очень естественным упрекнуть подобную позицию в релятивизме или агностицизме. Но на каком основании? Релятивизм тут возникал, если бы общественно-историческая обусловленность человеческого мышления трактовалась на буржуазный манер, т.е. абстрактно-формальным или нетеоретично-историцистским способом (к примеру, à la Ранке). Или, если бы сказали: восприятие природы жителями негритянской деревни, как и людьми [53] капиталистического общества, зависит от экономической структуры их общественного бытия. Следовательно, и те, и другие в равной мере близки (что значит, в равной мере далеки) от объективной истины. Однако для марксистов материальная основа познания (в данном случае - обмен веществ общества с природой) представляет собой конкретный и объективный процесс, причем теоретически познаваемый исторический процесс. Отсюда следует, что в данном процессе можно наблюдать определенные направления, определенные последовательности и пр., что ступени этого процесса в смысле достижимого на дан-

[154] К. Маркс. Капитал. Т. 1 // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 23. С. 522.

[155] война всех против всех (лат.) - *Пер*.

[156] Маркс - Энгельсу, 18 июня 1862 г. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 30. С. 204.

ный момент объективного познания не являются одинаковыми по своему рангу (как для историцизма). Отсюда вытекает также, что более поздняя по времени ступень исторического развития не должна непременно во всех отношениях быть выше более ранней ступени, потому что развитие должно идти "вверх" по прямой линии (эволюционизм). Напротив, отсюда следует, что конкретный анализ экономической структуры общества определяет ступень развития обмена веществ между обществом и природой, а также то, что из этого образуется ступень развития (уровень, интенсивность, вид и пр.), характеризующая познание природы. Достижимое в определенный момент познание является относительным в той степени, в какой оно модифицируется или даже фальсифицируется благодаря более высокому развитию экономической структуры общества (соответственно, расширению, интенсификации и пр. обмена веществ между обществом и природой). И все же указанное познание - в какой мере оно схватывает черты объективной действительности общественного бытия и опосредствованной им природы - является объективной истиной, абсолютной истиной, которая только меняет свое место, свое теоретическое объяснение и т.д., причем меняет посредством "снимающего" её, более обширного и правильного познания. (Так, например, верные наблюдения в астрономии Птолемея или Тихо де Браге, "снятые" Коперником, оставались объективной истиной, несмотря на то, что вымышленные для их объяснения теории оказались неверными). Следовательно, "релятивизм" в той мере содержится в диалектическом материализме, в какой диалектик должен осознавать, что категории, в которых он схватывает объективную действительность (общество и природу) определяются современным ему общественным бытием, что они суть лишь мысленные изложения этой объективной действительности. (Категории суть "формы наличного бытия, определения существования" - Маркс). Исторический материализм поднимается над всеми предшествующими методами познания, с одной стороны, потому, что всю действительность он последовательно трактует как *исторический процесс*, с другой же стороны, потому что он в состоянии понять соответствующий исходный пункт познания, само познание, опять же, как результат объективного исторического процесса. Другими словами, у исторического материализма нет нужды абсолютизировать ни само познание, ни современную историческую действительность, определяющую формы и содержание этого познания (что еще вынужден был делать Гегель). Если у кого-то есть желание назвать релятивизмом или агностицизмом эту чистоту основ и конкретных определений познания, то пусть он это делает, однако это будет буржуазным злоупотреблением терминологией.

Ведь то, что мои критики называют у меня агностицизмом, является не чем иным, как тем, что я отрицаю для современной ступени общественного развития (а об утопических возможностях будущего я, разумеется, отказываюсь дискутировать) общественно неопосредствованное, т.е. непосредственное отношение человека к природе. Соответственно, я придерживаюсь мнения, что наше

познание природы общественно опосредствовано, потому что общественно опосредствована его материальная основа. Таким образом, я остаюсь верен Марксовой формулировке метода исторического материализма: "Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их *общественное бытие* определяет их сознание". Как из подобного воззрения должен возникнуть дуализм (дуализм природы и общества), остается для меня несколько загадочным. Напротив, если настаивать - как это явно делают Деборин и Рудаш - на возможности непосредственного отношения к природе, тогда, согласно такому представлению, познание природы и познание общества должно развиваться рядом друг с другом и независимо друг от друга, т.е. *дуалистически*. Но как только этот дуализм упраздняется, возникает ситуация, при которой все специфические общественно-исторические категории стираются, а для познания истории признаются пригодными только те категории, которые могут применяться и в естествознании. К чему это приводит, мы с восхищением могли наблюдать на примере хвостистской теории классового сознания у Рудаша, а в последующем мы сможем еще оценить эту теорию в деборинском исполнении. И когда таким вот образом основу революционного преобразования наших знаний о природе ищут не в революционизировании общественного бытия (которое постоянно изменяет способ, степень и т.д. обмена веществ с природой), тогда возникает либо чистый идеализм (как у товарища Рудаша с его имманентно-диалектическим развитием науки), либо неизбежное предположение о том, что фундаментальные изменения естествознания являются отражениями природных перемен. (Вроде того, как если бы, например, раньше Солнце вращалось вокруг Земли, а теперь наоборот, Земля стала вращаться вокруг Солнца - отсюда и Коперник; но подробно рассматривать такую чушь мы не будем). Насколько далек товарищ Рудаш от того, чтобы только увидеть здесь проблему, насколько пытается скрыть он свой недиалектический способ мышления за истерическими криками об идеализме, дуализме и пр., - все это показывает следующее место из его полемики. В качестве решающей черты диалектического метода я выделил "историческое изменение субстрата категорий как основу категориального изменения мышления".[157] Товарищ Рудаш говорит: "Что означает в точности этот философский жаргон, для нас здесь совершенно безразлично. Ясно, во всяком случае, что речь идет об «изменении в мысли», а мыслить могут только люди. Для нашей цели этого совершенно достаточно".[158] Кажется, что простого упоминания "изменения в мысли" достаточно, чтобы разбудить благородный гнев товарища Рудаша, и в этом своем гневе он совершенно не замечает, что предосудительное "изменение в мысли" подразумевалось здесь как действие, причем как действие существующей вне мышления объективной реальности (субстрата категорий). Указанное выражение имеет, стало быть, тот смысл, что должно произойти изменение в материи (субстрате категорий), чтобы за этим последо-

[157] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 175 (Примечание).
[158] Л. Рудаш. Там же, С. 53.

вало изменение в мышлении. Товарищ Рудаш явно желает удалить из мышления человеческий мыслительный процесс, подобно тому, как из политики он желает удалить человеческие действия. Но как бы ни был неприятен Рудашу тот факт, что *для мышления* необходимы люди, в головах которых действительность принимает сознательную форму, факт этот не изменишь. Так что на самом деле как раз в этом предложении *утверждается*, что объективная диалектика существовала и существует независимо от человека и до человека. Однако ставить под сомнение тот факт, что для *осмысления диалектики*, для диалектики познания (а *только* об этом и идет речь в упомянутом моем примечании) необходимы мыслящие люди, станет, возможно, только товарищ Рудаш. Ведь именно в его эклектическом мышлении повсюду бродят больцановско-гуссерлевские реминисценции о "предложении в себе" [Satz an sich], об истине, независимой от любой осмысленности. Таким образом, из диалектической объективности мышления у Рудаша получается буржуазно-логицистский объективизм.

Итак, с дуализмом моих воззрений ситуация выглядит несколько сомнительной. Ибо как раз согласно моей - и только моей - интерпретации марксизма *всё* наше познание имеет единый источник: развитие общества, а также развертывающийся в ходе этого развития обмен веществ общества с природой. Напротив, любое воззрение, предполагающее непосредственное, то есть независимое от общественного бытия, отношение человека к природе (как источнику природных знаний) должно обе эти познавательные сферы представлять как взаимно независимые, т.е. представлять *дуалистически*. Такое воззрение должно тогда диалектику как общий принцип, коль скоро он все-таки находится, считать одним только принципом познания, неким видом высшей логики. *Следовательно*, такое воззрение должно становиться *идеалистическим*.

2. *Низшие и высшие категории диалектики*

Конечно, указанная связь отнюдь не означает механической зависимости обеих сфер познания друг от друга. Их объективная связь всегда диалектична, поскольку их материальной основой выступает диалектический процесс, и поскольку экономическая структура общества и обмен веществ общества с природой постоянно находятся в отношении реального диалектического взаимодействия. Уже внутри общественных феноменов эти связи формируются не просто так, а постоянно меняющимся в ходе общественного развития образом. Меняющимся не в том смысле, что просто феномены меняются по своему содержанию (такие изменения знает и буржуазная историография), но меняющимся вследствие изменения реального материала, причем структура связи тоже изменяется. Так, Маркс неоднократно указывал на такое "неодинаковое отношение развития материального производства к развитию, например, искус-

ства".[159] Однако следующие объяснения показывают, что искусство действительно было всего лишь одним из примеров, [**56**] и между правом и производством тоже могут возникать неодинаковые пути развития. Неразрешимая проблема возникает здесь только для механистического буржуазного мышления, которое неизбежно остается в плену фетишистской антиномии "вечных, железных законов" или "неповторимой индивидуальности". В диалектическом материализме структурная проблема решается исторически (то есть, посредством выявления конкретного, реального, исторического генезиса соответствующей структуры), а историческая проблема - теоретически (то есть, посредством выявления закономерности, произведшей соответствующее положение вещей). Поэтому Маркс отмечает относительно последовательности экономических категорий: "Наоборот, их последовательность определяется тем отношением, в котором они находятся друг к другу в современном буржуазном обществе, причем это отношение прямо противоположно тому, которое представляется естественным или соответствует последовательности исторического развития".[160]

Итак, сам объективно реальный процесс диалектичен, диалектично также реальное возникновение и связь знаний, правильно отражающих этот процесс. Однако из этого еще отнюдь не следует, что любое познание должно всегда выступать в *познавательной форме диалектического метода*. Высказывание молодого Маркса - "Разум существовал всегда, но всегда в разумной форме"[161] - относится и к диалектике. Это зависит от экономической структуры общества и от занятого в нем познающим субъектом классового положения, - примет ли в его мышлении (и в какой мере примет) диалектическую форму объективная диалектическая связь. От этого зависит также, *смогут* ли люди (и в какой мере смогут) осознать диалектический характер данной связи. При определенных обстоятельствах диалектическая связь может вообще не проявиться в мысленно-познавательной форме, или может выступить как неразрешимое противоречие, как антиномия, она может также в некоторых моментах пониматься правильно, но при этом не может быть правильно определено ее настоящее место в общем развитии и т.д. Из всего сказанного до сих пор ясно, что подобные знания, тем не менее, могут быть объективно верными (по крайней мере, частично). Однако только когда историческое развитие общества настолько продвинулось вперед, что реальные проблемы, лежащие в основе этих противоречий, исторически разрешены, или созрели для своего решения, тогда только может быть обретено теоретически верное, диалектическое познание. Другими словами: разрешение, снятие диалектического противоречия производится действительностью в реальном историческом процессе. Мышление может при определенных условиях предвосхитить такие процессы, однако лишь в том случае, если в реальном историческом процессе это снятие объективно присутствует в

[159] К. Маркс. Экономические рукописи 1857-1859 годов // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 46. Ч. I. С. 46.
[160] Там же, С. 44.
[161] К. Маркс. Письма из "Deutsch-französische Jahrbücher" // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 1. С. 380

качестве реальной, хотя еще практически незрелой тенденции развития. И если эта связь с реальным историческим процессом стала осознанной не полностью, если любая диалектическая проблема не соотносится с ее конкретной материальной основой, тогда указанное мысленное предвосхищение неизбежно должно заблудиться в абстрактных, идеалистических представлениях (Гегель).

С этой точки зрения можно оценить самое серьезное возражение против моего понимания диалектики, выдвинутое Дебориным, а именно, будто я пренебрегаю низшими категориями диалектики ради высших. Деборин пишет: "Но нам хотелось бы только подчеркнуть, что Гегель всегда брал весь процесс развития во всех его моментах, что, взобравшись на вершину абсолютной идеи, он вместе с тем указывал, что истинным содержанием ее служит весь процесс развития. Движение вперед начинается от абстрактных и простых определенностей, или категорий, переходя в следующие, которые становятся все богаче и конкретнее".[162] Как описание гегелевского *способа изложения* это - в общем и целом - правильно, и вполне возможно, что Гегель как идеалист часто впадал в иллюзию относительно того, что данный способ изложения диалектических категорий соответствует как их объективной реальной связи, так и реальному процессу их познания. Но для Маркса, которому Деборин приписывает "в общем и целом"[163] эту позицию, это наверняка не так. Марксу было совершенно ясно, что низшее (более простое, более абстрактное) может быть *познано* только из высшего (более сложного, конкретного). Он пишет: "Анатомия человека - ключ к анатомии обезьяны. Намеки же на более высокое у низших видов животных могут быть поняты только в том случае, если само это более высокое уже известно. Буржуазная экономика дает нам, таким образом, ключ к античной и т.д."[164] Таким образом, простая категория является для Маркса исходным пунктом *изложения* (товар, труд, деньги и т.д.). Однако его материалистическая диалектика, его исторический материализм спасают Маркса от заблуждения, выраженного в упущении исторического характера простых категорий (при определенных обстоятельствах даже исторически позднего, весьма производного характера). Маркс пишет о труде: "Труд кажется совершенно простой категорией. Представление о нем в этой всеобщности - как о труде вообще - является тоже весьма древним. Тем не менее, «труд», экономически рассматриваемый в этой простой форме, есть столь же современная категория, как и те отношения, которые порождают эту простую абстракцию <...>. Простейшая абстракция, которую современная политическая экономия ставит во главу угла и которая выражает древнейшее отношение, имеющее силу для всех форм общества, выступает тем не менее в этой абстрактности практически истинной только как категория наиболее современного общества".[165] Поэтому "метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь тот способ, при помощи которого

[162] А.М. Деборин. Там же, С. 37-38.
[163] Там же.
[164] К. Маркс. Экономические рукописи 1857-1859 годов // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 46. Ч. I. С. 42.
[165] Там же, С. 40-41.

мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его как духовно конкретное. Однако это ни в коем случае не есть процесс возникновения самого конкретного".[166] Деборин, когда он "в общем и целом" отождествляет гегелевский метод с методом Маркса, впадает в гегелевскую иллюзию, "понимая реальное как результат себя в себе синтезирующего, в себя углубляющегося и из самого себя развивающегося мышления".[167] Было бы не так уж сложно, показать присутствие этого метода во всех позднейших, конкретных высказываниях Маркса. Несложно было бы также показать, что Маркс всегда отказывался воспринимать конкретную тотальность как реально построенную из ее простых, абстрактных элементов, хотя он (совершенно верно!) очень часто пользуется таким построением как способом изложения. Я приведу только одно место относительно кризисов: "Не может быть кризиса без того, чтобы покупка и продажа не оторвались друг от друга и не вступили в противоречие, или без того, чтобы не проявились те противоречия, которые содержаться в деньгах как средстве платежа, стало быть, без того, чтобы кризис не выступил вместе с тем в своей простой форме – в форме противоречия покупки и продажи и в форме противоречия денег как средства платежа. Но это все же лишь *формы*, общие возможности кризисов, а потому и формы абстрактные действительного кризиса. Бытие кризиса выступает в них как в своих простейших формах, а также в своем простейшем содержании, поскольку сама эта форма есть его простейшее содержание. Но это еще не есть *обоснованное* содержание. Простое денежное обращение и даже обращение денег как средства платежа – и то и другое возникает задолго *до* капиталистического производства, не порождая кризисов, - возможны и действительны без кризисов. Стало быть, одними этими формами нельзя объяснить, почему они оборачиваются своей критической стороной, почему содержащееся в них potentia[168] противоречие проявляется actu[169] как таковое".[170]

Из всего этого ясно видна связь "низших" и "высших" категорий у Маркса. Высшие категории должны реально производиться историческим развитием и правильно познаваться в их диалектической связи, чтобы соответствующие им низшие категории могли быть познаны в их исторических и систематических функциях. Представлять процесс в обратном порядке есть идеалистическая иллюзия, которая - если последовательно продумать ее до конца - ведет к апологетике существующего, в котором простейшие категории фигурируют как основополагающий элемент, как это убедительно показал Маркс на примере буржуазной теории кризисов в конце только что приведенной цитаты. Я только мимоходом замечу, что неоднократно упоминавшиеся "противоречия" между первым и третьим томами "Капитала" объясняются аналогичной методической

[166] Там же, С. 37-38.
[167] Там же, С. 37.
[168] потенциально, в возможности (лат.) - *Пер*.
[169] действительно, реально, на деле (лат.) - *Пер*.
[170] К. Маркс. Теории прибавочной стоимости. Ч. II // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 26. Ч. II. С. 569.

установкой. Эти мнимые противоречия суть результат неспособности буржуазной политэкономии понять, что конкретные модифицированные определения третьего тома *должны были* быть известны Марксу *уже* перед написанием первого тома. Таким образом, ясность относительно данной стороны Марксова метода оказывается очень важной для понимания материалистической диалектики. Имеется в виду ясное понимание того, что так называемые простейшие категории являются не надысторическими элементами системы, но суть *тоже* продукты исторического развития, как и конкретная тотальность, которой они принадлежат; что именно поэтому простейшие категории могут быть правильно поняты из высших, более сложных и конкретных категорий. Это означает, что только познание конкретного целого, которому принадлежат простейшие категории, делает возможным познание простых вещей, а не наоборот, даже если - как уже было разъяснено - изложение вопроса часто вынуждено избирать противоположный путь.

Тем самым уже дан ответ и на вопрос Рудаша: почему именно взаимодействие субъекта и объекта, единство теории и практики, изменение категорий как следствие изменения материи (субстрата категорий) я называю важнейшими диалектическими категориями, а не переход количества в качество и пр. О причине такого положения в моей книге Рудаш не решается "даже высказать никаких предположений".[171] Итак, - спрашивает товарищ Рудаш, - почему? - Да потому, что в этих категориях выражается, схваченная в мыслях, специфика и новизна тех ступеней общественного развития, при которых пролетариат выступает как самостоятельный класс, приступающий к преобразованию общества. Это противоречило бы сущности исторического материализма, если бы мы не воспринимали появление диалектического метода тоже как часть реального исторического процесса, и если бы усматривали одно только научное развитие, как в идеалистической диалектике Гегеля, так и в ее переворачивании, в "ее постановке на ноги" у Маркса. Напротив, мы всегда должны иметь в виду те реальные, экономические и классовые моменты истории, которые сделали возможным и произвели это идейное развитие. Тогда станет ясно, почему, с одной стороны, те категории, которые у самого Гегеля, в самой абстрактной и идеалистической части его "Науки логики" (в "логике понятия"), образуют вершину системы, становятся реальными, конкретными и практическими моментами классовой борьбы пролетариата. С другой стороны, станет очевидным, почему "простейшие" категории, определение и познаваемость которых в обоих случаях зависит от категорий "высшего" порядка, тоже теряют у Маркса свой идеалистический характер, ставятся на ноги и предстают как абстракции, произведенные процессом исторического развития. Какие бы "простейшие" категории мы не взяли у Маркса, мы увидим, что они могут быть правильно поняты только из этой связи. Но тот, кто позволяет выше названным "решающим" категориям выпасть из системы (а все оппортунисты именно это и делают), тот

[171] Л. Рудаш. Там же, С. 53.

вначале увековечивает "простейшие" категории в форме буржуазной непосредственности. Из-за этого данные категории постепенно теряют всякую диалектическую функцию, и тогда "марксистская" политэкономия "неожиданно" превращается в вульгарную буржуазную политэкономию (Каутский, Гильфердинг и т.д.). Но выхваченные из общей связи "диалектические" категории могут использоваться даже буржуазным исследователем; почему бы, например, не предположить, что в некоторых местах он может оперировать переходом количества в качество? Однако подлинно диалектической категория становится только в *общей диалектической связи*, которая осуществляется в мыслях только благодаря диалектическим опосредствованиям, продвигающимся от "простейших" категорий к конкретным, "высшим" категориям. Причем становится именно в этой связи потому, что только она дает подлинное и правильное *мыслительное воспроизведение реального исторического процесса*. Так что именно общественное бытие людей определяет их сознание.

3. *Еще раз к вопросу об обмене веществ с природой*

Общественное бытие определяет и сознание людей о природе. Представим себе воззрение, которое при анализе нашего реального отношения к природе, материальной основы нашего познания природы, не исходило бы из обмена веществ между обществом и природой; воззрение, которое не рассматривало бы этот обмен веществ с природой в его *двойственной определенности*, а именно, как взаимодействие с природой, независимо существующей от человека, и одновременно - как обмен, определенный соответствующей экономической структурой общества. Такое воззрение было бы не только узким и косным, но одновременно и дуалистическим. Я повторяю: когда речь заходит об астрономии египтян, или о физике Аристотеля, тогда верный инстинкт помогает любому марксисту встать на эту точку зрения. А разве современному естествознанию не полагается особое место, разве для него больше уже не действует эта диалектическая двойственная определенность?

Конечно: если мы отрицаем этот вопрос, то отрицать его мы должны *диалектически*. Это значит, мы должны постоянно отдавать себе отчет в том, что современному естествознанию действительно отводится особое место в истории человеческого познания природы, что недопустимо механически распространять на современное естествознание (это было бы даже абсолютно ложным релятивизмом) способ рассмотрения природоведческих знаний, присущих прошлым эпохам. (Здесь кроется ошибка, к примеру, у Дюгема[172]). И все же: не занимает ли капиталистическое общество, обмен веществ которого с природой образует материальную основу современного естествознания, такое же особое место в общественном процессе развития? Определяется ли положение

[172] В машинописной рукописи Лукача вместо этой фамилии указана фамилия "Duhau", что, видимо, следует считать опечаткой, тогда как на самом деле подразумевалась фамилия Пьера Дюгема [Duhem] (1861-1916) - французского физика-теоретика, философа и историка науки. – *Прим. пер*.

капитализма как последнего в истории классового общества только количественно, только позиционно, как "последнее" только в сравнении с более ранними классовыми обществами? Наверняка нет. Здесь в самом деле количество переходит в качество: самое развитое классовое общество производит материальные, экономические и социальные предпосылки социализма, подготавливая конец предыстории человечества. Социалистическое общество является, к примеру, наследником всех необычайных достижений, которых добился капитализм в области техники. И это наследование не отличается лишь несущественным образом от того, как сам капитализм в свое время получал наследство от средневековья. Ибо элементы техники, которые возникавший капитализм перенимал от разлагавшегося феодализма, ни в коем случае еще не образовывали между собой такой единой связи, какую образует техника нашей эпохи. Только благодаря включению этих элементов в капиталистическое производство они становятся теперь и между собой по-настоящему связанными. Социализм же на более высокой исторической ступени (к примеру, совершая переворот в капиталистическом разделении труда) будет не только развивать дальше полученную им от капитализма технику, но также внутренне ее преобразовывать. Однако поначалу (и еще, возможно, в течение длительного переходного времени) он будет вынужден работать вместе с полученными им от капитализма (хотя и развитыми дальше) техническими достижениями. Только в ходе капиталистического развития обнаруживаются те реальные экономические определения, которые делают возможным понимание экономической структуры общества и подлинных движущих сил человеческой истории (включая и докапиталистические времена). Те элементы познания, те "простые" категории экономики, благодаря которым становится возможным научное познание общества и истории, являются в качестве "форм наличного бытия, определений существования" отчасти продуктами капиталистического развития (просто труда), отчасти же указанные элементы только при капитализме получают те функции в экономическом целом, посредством которых они могут быть поняты как элементы всей системы (деньги). Капиталистическое общество является, стало быть, не просто некоторой исторической фазой человеческого развития, но именно фазой, в которой движущие силы этого развития обнаруживаются с ясностью реальной познаваемости. Правда, лишь при условии, что их самокритика, завершающаяся в теории и практике пролетариата, также обнаруживается со всей ясностью.[173]

Это развитие производственных отношений, предполагающих соответствующее развитие производительных сил, должно идти рука об руку с отвечающим ему развитием обмена веществ между обществом и природой. Ведь именно капиталистическое развитие производит материальные предпосылки социализма (техника, машина и т.д. См. Ленин об электрификации).

[173] К. Маркс. Экономические рукописи 1857-1859 годов // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 46. Ч. I. С. 43.

Покорение сил природы при капитализме достигает, причем в постоянно растущем масштабе, столь большой интенсивности и систематики, которые были совершенно немыслимы для более ранних обществ. Знания о природе развиваются в непрерывном взаимодействии с этим процессом: они возникают на почве данного общественного бытия; они суть продукт указанного взаимодействия, одно из самых действенных средств ускорения этого процесса. Поскольку я мало могу рассчитывать на понимание диалектической связи товарищами Рудашем и Дебориным, я подчеркну еще раз: оттого, что современные естественные науки суть продукт капиталистического развития, они еще не становятся чем-то "субъективным". Ибо, во-первых, капиталистическое общество само есть нечто "объективное". Во-вторых, оно делает возможным (в доселе небывалых масштабах) адекватное, объективное, систематическое знание о природе. Более того, такое максимально адекватное, объективное и систематическое знание природы является для капитализма в гораздо большей мере, на гораздо большем поле и т.д. жизненным условием, чем для предыдущих общественных форм. Капитализм, стало быть, не просто делает это знание возможным, но он делает его возможным потому, что оно необходимо для него. Тот факт, что современное естествознание есть продукт капиталистического общества, ничуть не умаляет объективности естественнонаучного знания. Более того, подробный и конкретный анализ отношений этого знания к материальному базису, к обмену веществ капиталистического общества с природой мог бы впервые показать, почему должны быть устранены проникнутые мифологическими представлениями способы познания, относящиеся к докапиталистическим обществам. Этот анализ показал бы также, почему только на почве капитализма могло возникнуть естествознание, которое по своей объективности качественно отлично от естественнонаучных знаний предшествующих эпох.

Однако здесь сразу же возникают два вопроса, которые тесно связаны между собой, а также с указанной контроверзой. Первый вопрос: состоит ли эта определенность современного естествознания общественным бытием капитализма только в том, что естествознание производится капитализмом, тогда как в остальном (по своей структуре, категориям, методу и т.д.) оно совершенно от него не зависит? И второй вопрос: означает ли объективность знания при всех обстоятельствах то, что данное знание должно быть также диалектическим? На первый вопрос мы уже выше ответили. Утвердительный ответ на него был бы равнозначен - вопреки Марксу - предположению о существовании социально-непосредственного отношения к природе. Другими словами, предположению о том, что естествоиспытатель, коль скоро он занимается чистым естествознанием, находится вне общества; что категории общественного развития (формы наличного бытия, определения существования) не оказывают никакого влияния на происходящий в его голове познавательный процесс. Но тем самым мы впали бы в примитивный и механистически каузальный, недиалектический способ рассмотрения, каким буржуазная наука обычно

критикует исторический материализм. При этом она необоснованно приписывает ему тезис об "экономике" как особой "сфере", которая якобы с непосредственной каузальностью определяет другие "сферы" (право, искусство и т.д.). И вот эту - вымышленную - связь буржуазная наука и отвергает потом с возмущением. Но если вместе с Марксом усматривать в экономике "анатомию буржуазного общества", тогда следует заявлять следующее: нет ни одного жизненного проявления внутри буржуазного общества, которое могло бы существовать безотносительно к этой анатомии и, стало быть, познаваться независимо от нее. И нет такого жизненного проявления, которое невозможно или ненужно было бы объяснять посредством этой анатомии, причем как со стороны субъекта (категории как формы бытия субъекта во *всех* жизненных проявлениях), так и со стороны объекта (общественная обусловленность обмена веществ общества с природой).

Здесь, однако, на пути конкретизации проблемы возникает одно существенное историческое препятствие, которое, правда, позволяет подробнее осветить методическую сторону дела. Мы уже указали выше на Марксово высказывание, согласно которому историческое познание зависит от самокритики общества, от его понимания материальных основ своего существования и вырастающих на их почве знаний. В этом отношении переход от докапиталистических общественных формаций к капитализму сильно отличается от перехода капитализма в социализм. Там этот переход был сразу же по преимуществу и очевидным образом переворотом именно в обмене веществ общества с природой, так что часто переход этот быстрее сознавался в форме переворота в сфере естественнонаучных знаний, чем в виде переворота в самом обществе. (Эта борьба вокруг коперниканской астрономии является, без сомнения, одновременно идеологической формой классовой борьбы). Напротив, при переходе от капитализма к социализму кажется, что обмен веществ общества с природой поначалу остается неизменным. Более того, создается впечатление, будто прежняя линия капиталистического развития вначале даже испытывает усиление. Только вторая стадия коммунизма (революционизирование капиталистического разделения труда, упразднение различия между духовным и физическим трудом, изменение отношения между городом и деревней) открывает перспективу преобразования и в этой сфере. Разумеется, этот переход, как и везде, является текучим, и речь здесь может идти только о преобладании одного из моментов, а не об исключении им другого момента. Вполне может быть, что современный кризис естествознания уже является признаком начинающегося переворота в этом материальном базисе общества, а не просто отражением общего идеологического кризиса разлагающегося капитализма.

Но пока мы не способны историко-генетическим образом показать возникновение наших знаний из материального базиса общества, - причем показать конкретно, т.е. не только факт наличия этих знаний [ihr Das], но также их качество и свойства [ihr Was, ihr Wie] (как это сделал Маркс в отношении нашего

общественно-исторического познания), - до тех пор нашему способу рассмотрения не достает истории как важного, *объективного* момента диалектики. Мне ни в коем случае не приходит в голову отрицать, что естественные науки содержат в себе элементы исторического рассмотрения, что в них присутствуют начатки провозглашенной Марксом "единой исторической науки" (Кант - Лаплас, Дарвин и т.д.). И домарксистское обществоведение содержит исторические элементы (Стюарт,[174] Гегель, французские историки и т.д.). Но все же настоящее, историко-диалектическое познание впервые возникло только у Маркса, причем лишь посредством диалектического познания современности как момента общего исторического процесса. Пожалуй, никто не стал бы утверждать, что эти исторические элементы стоят в центре проблематики современного естествознания, или что именно наиболее развитые и методологически образцовые науки сознательно стремятся к обсуждению подобных вопросов. Ибо для такой постановки вопроса, во-первых, нужно было бы ясно понимать те эпохи и периоды, к которым относятся определенные знания, поскольку последние схватывают в мыслях специфические, исторические, объективно-реальные отношения этих эпох. Во-вторых, нужно диалектически понять необходимое возникновение знаний из самого объективного реального процесса истории. (Для экономических знаний это требование ясно выражено в письме Энгельса к Ф.А. Ланге[175]). Мы не будем здесь задаваться вопросом о том, в какой мере все знания о природе могут когда-либо превращаться в исторические знания, т.е. вопросом о том, нет ли в природе таких материальных фактов,

которые по своей структуре вообще не изменяются, или изменяются только в таких отрезках времени, которые не могут быть учтены человеческим познанием. Мы не ставим этот вопрос уже потому, что даже там, где нам кажется данным историческое развитие, - именно там еще в очень малой степени можно постичь его исторический характер. Значит, мы уже готовы понять, что истории человечества должно предшествовать еще бесконечно долго продолжающееся *объективное* историческое развитие, однако реальные опосредствующие звенья между этим развитием и нашей историей известны нам очень мало или вообще не известны. Причем неизвестны не только из-за недостаточного еще материала, которым мы сегодня располагаем, и не только из-за временной недоразвитости наших исследовательских методов (многие естественные науки по своей точности стоят на голову выше исторических наук). Еще одна причина состоит в том, что прошлое объективно-историческое развитие еще не произвело способности выявлять материальные основы самого познания, а также диалектически выводить это познание из его материальных основ. Большие ученые относятся к природе столь же догматически непредвзято, как, например, Рикардо относился к капиталистическому обществу. (Мелкие же ученые изъедены

[174] Стюарт [Steuart] Джемс (1712 - 1780) - британский (шотландский) экономист, один из крупнейших представителей позднего меркантилизма. См. ссылки на него в "Капитале" К. Маркса.

[175] Ф. Энгельс - Фридриху Ланге, 29 марта 1865 г. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 31. С. 393.

скепсисом и рассматриваются здесь только как симптомы кризиса). Это нисколько не мешает крупным ученым (и пример Рикардо как раз доказывает это) достигать объективно верных знаний, что удалось сделать и Рикардо в некоторых областях. Однако указанное отношение к природе делает невозможным объяснение выступающих в материале противоречий как именно диалектических противоречий. Даже крупные ученые не способны теоретически и одновременно исторически включать в общую связь отдельные моменты, понятые (как ранее было показано) в качестве моментов единого исторического процесса. Такая историзация [Historischwerden] естественных наук, растущее осознание ими собственного происхождения (к примеру, познание их геоцентрического характера), столь же мало сделало бы эти науки "релятивистскими", как мало "релятивистской" стала общественная наука вследствие марксистского открытия реального генезиса ее собственного познания. Как раз наоборот.

4. *"Для нас" и для "для себя"*

Тем самым мы подошли к решающему пункту моих возражений против отдельных высказываний Фридриха Энгельса. (Мне опять-таки даже в голову не приходит подробно останавливаться на лживой демагогии Деборина и Рудаша, которые приписывают мне желание *в принципе* противопоставить Маркса Энгельсу. Я имею в виду только то, что я сказал, и говорю это столь определенно, что никто не может упрекнуть меня здесь в "дипломатии"). Речь идет об известном месте из "Людвига Фейербаха …", где упоминается "вещь в себе".[176] Товарищ Рудаш упрекает меня в "филологическом, учительском педантизме",[177] поскольку на противопоставление "в себе" [An sich] и "для нас" [Für uns] у Энгельса я отвечаю утверждением о том, что оба этих понятия суть не противоположности, а корреляты, и что диалектической противоположностью "в себе" является "для себя" [Für sich].[178] Правда, Рудаш тотчас же поправляется: в образовании указанной противоположности проявляется якобы не просто мой педантизм, а мое ортодоксальное гегельянство. Бедный Гегель! Он должен расплачиваться за все, что не удосужился понять товарищ Рудаш со своим извращенным "марксизмом" и "вытесненным" неокантианством. В одном случае Рудаш учиняет дуализм природы и общества, в другом - он желает, чтобы ализарин достиг состояния "в себе" и познал себя в качестве предмета. К несчастью для товарища Рудаша, - если перефразировать слова Маркса о Дицгене (который в целом выше этого сопоставления с Рудашем) - "он как раз Гегеля не изучал".[179] Но ни у Гегеля, ни у "ортодоксальных гегельянцев" нет речи о том, что ализарин познает себя как предмет, что он достигает состояния "для себя".

[176] Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 21. С. 281.

[177] Л. Рудаш. Там же, с. 58.

[178] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 311-313.

[179] См.: К. Маркс - Ф. Энгельсу, 7 ноября1868 г. // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 32. С. 158.

Скорее, именно различие между познанием природы и познанием истории (а именно это различие особенно подчеркивает Деборин) покоится на том, что предмет, сама материя толкает здесь к для-себя-бытию (а потому делает возможным познание в форме "для себя"). А вот познание природы развертывается в форме "для нас" [für uns] как коррелята "в себе". Границы гегелевской философии, вопреки ее местами великолепному реализму, толкали мысль к мифологизирующему идеализму. Эти границы состояли как раз в том, что "для себя", этот познающий себя предмет, Гегель не мог показать в его материальной конкретности, в его историческом становлении и в его исторически ставшем виде. Он не мог этого сделать потому, что "для себя" в его время еще не существовало реально, потому что именно общественное бытие людей определяет их сознание. Мы не можем здесь подробнее остановиться на проблеме построения философской системы у Гегеля. Мы должны были только, с одной стороны, перевести на счет самого Рудаша ту фантастическую бессмыслицу, которую он приписывает Гегелю, а с другой стороны, указать на то, что переход от "в себе - для нас" к "для себя" обнаруживает как реальные, так и мысленные опосредствования, и что "для нас" означает нечто другое, чем в [системе], где эти опосредствования отсутствуют. Я отсылаю в этой связи к сказанному ранее об отношении низших и высших категорий и возвращаюсь к процитированному выше месту из "Людвига Фейербаха …" Ф. Энгельса.

Энгельс пишет: "Самое решительное опровержение этих, как и всех прочих, философских вывертов, заключается в практике, именно в эксперименте и в промышленности".[180] Посредством эксперимента и индустрии из "вещи в себе" делается "вещь для нас". Это последнее утверждение является безусловно верным и никогда не ставилось мною под сомнение. Я лишь сомневаюсь в том, что философские выверты тем самым действительно опровергаются. Не вдаваясь в подробности относительно того, в какой мере Энгельс не понимает здесь Канта, я все же должен вначале предпослать этому ряд замечаний. Мало сказать, что кантовская философия вообще есть агностицизм, но нужно, во-первых, спросить, в каких именно местах и в какой мере она является агностицистской. Во-вторых (и как раз этот момент тесно связан с нашим вопросом), в какой мере кантовский агностицизм опровергается при помощи аргументов Энгельса. Если бы у Канта речь шла просто о непознаваемости внешнего мира или о субъективно-ложном характере познания (как в случае древнегреческих софистов вроде Горгия или таких субъективных идеалистов, как Беркли), тогда это опровержение было бы действительно убедительным. Однако уже Франц Меринг признал, что этого как раз у Канта и нет. Именно в связи с этим местом у Энгельса Меринг замечает: "Все же мы должны уже потому упомянуть здесь Канта, что Энгельс и в самом деле поступил с ним несправедливо, стремясь разделаться с кантовской теорией познания как с "философским вывертом".

[180] Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 21. С. 281.

Кант говорит, правда, что мы видим вещи не так, как они суть, но как они являются нашему чувству, однако именно поэтому Кант усматривал в мире явлений не одну только видимость, а мир практического опыта. Поэтому Кант и сам подписался бы под тезисом, посредством которого Энгельс стремится его опровергнуть, а именно, что пудинг испытывается в процессе еды".[181] Товарищ Рудаш тоже чувствует слабость своей позиции, соглашаясь с тем, что "Кант утверждал полнейшую познаваемость мира явлений. Но именно поэтому-то Кант и был *полу*материалистом".[182] К этому заявлению надо сделать пару замечаний. Во-первых, для Канта "явление" означает нечто объективное, а не видимость.[183] Кант является как раз в этом отношении предшественником Гегеля, хотя и предшественником несовершенным, поскольку Кант не в состоянии диалектически схватить противоречие, лежащее в объективности "явления". Впервые такое понимание выработал лишь Гегель в своей "Науке логики". Во-вторых, этот полуматериализм Канта, ограничение человеческого познания "явлениями", непознаваемость вещи в себе разделяли и материалисты XVIII века. Я сошлюсь здесь на свидетеля, которого трудно заподозрить в идеализме - на Плеханова. Он цитирует Гольбаха: "Человеку не дано знать всего: ему не дано познать своего происхождения, ему не дано проникнуть в сущность вещей и добраться до первых принципов".[184] И в одном полемическом пассаже против Ланге, который усматривал в Робине предшественника Канта (поскольку Робине тоже утверждал непознаваемость вещи в себе), Плеханов пишет: "Ведь Робине говорит о вещи в себе только то, что говорят Гольбах и Гельвеций"[185] и т.д. Разумеется, во всех этих высказываниях содержится противоречие. Конечно, все эти мыслители, коль скоро они желают выйти за эту границу, должны покидать материалистическую или полуматериалистическую позицию их философии, впадая в идеализм или агностицизм (или в то и другое сразу, как Кант).

Решающим является, таким образом, вопрос о том, насколько объективен и насколько чисто субъективен мир "явлений", а также вопрос о том, *что* значит непознаваемость вещи в себе для объективности познания. Мы уже указали на то, что Кант отвергает последовательный субъективизм Беркли, даже называет его "скандалом разума". Но одновременно мы также отметили, что Кант оказывается тем самым в противоречивой философской ситуации. Ибо, с одной стороны, он должен понимать формы "мира явлений" как субъективные, как произведенные субъектом познания, который, правда, понимается Кантом не как индивидуально познающий субъект. Но с другой стороны, содержание, материя этого познания, то, что Кант называет чувственностью [Sinnlichkeit], есть

[181] F. Mehring. Neue Zeit. Jg. XXVIII., Bd. I. S. 176. Схожие мысли см. в некоторых местах моей книги, к примеру: G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 388.

[182] Рудаш. Там же, С. 59.

[183] См. об этом, к примеру: Kant. Prolegomena, I. Teil, Anm. III. (Полемика против Беркли). См. также: И. Кант. Критика чистого разума. М., 1994. С. 67.

[184] Г.В. Плеханов. Очерки по истории материализма // Г.В. Плеханов. Избранные философские произведения. В 5-ти тт. Т. 2. М.: Госуд. изд-во полит. лит-ры, 1956. С. 44.

[185] Там же, С. 85.

нечто совершенно независимое от субъекта. Она причиняется "воздействием" [Affektion] вещи в себе на субъекта. Познание стало быть, возможно лишь как следствие этого воздействия посредством вещи в себе (Кант, как известно, оспаривает возможность познания, материя которого не была бы чувственностью). Однако вещь в себе остается совершенно недостижимой, трансцендентной для человеческого познания. (На это противоречие указал уже Плеханов[186]). Данное противоречие снимается посредством конкретного расширения нашего конкретного познания, однако снимается не сразу, не непосредственно. Мы ведь уже видели, что Кант тоже работает с коррелятом "в себе" и "для нас", хотя коррелят этот у него еще недиалектически статичен, а участие "в себе" в происхождении и объективности "для нас" впадает в противоречивую мифологию. Но, без сомнения, Кант не увидел бы в энгельсовском ализарине ничего принципиально нового по сравнению с ньютоновской астрономией или со своими собственными астрономическими теориями. Ибо с кантовской точки зрения получается, что все бесконечно расширяемое поле конкретных знаний является миром объективности. Этот мир остается обремененным пороком субъективности только в отношении к вещи в себе, лежащей в основе познания, т.е. стоит *вне* познания, не учитывает конкретное познание и его конкретное расширение. Последователи Канта, желающие сделать из "вещи в себе" простое пограничное понятие теории познания, стало быть, поступают совершенно последовательно в отношении анализа конкретного познания. Однако они в той мере фальсифицируют Канта, в какой они просто исключают *его проблему*, вообще не ставя вопрос об объективной, *независимо от нас* существующей действительности. По этой причине современные последователи Канта становятся догматическими агностиками. Однако вполне можно быть в философском смысле агностиком в отношении к действительности, но при этом вообще не реализовывать этот агностицизм на практике, в частных научных исследованиях и мнениях. Энгельс тоже ясно понимал эту разницу. "Но наш агностик, - пишет он, - сделав свои формальные оговорки, говорит и действует уже как закоренелый материалист, каким он в сущности и является".[187]

Здесь Энгельс, как представляется, и сам признает, что агностик может радостно производить ализарин и при этом - теоретически, философски - все же оставаться агностиком. Его агностицизм, стало быть, должен быть опровергнут *философски*. Энгельс указывает на философское опровержение кантовских противоречий у Гегеля: "Если вы знаете все свойства вещи, то вы знаете и самую вещь; тогда остается только голый факт, что названная вещь существует вне нас <…>".[188] Это философское опровержение является у Гегеля частью его диа-

[186] Г.В. Плеханов. К. Шмидт против К. Маркса и Ф. Энгельса // Г.В. Плеханов. Избранные …, Т. 2. С. 405 и далее.

[187] Ф. Энгельс. Введение к английскому изданию "Развития социализма от утопии к науке" // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 22. С. 305.

[188] Там же, С. 304.

лектики сущности, великолепного изображения объективности явления.[189] Мы, разумеется, не можем здесь даже в сокращенном виде повторить все гегелевское изложение. Поэтому мы ограничимся лишь одним существенным моментом. Предпосылкой этого философского опровержения и разрешения антиномий вещи в себе является то, что субъектно-объектное отношение понимается не метафизически неподвижно (как у Канта), а в его диалектических взаимодействиях. Диалектическая релятивизация бытия и становления, к которой сводится гегелевская аргументация, методологически предполагает диалектическую релятивизацию субъекта и субстанции ("Феноменология духа"). *На этом* основывается ядро гегелевской критики вещи в себе. Гегель прежде всего отвергает представление о том, будто свойства вещи в себе суть нечто субъективное. "Вещь обладает *свойствами*; они, *во-первых*, ее определенные соотношения с *иным*; свойство имеется лишь как способ взаимного отношения; оно поэтому внешняя рефлексия и сторона положенности вещи. Но *во-вторых*, вещь в этой положенности есть *в себе*; она сохраняет себя в соотношении с иным; следовательно, если существование предается становлению бытия и изменению, то это касается лишь поверхности; свойство не теряется в этом изменении. Вещь обладает свойством вызывать то или другое в ином и лишь ей присущим образом проявляться в соотношении [с другими вещами]. Она обнаруживает это свойство лишь при наличии соответствующего характера другой вещи, но в то же время оно ей *присуще* и есть ее тождественная с собой основа; это рефлектированное качество называется поэтому *свойством*".[190] Таким образом, кантовская проблема полностью переворачивается, и как раз вещь в себе (в кантовском ее понимании) оказывается субъективным моментом, продуктом абстрактной рефлексии; вещь в себе, "как таковая, - это не что иное, как пустая абстракция от всякой определенности; об этой вещи в себе, разумеется, *ничего* нельзя *знать* именно потому, что она абстракция от всякого определения".[191] Это диалектическое взаимодействие есть момент становления. Только если становление понимается как всеобъемлюще-конкретный момент, тогда может быть диалектически устранена и неподвижность в противопоставлении субъекта и объекта. Поэтому Гегель указывает в приведенной выше цитате на то, что здесь "существование предается становлению бытия и изменению". Ни Кант, ни его современники не могли это понять. Плеханов справедливо указывает на то, что "существование" есть пункт, где материалисты XVIII века остановились перед неразрешимой для них проблемой вещи в себе. Это можно легко увидеть уже из приведенной выше цитаты. Но и Плеханов совершенно ясно показывает, каким образом эта ограниченность *теории познания* материализма тесно связана с ее ограниченным *пониманием истории* (теория катастроф у

[189] См. об отношении вещи в себе и сущности: Hegel. Werke, II. Aufl., Bd. IV. S. 121. См.: Г.В.Ф. Гегель. Наука логики. Т. 2. М., 1971. С. 117-118.

[190] Там же. С. 121.

[191] Там же. С. 122.

Гольбаха[192]) и с ограниченностью ее *понимания общества* (дилемма причинения между "общественным мнением", т.е. субъективным фактором, и социальной средой, т.е. объективным фактором[193]). Гегель опровергает Канта тем, что он не просто вскрывает противоречивость его позиции, но генетически представляет эту позицию как структуру познания, с необходимостью возникающую на определенной ступени человеческого познания мира. Только посредством такого доказательства диалектики вещи в себе, диалектики, оставшейся у Канта неизвестной и неосознанной, были разрешены противоречия, которые должны были казаться Канту принципиально неразрешимыми антиномиями. Однако это генетическо-диалектическое опровержение Канта остается у самого Гегеля все еще чисто логическим. Это значит, Гегель показывает, что кантовское понимание действительности есть одна из типичных, возможных и необходимых позиций по отношению к действительности. Но у Гегеля нет - несмотря на многие верные указания - *конкретного* генезиса этой философии, нет *исторического* генезиса. К этому способна только поставленная на ноги диалектика, исторический материализм. Только он может исторически конкретизировать все правильное в гегелевских объяснениях, а также представить кантовское понимание действительности не только как возможную и типичную позицию по отношению к объективности, но и как конкретное следствие конкретного классового положения.

Агностики, таким образом, опровергаются не посредством эксперимента и индустрии, а через уяснение диалектики, заключенной в "явлении". И само это уяснение есть продукт переворота в общественном бытии, переворота, которому обязаны своим существованием как эксперимент, так и индустрия. В классовом сознании пролетариата, выступающем также продуктом этого развития, данный переворот осознается в форме "для себя". Таким образом, дело не в ализарине, который якобы должен быть приведен к осознанию самого себя (как это представляется товарищу Рудашу), а в отношении "в себе - для себя". Это отношение, коль скоро пролетариат достигает самосознания, опосредствовано категориями, которые расширяют пролетарское сознание до всеобъемлющего диалектического осознания тотальности общества в отношении к его естественному базису. Таким образом, указанное отношение обретает свое истинное положение, теряя тот агностицистский характер, который оно имело как у Канта, так и у всех старых материалистов.

Эксперимент и индустрия должны, таким образом, посредством превращения "в себе" в "для себя" опровергнуть философские выверты агностицизма. Допустим, они это делают, но для кого? Следовало бы по логике вещей ответить: вначале для самого экспериментатора (чтобы пока вообще ничего не говорить об индустрии), который производит этот ализарин и который должен быть неуязвим для всех философских вывертов агностицизма. Но, как известно, в

[192] Г.В. Плеханов. Очерки по истории материализма // Г.В. Плеханов. Избранные …, Т. 2. С. 71.
[193] Там же, С. 73 и далее.

действительности это не так. Поскольку для Фридриха Энгельса проблема вещи в себе была окончательно решена посредством исторического материализма, постольку *для него* эксперимент мог быть *также* примером диалектического понимания действительности, но для экспериментатора (если тот случайно не является приверженцем исторического материализма) это отнюдь не сразу так. Ибо эксперимент, в котором вещь в себе становится вещью для нас, диалектичен только в себе, и чтобы *для нас* раскрылся его *диалектический* характер, сюда должно присоединиться нечто другое, новое, а именно, исторический материализм. Естествоиспытатель может делать много всяких экспериментов и притом сколь угодно блестящих экспериментов, но, тем не менее, упорно держаться за непознаваемость вещи в себе, или быть махистом, или даже последователем Шопенгауэра. Ленин совершенно четко понимал эту связь: "*Ни единому* из этих профессоров, способных давать самые ценные работы в специальных областях химии, истории, физики, *нельзя верить ни в едином слове*, раз речь заходит о философии".[194] А почему нельзя верить? - Потому что экспериментатор, хотя он и способен объективно правильно познать отдельную связь действительности, но будучи лишь чистым экспериментатором, еще далеко не в состоянии что-то по-настоящему, диалектически высказать о действительности того "мира явлений", отдельные части которого он правильно исследует. При характеристике этой ограниченности, заключенной в сущности чистого эксперимента, я дошел до тезиса, что "в диалектико-философском смысле" эксперимент является не практикой, а скорее созерцательным поведением и тем самым, *пока он остается чисто созерцательным*, не может выйти за указанные границы.

Эта заключенность в границы существовавшей доселе непосредственности, а также ее мыслительных форм, повышается в том случае, если эксперимент применяется в качестве категории познания общества и истории. Это понятно, ведь, с одной стороны, при этом теряется методологическая острота, какой обладал эксперимент в естественных науках (строгое выделение предметов исследования, исключение помех, повторяемость при "одинаковых" условиях и т.д.). А с другой стороны, здесь гораздо яснее проявляется чисто созерцательный характер эксперимента, вместе с оставшейся бессознательной социальной установкой экспериментатора. Известно, что в терминологии тред-юнионистской бюрократии русская революция очень часто фигурирует как "эксперимент". С учетом пристрастия Деборина к "точной" терминологии, понятно теперь, почему он тоже ее перенимает и применяет, и почему как раз в отсутствии методологических предпосылок эксперимента он усматривает основание для ее применения. Он утверждает: "Общество может при известных условиях стать предметом эксперимента. Природа противостоит нам, как нечто чуждое. Эксперименты там возможны лишь в ограниченных пределах. В общественной жизни дело обстоит иначе. Здесь мы, люди, прежде всего сами яв-

[194] В.И. Ленин. Материализм и эмпириокритицизм. // В.И. Ленин. Полное собр. соч., Т. 18. С. 363.

ляемся активными деятелями и творцами. Ведь история делается людьми, между тем как природа людьми не делается. Ленин - великий социальный экспериментатор. Он каждое теоретическое положение подвергал практическому испытанию".[195] Здесь, под маской восхищения Лениным, в нашу литературу входит идеология закостенелых тред-юнионистских бюрократов, осмеливающихся неявно отвергать русскую революцию. Ибо эти бюрократы (со своей точки зрения последовательно) всегда понимали русскую революцию как "эксперимент". Само собой разумеется. Ведь это освобождает их от любого действия. Нужно только "подождать", окажется ли эксперимент удачным. А если окажется "неудачным", тогда восстанавливается прежнее состояние: если один кролик, несмотря на прививку антитоксином, околеет, тогда нужно найти еще одного кролика, чтобы получить возможность "наблюдать" (но именно только наблюдать!) на нем действие социального антитоксина. Границы созерцательного поведения в современном естествознании суть (если не предполагать гениальной […][196] метода, добываемого Дебориным из буржуазной социологии) то что Маркс особенно настойчиво подчеркивает в своей критике Фейербаха в отношении его созерцательного материализма. Я не могу здесь детально остановиться на всех моментах этой критики. Я приведу лишь восьмой тезис Маркса: "Общественная жизнь является по существу *практической*. Все мистерии, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики".[197] С обычной для него всеобъемлющей ясностью Маркс подчеркивает здесь, что понимание этой практики является также предпосылкой разрешения тех мистерий, которые для созерцательного мышления присутствуют повсюду. Это место превосходно объясняется у Маркса его критикой фейербаховского понятия "рода" как "внутренней, *немой* всеобщности, связующей множество индивидов только *природными* узами",[198] а также в 10-ом и 11-ом тезисах о Фейербахе.

Из этого положения дел, однако, не следует, что "наши познания расширяются не экспериментом, а *идеями*, которые <…> впервые делают возможным эксперимент".[199] Отсюда не следует ни это приписываемое мне Рудашем положение, ни положение о том, что, например, вследствие этого выхода за пределы чистого экспериментатора я стал бы требовать "пролетарскую" физику, химию и т.д. Именно Ленин превосходно указывает в приведенном выше месте на отличие специальной науки от философии. А здесь речь идет *только* о *философском* вопросе, ведь Энгельс желает опровергнуть посредством эксперимента именно *философские* выверты, и сомнения мои вызывает как раз правильность этого его философского опровержения. Ибо

[195] А.М. Деборин. Ленин - воинствующий материалист // Н. Ленин. Материализм и эмпириокритицизм. (2-е изд-е). Ленинград: Государственное издательство, 1923. С. VI - VII.

[196] Пропуск в рукописи. – *Прим. пер*.

[197] К. Маркс. Тезисы о Фейербахе // К. Маркс? Ф. Энгельс, Соч., Т. 42. С. 266.

[198] Там же. Курсив мой - *Д. Л.*

[199] Рудаш. Там же, С. 61.

ясно (и Рудаш признает это[200]), что Кант не оспаривал конкретного расширения наших знаний. И невозможно понять, почему Кант, будучи приверженцем Ньютона, мог бы ставить под сомнение как раз их расширение посредством эксперимента. (Можно также вспомнить о Гельмгольце, придерживавшемся, в целом, кантианских воззрений). Стало быть, если Кант *несмотря на это* отрицает познаваемость вещи в себе, тогда опровергнуть это можно *только философски*, а не через один только эксперимент. Опровержение Канта начинается, как было показано, с Гегеля, а завершается Марксом и Энгельсом, которые *философски* объяснили, что *конкретно, реально, исторически* должны означать явление, "в себе", "для нас" и т.д. (Насколько это опровержение упраздняет саму философию - этот вопрос к нашей теме не относится).

Философское опровержение всех философских вывертов происходит, как показывает Маркс в своей критике Фейербаха, посредством революционной практики. Спрашивается, таким образом: означает ли практика эксперимента (и индустрии) практику в *этом* смысле, или - как я выразился - диалектическо-философском смысле? Товарищ Рудаш думает, что может опровергнуть меня вопросом: "Но где же та практика, при которой не производились бы наблюдения?"[201] Правильно. Однако при помощи этого вопроса Рудаш опять доказывает, что он ничего не смыслит в диалектике, и как верный кантианец противопоставляет созерцательное поведение практическому по схеме дуализма чистого и практического разума. Но согласно такому воззрению, *всё* тогда оказывается революционной практикой, даже охота на кенгуру у австралийских негров, ибо в ночи мышления Рудаша все кошки кажутся серыми. Но тогда совершенно непонятно, почему Маркс такую "революционную практику", которая существовала всегда, отмечает как нечто новое, как *противоположное* по отношению к способу рассмотрения самого развитого до сих пор общества, а именно, буржуазного общества.[202] Фейербах действительно стоит на почве последовательного материализма в своей философии природы, отчего Маркс критически замечает потом *в противоположность* Фейербаху, что тот апеллирует к чувственному созерцанию, "но он не рассматривает чувственность как критическую, человечески-чувственную деятельность".[203] Вопрос, таким образом, состоит в том, присутствует ли *эта* практика, которую согласно ясным высказываниям Маркса, *не знает* ни Фейербах, ни весь созерцательный материализм, в эксперименте (и индустрии)? И занимает ли в *этом* смысле, в смысле Марксовых тезисов о Фейербахе, практическую позицию тот "последний чернорабочий", который "наблюдает результаты своей работы"[204] и которого Рудаш противопоставляет мне с привычным уже, благородным возмущени-

[200] Там же, С. 59.
[201] Там же. С. 61.
[202] См. 9-ый и 10-ый тезисы К. Маркса о Фейербахе: К. Маркс. Тезисы о Фейербахе // К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., Т. 42. С. 266.
[203] К. Маркс. Тезисы о Фейербахе // К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., Т. 42. С. 265.
[204] Л. Рудаш. Там же, С. 61.

ем? Товарищ Рудаш явно придерживается мнения, что если уж деятельность чернорабочего является "практической", то тем более практической является деятельность квалифицированного рабочего и экспериментатора. Мне, однако, кажется, что Маркс вряд ли бы истолковал "наблюдающую" деятельность чернорабочего как революционную практику, как практически-критическую деятельность. Ибо когда в приведенном выше месте он говорит о практике, он подчеркивает, что рациональное разрешение мистерий совершается в "человеческой практике и в *понимании* этой практики"[205]. И мне трудно поверить, что созерцательную деятельность чернорабочего, к примеру, во время дробления камня, Маркс истолковал бы как понимание его практики. Скорее, он усматривал такое понимание лишь в познании общественно-исторического процесса в целом, в историческом материализме. Так, Маркс рисует вначале,[206] каким образом капиталистическое разделение труда автоматизирует трудовой процесс, низводит деятельность рабочего до наблюдения за машиной, а потом замечает в отношении д-ра Юра, Пиндара автоматической фабрики, что при капиталистическом применении машины и, следовательно, в современной фабричной системе, "сам автомат является субъектом, а рабочие присоединены как сознательные органы к его лишенным сознания органам и вместе с последними подчинены центральной двигательной силе".[207] Просто смешно полагать, что Маркс представлял себе такого рода деятельность (без понимания этой практики) как революционную практику, как преодоление Фейербаха.

Правда, революционная практика вырастает на почве общественного бытия, которое производит указанную деятельность. Но производит не стихийно, не спонтанно, а как раз благодаря тому, что рабочие *осознают* общественно-исторические предпосылки своей деятельности и те объективные тенденции экономического развития, которые эту деятельность породили. Эти тенденции ведут за пределы данных форм общественного бытия и *возвышают* сознание рабочих (их понимание практики, т.е. классовое сознание) до революционной практики. Экспериментатору не достает этого осознания основ своей деятельности; это значит, что он имеет его, если только "случайно" (случайно, потому что его классовое положение не содержит для этого никакого объективного принуждения) оказывается марксистом. Он наблюдает частичную связь объективной действительности, и в какой мере он наблюдает ее правильно, он достигает правильных научных результатов, - подобно тому, как рабочий, когда он правильно обслуживает автомат, частицей которого является, помогает правильно исполнить предписанное разделение труда. Материальный субстрат обоих процессов диалектичен: он есть момент объективного диалектического процесса. Диалектика капиталистического процесса труда, капиталистической техники и т.д. стала даже - в историческом материализме - диалектическим познанием. Однако оба эти процесса диалектичны только в себе. И это в-себе-

[205] К. Маркс. Тезисы о Фейербахе // К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., Т. 42. С. 266. Курсив мой. - *Д. Л.*

[206] К. Маркс. Капитал. Т.1 // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 23. С. 373. 385.

[207] К. Маркс. Там же, С. 430.

бытие ни в коей мере не снимается оттого, что оно получает непосредственно-сознательную форму. Экспериментатор превращает в своей частичной связи "в себе" в "для нас", диалектически не осознавая диалектический характер той общей связи, которой принадлежит объект деятельности экспериментатора, сама его деятельность, а также категории, в которых он себя осознает. Даже там, где общая связь наличествует, непосредственная форма осознания деятельности не должна совпадать с ее реальной внутренней структурой. Маркс, например, в письме к Лассалю говорит о системе, которую Эпикур и Гераклит имели только "в себе", а также о философах вроде Спинозы, мышление которых имеет систематическую форму. В отношении последнего он отмечает, что "действительное внутреннее строение его системы совершенно отлично ведь от формы, в которой он сознательно ее представил".[208] Диалектическое превращение "в себе" в "для нас" всегда требует именно чего-то большего, чем только непосредственное перемещение в формы сознания.

Чистому естествоиспытателю не хватает осознания материальных основ своей деятельности. Но одна только его деятельность не может дать ему это осознание, причем еще меньше, чем сам процесс труда и стихийная борьба против предпринимателя могут дать рабочему классовое сознание. Хотя оба (и естествоиспытатель, и рабочий) объективно суть моменты диалектического процесса, продуктом которого является классовое сознание. И конечно, еще меньше может дать указанное осознание какая-нибудь философия или теория познания, которая весьма часто уже склоняла исследователей, добившихся очень многого в своей специальной области, к самым авантюристическим и абсурдным философским выводам. Это осознание *может* дать *только* исторический материализм. Ибо естествоиспытатель есть такой же продукт общественного бытия, что и любой простой смертный. Я вовсе не хочу говорить о личных, классовых предрассудках ученого, которые влияют на его мышление, в особенности, когда он покидает свою специальную сферу и начинает философствовать. Ведь весьма часто это не мешает естествоиспытателю добыть *объективно верные* знания в этой специальной области, превратить "в себе" в "для нас". Скорее, я имею в виду, что и сознание ученого определяется его общественным бытием. Полагая, что он относится к объективной действительности, к природе непредвзято, беспредпосылочно, естествоиспытатель на самом деле в самой значительной мере остается в плену непосредственно данных форм его общественного бытия. Эти формы остаются столь же непрозрачными для него, как и (в свое время) для выдающихся представителей классической английской политэкономии. *Специальное исследование*, обнаруживающее непредвзятые, а потому объективные и правильные результаты, все еще возможно в естествознании. Этот факт имеет свое основание в упомянутом мною ранее отношении, в котором стоит обмен веществ общества с природой к процессу

[208] К. Маркс - Фердинанду Лассалю, 31 мая 1858 // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 29. С. 457.

революционного преобразования общества в наш переходный период. Только исторический материализм, в котором общественное познание пролетариата выражается как познание "для себя", может прояснить здесь дело. Только исторический материализм может вскрыть реальное происхождение, а потому существо категорий нашего бытия и нашего сознания. И только исторический материализм способен увидеть в мыслительных формах, принимаемых в качестве вечных и естественных в своей непосредственности, продукты общественно-исторического процесса развития. Предметом специального исследования является вопрос о том, насколько глубоко исторически меняющийся, т.е. исторически преходящий процесс *капиталистического* обмена веществ с природой определяет наше нынешнее познание природы, а также где начинаются те категории, которые определяют обмен веществ *любого общества* с природой. Вероятно, это исследование раскроет некоторые категории как те исторические, определенные специфическим обменом веществ с природой категории, которые кажутся сегодня "вечными", полученными непосредственно из природы, как например, "работа" в физике. Маркс усматривал в декартовском понимании животных отражение мануфактурного периода,[209] и представление Ламетри о человеке Маркс рассматривал как прямое продолжение этой декартовской традиции.[210] И Каутский (когда он еще был марксистом) считал, что "пока буржуазия была революционной, в естественных науках господствовали теории катастроф, а когда она свернула в консервативное русло, эти теории сменились теориями незаметного развития. Эта связь не является неожиданностью для всех тех, кто знает, насколько сильно общественные потребности и чувства оказывают влияние не только на общественные, но и на естественнонаучные теории, на всю картину мира".[211]

Диалектическая связь, "в себе" лежащая в основе отдельного события или всей области, становится и "для нас" *диалектической* связью только посредством *такого* познания материальных основ естественных наук, а вместе с ними и эксперимента, познания, на которое - повторяю - способен *только* исторический материализм. Однако совершенно необходимой предпосылкой этого является высшая категория "для себя", классовое сознание пролетариата. Но те превращения "в себе" в "для нас", которые осуществляются экспериментом и индустрией, *все вместе* образуют материал, предмет практического преодоления философских вывертов. Так и Маркс в своем диалектическом анализе буржуазной политической экономии, в выявлении диалектики, содержавшейся в ней "в себе", причем только "в себе", всегда рассматривал истинные [**75**] и ложные теории в их связи с материальным субстратом. Он всегда генетически показывал, почему общественное бытие одному теоретику позволяло правильно вскрыть истинную взаимосвязь, и почему другому оно

[209] К. Маркс. Капитал. Т. 1 // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 23. С. 401.
[210] К. Маркс. Святое семейство // К. Маркс и Ф. Энгельс. Т. 2. С. 140.
[211] K. Kautsky. Neue Zeit. Jg. XXIII., Bd. II. S. 134.

должно было воспрепятствовать, или вообще увидеть противоречие, или осознать его диалектический характер.

Эти разъяснения избавляют нас от подробного рассмотрения индустрии как революционной практики. Товарищ Рудаш упрекает меня в quid pro quo,[212] потому что я в полемике против указанного места из Энгельсова сочинения приравниваю индустрию к капиталисту (я признаю, что корректнее следовало бы выразиться "капиталистическая индустрия"). Товарищ Рудаш утверждает, что в этом случае абсолютно все равно, является ли индустрия капиталистической или нет, что "в том смысле, в каком Энгельс говорит здесь о промышленности, коммунистическая промышленность будет действовать совершенно так же, как капиталистическая и всякая другая. <…> Потому что в *этом отношении* промышленность есть вечный процесс естественного взаимодействия между человеком и природой".[213] Прежде всего, здесь не верен намек на "Капитал" Маркса. Маркс пишет: "То обстоятельство, что производство потребительных стоимостей, или благ, совершается для капиталиста и под его контролем, нисколько не изменяет *общей природы* этого производства. Поэтому процесс труда необходимо рассмотреть сначала независимо от какой бы то ни было определенной общественной формы".[214] Таким образом, здесь у Маркса речь идет о "разумной абстракции", с которой он из методических соображений начинает свое исследование, чтобы развить потом во всех пунктах те специфические определения, которые конкретно воспроизводят историческую действительность. Но указанное место из Энгельса невозможно отнести к такой методической абстракции. Если практика индустрии должна опровергать философские выверты, то сделать это может именно *действительная индустрия*, а не абстрактное понятие производства потребительных стоимостей. И я не пойму, в чем могло бы заключаться недоразумение, если в этом конкретном отношении действительная индустрия приравнивается к индустрии капиталистической.

Везде, где Маркс *конкретно* высказывается об индустрии, он ясно и однозначно говорит о капиталистической индустрии. Я оставляю в стороне принципиальные положения о разделении труда и лишь кратко укажу на рассмотрение Марксом машин, ибо там видимость оказывается наиболее подкупающей, как будто речь здесь идет об определениях наличного бытия, которые являются, если не надысторическими, то, во всяком случае, равно действительными как для капитализма, так и для социализма. Социализм тоже ведь должен будет работать с машинами. Я приведу теперь некоторые важные места из "Капитала": "Даже облегчение труда становится средством пытки, потому что машина освобождает не рабочего от труда, а его труд от всякого содержания. Всякому капиталистическому производству, поскольку оно есть не только процесс труда, но в то же время и процесс возрастания капитала, присуще то обстоятельство, что не рабочий применяет условие труда, а наоборот, условие

[212] Одно вместо другого, недоразумение (лат.) – *Прим. пер*.
[213] Л. Рудаш. Там же, С. 63.
[214] К. Маркс. Капитал. Т.1. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 23. С. 188. Курсив мой - *Д.Л.*

труда применяет рабочего, но только с развитием машины это извращенное отношение получает технически осязаемую реальность. Вследствие своего превращения в автомат средство труда во время самого процесса труда противостоит рабочему как капитал, как мертвый труд, который подчиняет себе живую рабочую силу и высасывает ее. Отделение интеллектуальных сил процесса производства от физического труда и превращение их во власть капитала над трудом получает свое завершение, как уже указывалось раньше, в крупной промышленности, построенной на базе машин".[215] А также: "И в этом - pointe [зацепка] экономической апологетики! Противоречий и антагонизмов, которые неотделимы от капиталистического применения машин, не существует, потому что они происходят не от самих машин, а от их капиталистического применения! А так как машина сама по себе сокращает рабочее время, между тем как ее капиталистическое применение удлиняет рабочий день; так как сама по себе она облегчает труд, капиталистическое же ее применение повышает его интенсивность; так как сама по себе она знаменует победу человека над силами природы, капиталистическое же ее применение порабощает человека силами природы; так как сама по себе она увеличивает богатство производителя, в капиталистическом же применении превращает его в паупера и т.д., то буржуазный экономист просто заявляет, что рассмотрение машины самой по себе как нельзя убедительнее доказывает, что все эти очевидные противоречия суть просто внешняя видимость банальной действительности, сами же по себе, а потому и в теории они вовсе не существуют".[216] Эти цитаты показывают, что при рассмотрении конкретной формы производительных сил Маркс всегда имел в виду их "капиталистическую оболочку". То, что эта капиталистическая оболочка является именно лишь оболочкой, что "за" этой оболочкой (или, лучше сказать, *в* этой оболочке) действуют те объективные общественные силы, которые породили капитализм и которые приведут его к гибели, - это ясно. Однако данная оболочка вводит в заблуждение тех, кто из этого факта делает вывод о ее "субъективном", мнимом характере. Но заблуждаются здесь только кантианцы вроде товарища Рудаша. Материалистический же диалектик знает, что капиталистическая оболочка тоже есть часть объективной действительности (как у Гегеля явление есть момент сущности), однако только диалектически правильное познание целого во всех его конкретных определениях способно мысленно постичь способ, степень и т.д. объективности и действительности отдельных моментов. Посредством такого правильного, диалектического познания капиталистической оболочки, последняя понимается в своей действительности как оболочка. Следовательно, становится ясно, что познание ее общественной обусловленности не делает из нее одну только видимость (нечто субъективное), что знание о преходящем характере данной

[215] Там же. С. 434.
[216] Там же. С. 451-452.

оболочки ничего не меняет в том факте, что она есть *конкретный облик индустрии нашей эпохи*, что действительная индустрия может отрываться от нее *только в понятиях*. Ибо существование данной оболочки неразрывно связано с наиболее существенными формами нашего современного общественного бытия. (Связь машины с разделением труда на предприятии, связь разделения труда на предприятии с общественным разделением труда и т.д.). Мы можем с помощью исторического материализма представить себе времена, когда эти реальные формы существования могут быть упразднены (более высокая фаза коммунистического общества в "Критике Готской программы"), но мы не можем конкретно предвосхитить в мыслях это развитие. Действительное исчезновение капиталистической оболочки совершается в *реальном историческом процессе*. Это значит, что для реального и конкретного исчезновения капиталистической оболочки должны быть ниспровергнуты те реальные категории общественного бытия (капиталистическое разделение труда, разрыв между городом и деревней, физическим и умственным трудом), революционизирование которых должно, разумеется, привести к широкомасштабному перевороту в конкретном образе индустрии (даже в техническом плане). (Отношение техники к капиталистическому разделению труда). Одинаковым для обеих эпох остается только *понятие* сельскохозяйственной индустрии, останется индустрия как "разумная абстракция".

Возражение товарища Рудаша, игнорирование им диалектики капиталистической оболочки отчетливо показывает его "бессознательное намерение", причину (но не логическую, не научную причину) его недоразумения: его *хвостизм превращается в апологетику*. Старания товарища Рудаша направлены на то, чтобы доказать *сущностное тождество капиталистического общества с коммунистическим*. При этом он рассматривает капиталистическую оболочку как простую видимость, которую нужно только стянуть, как покрывало, чтобы *конкретно* увидеть индустрию "вообще" как "объективный производственный процесс", как "вечный естественный процесс между человеком и природой". Причем увидеть именно так, чтобы этот *конкретный* образ был *одинаковым* при капитализме и при социализме. Рудаш мнит, будто он достиг особенно материалистического понимания общественного процесса развития, тогда как он - как и все апологеты - попросту оставляет без внимания специфические, исторические определения капитализма. Это - та же самая теоретическая ошибка, которую совершали оппортунистические профсоюзные бюрократы, которые делали вид в 1918 году, что находятся "в самом центре социализма". Для Рудаша, как и для Деборина, деятельность, практика с очевидностью выступает не более чем только "борьбой общества с природой".[217] Он *не может* и *не хочет* представить себе какую-то иную форму общественного процесса развития, отличную как раз от фаталистически стихийного процесса капитализма. Товарищ

[217] А.М. Деборин. Там же, С. 42.

Рудаш не желает оставить свой знатный научный пост "наблюдателя" закономерного протекания истории, с которого он может "предвидеть" революционное развитие. О действительном же революционном перевороте, в какой мере он существует для Рудаша, позаботится уже само стихийное развитие. Единственное, что нарушает это хвостистское спокойствие, есть идеализм, агностицизм, дуализм и т.д.

В моих замечаниях по поводу одного из мест энгельсовского сочинения (с приведением цитаты из самого Энгельса) я указал как раз на этот *стихийный* характер *капиталистической* индустрии. Я, разумеется, не совершал глупости, которую мне, по понятным теперь причинам, приписывает товарищ Рудаш, а именно: я не отрицал и не отрицаю расширения наших знаний посредством капиталистической индустрии. Я должен, однако, вернуться к тому, что я ранее сказал об эксперименте. Означает ли это расширение наших знаний философское опровержение философских вывертов Канта и других мыслителей? Я и здесь повторяю: да, означает, но для того, кто стоит на почве исторического материализма, кто, стало быть (в отличие от товарища Рудаша, смешивающего абстрактное понятие индустрии с ее реально-исторической формой), понимает развитие *капиталистической* индустрии в ее диалектических противоположностях. Ибо сюда еще в большей мере относится поставленный нами ранее вопрос: почему развитие индустрии не опровергает философских вывертов агностицизма в первую очередь для тех, кто "делает" эту индустрию? И почему эти люди (причем не только владельцы капитала, но и настоящие вожаки индустрии, ее капитаны, инженеры и т.д.) все больше с развитием капитализма разделяют философские выверты агностицизма? Мы можем здесь лишь повторить наш прошлый ответ: потому что для этих людей все в большей мере становится невозможным (в силу их объективного, классового положения) осознать их собственное существование; потому что агностицизм со всеми его философскими вывертами есть необходимая форма их классового компромисса с их феодальными предшественниками; потому что они выступают "безвольными и пассивными" носителями этого развития, будучи объектами, а не субъектами совершающейся здесь реальной диалектики. Их практика тоже не отделима от ее капиталистической оболочки.

Все это, как справедливо скажут, Энгельс сознавал гораздо лучше, чем автор данных скромных заметок. Это верно. Но как раз поэтому в упомянутом месте моей книги я сослался - в противоположность анализируемой здесь теории - на юношеское сочинение самого Энгельса. Ибо мне кажется, что Энгельс, когда он в зрелом возрасте изучал диалектический метод в естествознании, иногда чересчур представлял себе как нечто само собой разумеющееся тот путь, который привел его к овладению диалектикой. Поэтому я не стал в моем изложении специально на этом останавливаться. Энгельс пишет, к примеру, следующее о диалектике: "Между тем именно эти, считавшиеся непримиримыми и неразрешимыми, полярные противоположности, эти насильственно фик-

сированные разграничительные линии и отличительные признаки классов и придавали современному теоретическому естествознанию его ограниченно-метафизический характер. Центральным пунктом диалектического понимания природы является уразумение того, что эти противоположности и различия, хотя и существуют в природе, но имеют только относительное значение, и *что, напротив, их воображаемая неподвижность и абсолютное значение привнесены в природу только нашей рефлексией*".[218] Теперь, однако, такой порядок вещей, общественный характер которого, как видно из цитаты, Энгельс отмечает со всей ясностью, и лежит как раз в основе решающих частей диалектической логики Гегеля, логики сущности. Эту логику Энгельс (в ранее цитированном уже письме к Ланге) и называет гегелевской "натурфилософией". Однако она является не только истинной натурфилософией Гегеля, но также и его настоящей социальной философией. Неслучайно "объективный дух", завершающийся в познании буржуазного общества, занимает в гегелевской системе такое же промежуточное положение между природой и "абсолютным духом", какое логика сущности занимает между логикой бытия и логикой понятия. Занимает именно потому, что (для Гегеля, правда, неосознанно) законы движения, реальное общественное бытие буржуазного общества отражаются здесь в "логике сущности". Когда Маркс, перевернув гегелевскую философию, одновременно спас ее реальное ядро, то большую часть спасенного составила как раз "логика сущности", правда, в демифологизированном виде. Ибо основное содержание этой логики есть отражение общественного бытия буржуазного общества, представленное в чисто мыслительной, мифологическо-мистифицированной форме. (Я надеюсь, что когда-нибудь смогу подробно изложить эту связь между Марксом и гегелевской логикой).

Таким образом, этот иногда практикуемый Энгельсом пропуск опосредствований, сделавших возможным его диалектическое познание и объективно к этому познанию относящихся, является *для самого* Энгельса лишь эпизодом. И если бы речь шла только об Энгельсе, то можно было бы спокойно оставить этот вопрос без рассмотрения или посчитать его несущественным историко-филологическим вопросом. Но поскольку указанные люки энгельсовского изложения восторженно расширяются и возводятся до системы марксизма, *чтобы ликвидировать диалектику*, постольку здесь нужно четко указать на этот момент. Ведь стремление Деборина и Рудаша очевидно: они хотят - выражаясь словами Маркса и Энгельса - сделать из исторического материализма "science" в буржуазном смысле, потому что они не могут обойтись без жизненного элемента буржуазного общества и его понимания истории, без совершенно стихийного характера исторических событий, потому что они <…>.[219]

---

[218] Ф. Энгельс. Анти-Дюринг // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 20. С. 14. Курсив мой. - *Д.Л.*

[219] Обрыв рукописи. – *Прим. пер.*

ПОСТСОВЕТСКАЯ БЮРОКРАТИЯ

По инициативе кафедры политической теории Южного Федерального университета состоялось два крупных мероприятия: летняя школа «Постсоветская бюрократия: генезис, структура, формы проявления» и всероссийская конференция с аналогичным названием.

Летняя школа проходила с 8 по 14 сентября на базе «Лиманчик» близ посёлка Абрау-Дюрсо, расположенного на побережье Чёрного моря. В течение недели работа на семинарах и лекциях дополнялась активным отдыхом на природе. Атмосфера моря и солнца позволила студентам и преподавателям вырваться за рамки обычного общения в университете. Участники Летней школы договорились и впредь проводить такие выездные сессии, более того - превратить их в традицию.

Формат Летней школы был рассчитан на студенческую аудиторию. Научные баталии развернулись в Донской государственной публичной библиотеке с 8 по 10 октября. В гости к ученым ЮФУ приехали коллеги из Москвы, Санкт-Петербурга и Таганрога. Организатором встречи выступила кафедра политической теории во главе с заслуженным деятелем науки РФ, академиком Академии педагогических наук Украины, профессором В.П. Макаренко.

Вступительное слово ректора Южного Федерального Университета профессора Владислава Георгиевича Захаревича задало общий тон дискуссии. Поприветствовав всех участников на донской земле, проф. В.Г. Захаревич заметил, что тема бюрократии актуальна не только в академической среде, но и в обществе в целом. Управление социумом – самое сложное из всех возможных видов управления, и важно, кто его осуществляет. Не менее важна и сама система управления, как на общероссийском, так и на местном уровнях. Только совместными усилиями можно выйти на новый уровень управления, реализовав теоретические задумки в реальности, – был вывод проф. Захаревича.

Многоликая бюрократия

Проблематикой бюрократии на протяжении более 30 лет занимается профессор **В.П. Макаренко**. Результаты его работы представлены во множестве статей и монографий, но его доклад нес массу новаторских идей. Общую задачу исследователя бюрократии проф. Макаренко усматривает в целенаправленном и независимом от внешних воздействий поиске причин и истоков наличного положения дел. В российской социальной науке развита и преобладает другая установка – умолчание по поводу реальных проблем в угоду власти. Поэтому

дистанцирование от властной конъюнктуры – непременная составляющая адекватного политологического анализа.

На основе ранее разработанной теории бюрократии, В.П. Макаренко констатировал, что уже в начале 19 века политическая бюрократия в России в её различных модификациях включала в свои ряды два класса: авторитарный слой государственного аппарата и класс властителей-собственников. Эти классы воспроизводятся в российском обществе и по сей день, порождают целый ряд свойств социального характера: эмпиризм и оппортунизм, административный волюнтаризм, индивидуальный и групповой макиавеллизм как преобладающий тип политической этики и т.д. Эти свойства, по мысли Макаренко, в полной мере отражаются в искусстве внутренней дипломатии. Суть этого искусства сводиться к игре общественным мнением, ради сохранения status quo. Для этого могут привлекаться всевозможные идеологии, идеи, теории в различных комбинациях и формах. К примеру, новомодный государственный проект суверенной демократии использует веберовскую теорию рациональной бюрократии, выступая апологетикой существующего режима. Отечественные институты демократии не справляются со своими функциями, и помочь в этом деле сможет концепция, способная теоретически опровергнуть любые ценностные основания властно-управленческого аппарата. А в практическом плане необходимо разорвать circulus vitiosus отношений власти, собственности и идеологии – к такому заключению пришел проф. В.П. Макаренко.

О бюрократизации в среде высшего образования рассказал участникам конференции профессор **А.В. Лубский** (ИППК ЮФУ). Он выделил три модели управления в сфере образования: дистанционную (невмешательство в учебный процесс, свобода в составлении программ и курсов), мобилизационную (активное вмешательство и контроль) и индикативную (приоритет отдается комбинированной деятельности, ставка на инновационность). Каждая из моделей может воплощаться в двух подходах: креативном (взращивание имеющихся потенциалов) и реактивном (ситуативное реагирование). Соответственно, российская стратегия управления в высшей школе имеет креативно-мобилизационный характер.

В своем выступлении профессор Лубский выдвинул проблему структурной экспансии: в связи с массовостью высшего образования в университетах растет число специальностей, отвечающих преимущественно запросам государства. Вследствие этого университеты наследуют родовые механизмы самого госаппарата. Это накладывает отпечаток на сознание, и в конечном счёте университетский мир идей уступает место миру прагматического и механистического мышления менеджеров и администраторов. Частным примером этого служит разработка стандартов образования – попытка «причесать», по мысли Лубского, как гуманитарные, так и естественные дисциплины одной нормой. В большинстве своем эти нормы задают шаблоны и стереотипы, и безразличны к тонкостям и особенностям каждого предмета. Эволюции этих неоднозначных

тенденций может противостоять лишь автономизация высшей школы. И в завершении проф. Лубский подчеркнул, что только субъектность учёных и преподавателей сможет вернуть университетам их истинное лицо.

С позиции неомарксисткого подхода сущность постсоветской бюрократии рассмотрел в своем выступлении профессор **И.Д. Коротец** (факультет социологии и политологии ЮФУ). По его мнению, современная система экономического воспроизводства устарела, и классическое понятие «эксплуатации» не раскрывает сложность всего процесса: происходит сверхэксплуатация населения. Правила общественно-экономической «игры» изменились, и отразилось это первым делом на социуме. Развивая посылки экологического мировидения, проф. И.Д. Коротец заметил, что лишь изменение паттерна (общего образца) функционирования всей социо-политической целостности приведет к желаемой картине действительности.

Проблему соотношения демократических норм и бюрократии развивал в своем выступлении **И.А. Иванников** (Ростов-на-Дону). Обращаясь к Конституции РФ он заметил, что формально политический режим в современной России вполне демократичен: в нем заложены принципы народовластия, свободы, правового равенства, солидарности т.д. Но детальный анализ политических практик показывает колоссальный разрыв писаной нормы и реальной политики. И реализация классического принципа конституционализма – принципа разделения властей на исполнительную, законодательную и судебную – тоже весьма сомнительна и дискуссионна. В России, по мысли И.А. Иванникова, эти ветви власти не имеют чёткой сепарации между собой, и по большому счёту воспроизводят один и тот же интерес – интерес госаппарата. И causa causalis такого правления учёный предлагает искать в механизмах политического мышления и в управленческой культуре. И то и другое предельно бюрократизировано. «Следовательно, наши важнейшие задачи как исследователей и граждан – устранять правовой и политический нигилизм на всех уровнях правительства и законодательства», - заключил И.А. Иванников.

Креативная бюрократия

Необычайная сложность человеческой деятельности находит своё отражение в языковых и символических формах. И соответственно бюрократия, как явление комплексное, имеет и неинституциональные измерения. Одно из таких измерений попытался проиллюстрировать доц. **С.П. Поцелуев** (факультет социологии и политологии ЮФУ) в своем докладе: «Диалог с бюрократией как пространство политической власти». Применяя коммуникативный подход (акцент на ситуативное созидание власти посредством речевых практик), он исследовал властный потенциал бюрократического языка. По С.П. Поцелуеву, современная Россия служит частным примером бюрократизации политической поле-

мики: в диалоге чиновник всячески стремится утвердить власть над гражданином. В ход идут всевозможные языковые средства и коммуникативные ловушки. В своем выступлении С.П. Поцелуев подробно показал это на примере обсуждения в российской Думе программы приватизации 1994 года. Вслед за М. Вебером, С.П. Поцелуев определил российское законодательство местом «мнимого парламентаризма», где искусство переговоров предстает своего рода языковой игрой, которая мастерски воплощается политическими актёрами. Выступавший подчеркнул, что бюрократический дискурс не стоит на месте, но постоянно меняется и смысл «клиента» для бюрократии: то он подданный, который «никогда не прав», то клиент, который «всегда прав». Однако в любом случае бюрократ – это политик, искусно упражняющий свою власть посредством переговоров и диалоговых игр. На этом основании учёный подчеркнул важность включения в теорию бюрократии коммуникативного аспекта: он формируют более целостную и объективную картину происходящего.

Тему конструирования национальной идеи и истории развил в своем докладе профессор **В.А. Шнирельман** (институт этнологии и антропологии РАН). Бывает так, что учёные с лёгкой руки власти занимаются откровенным мифотворчеством – от создания «научно обоснованных» теорий этногенеза, и до написания простых школьных учебников. Затем эти идеологемы выдаются обществу за истину, и ipso facto определяют его будущую жизнь и развитие. Распад СССР на самостоятельные государства привел к тому, что любые, даже самые малые этнические общности на бывшей советской территории стремятся обзавестись своей особой историей, пытаются отыскать источники своей идентичности в веках. Проф. Шнирельман отметил, что это не всегда получается, и тогда на помощь приходит «наука», со своей богатой фантазией и воображением. Политики публично посещают памятники культуры, создают националистические повести и нарративы о «великих предках», и вносят вклад в копилку символического капитала. В своё время известный философ М. Фуко заявил тезис: «власть сама устанавливает, что является научной истиной, а что нет». Доклад проф. В.А. Шнирельмана убедительно подтвердил выводы французского коллеги.

Политическая идеология национализма по мнению многих исследователей с каждым днем захватывает все больше и больше умов власть имущих: отечественная модификация этой идеологии предстает в формате «бюрократического национализма». Рассмотреть эту модель аналитически взялся **И.В. Кузьменко** (факультет социологии и политологии ЮФУ). По И.В. Кузьменко, концепция бюрократического национализма возникает в Российской империи. Она формируется как своеобразный ответ на революционные и национальные движения в странах Европы. Становлению такой модели в Царской России способствовало множество факторов: всеобщее принудительное образование, контролируемое государством; монополия правительства на пропаганду; официальная

разработка и переработка истории страны и т.д. И происходило отождествление интересов страны с ростом бюрократического аппарата. В современной Россия, согласно И.В. Кузьменко, такая логика управления лишь набирает обороты: благодаря нововведениям в законодательство РФ власть имущие усиливают значение государственных органов и их представителей. Подобные изменения позволяют обезопасить чиновничий аппарат не только от прямых посягательств, но и от вполне рациональной критики. К сожалению, принципы бюрократического национализма начинают заимствовать отдельные государства и регионы – от стран бывшего СССР и до республики Дагестан.

Вчера, сегодня …

Элементы бюрократии, помимо университетов, мы можем видеть и в академиях наук. Попытку исторического анализа таких структур предпринял профессор **Э.И. Колчинский (**Санкт-Петербург). Он поведал участникам конференции об интересном факте, что в XVIII-XIX веках научная элита пребывала преимущественно в государственных министерствах и ведомствах. С приходом советской власти научные институты приобретают массовый характер, что вполне отвечает тогдашним запросам растущей экономики и промышленности. В военный период полным ходом начинает формироваться мобилизационная структура науки (обеспечивающая интересы властной верхушки), со множеством вертикальных и горизонтальных связей, а холодная война лишь закрепляет такое положение учёных.

Когда пришла пора политического застоя, то, по проф. Колчинскому, на поверхность стали выходить многочисленные системные недостатки, в частности: предельная закрытость в отношении научных контактов, военизированность в ущерб более перспективным областям знания, падение жизненного уровня учёных и т.д. И к началу 90-ых годов российская наука подошла в состоянии стагнации – общее состояние нестабильности и экономического кризиса коснулось и учёных. Период «оптимизма» начался с 1995 года: появляются финансовые возможности для контактов с зарубежными коллегами, становление научных фондов дает шанс получить гранты и стипендии на исследовательские разработки, государство предоставляет идеологическую свободу и т.п. Сегодня, по мнению проф. Колчинского, российская наука имеет ряд серьёзных недостатков, среди которых он выделил главные: невостребованность обществом самого научного продукта, бюджетное финансирование исследований по остаточному принципу и слабый приток молодежи в науку, как результат низкого престижа и мизерных зарплат. Учёный убеждён, что решение этих проблем и определит будущее российской науки.

С подобной оценкой ситуации согласилась и **Н.А. Ащеулова** (Санкт-Петербург). Она поделилась результатами своих социологическо-науковедческих

исследований. На примере Санкт-Петербургского академического сектора Н.А. Ащеулова наглядно показала, что даже при увеличении финансирования в последние годы техническая база науки устарела. Но если эти вопросы ещё можно решить финансированием, то проблему старения научных кадров деньгами «не поднять». По последним данным, средний возраст российского учёного переваливает за 49 лет. Это объясняется тем, что воспроизводство научных кадров за счёт молодежи не происходит в необходимом объеме. И если такая тенденция сохраниться, то российская наука как общественный институт вымрет окончательно. В этой связи Н.А. Ащеулова предложила развивать международное сотрудничество на всех уровнях: «Только в качественно новом формате работы молодые исследователи смогут реализовать свой личностный потенциал».

Если коллеги из Санкт-Петербурга рассказывали о бюрократии во взаимодействии с наукой, то **Н.А. Кравцов** (юридический факультет ЮФУ) развил концепт «бюрократического зазеркалья». По сути, постсоветская бюрократия предстает той самой, советской бюрократией, но в новых, изменённых условиях: и как зеркало может изменить очертания предмета, он все равно останется самим собой. Получается парадокс: новые условия задают иной характер поведения, а советский бюрократ еще мыслит и живёт в старой парадигме. Формально одни инструкции и предписания отменены, другие ещё не введены – в таком правовом вакууме любое политическое решение таило определённый заряд произвола. С введением норм «бюропроизводства» ситуация более-менее стабилизировалась. А современный чиновник стал идеологически нейтральнее своего советского прототипа, хотя и наследовал некоторые привычки, – считает Н.А. Кравцов (см рис 3). Какова же будет дальнейшая эволюция бюрократического modus vivendi – можно только гадать.

Интересную идею предложил слушателям в своем докладе «Бюрократия и интеллигенция» **А.В. Байлов** (Таганрог). По его мысли историю российского государства и общества следует рассматривать сквозь призму противостояния этих двух социальных групп: и чем сильнее и ожесточённее противоборство, тем трагичнее и драматичнее раскручивается клубок истории. Интеллигенция всегда стремиться сдерживать бюрократию в рамках разумности, а последняя пытается держать в «ежовых рукавицах» интеллигентов. Исход этой борьбы сегодня и определит характер исторического развития России – заметил А.В. Байлов.

Традиции сдерживания бюрократии прослеживаются и в истории традиционных и докапиталистических обществ. О них поведал участникам конференции **М.А. Петров** (факультет социологии и политологии ЮФУ) в докладе «Механизмы сдерживания бюрократии: исторический опыт и современная российская действительность». Выделив два основных типа политической организации – этатистско-бюрократический и сословно-этатистский, ученый соответствующим образом классифицировал и механизмы сдерживания бюрократии.

В традиционном Китае, выступающем определенным эталоном этатистского общества средством контроля бюрократии служили внутрибюрократические механизмы, которые несмотря на сложную управленческую практику, показали свою весьма ограниченную эффективность. В политических системах сословно-этатистского характера, естественным противовесом чиновничеству выступала система сословий и традиционных корпоративных структур. В этатистских империях исламского мира, дополнительным противовесом бюрократии служили такие влиятельные и относительно самостоятельные институты, как церковь и армия. Исторически и те и другие оказались более действенным средством, препятствующим установлению всевластия бюрократии. М.А. Петров проводит параллели с современным положением в России, и отмечает, что отсутствие действенных внешних механизмов контроля над бюрократией в перспективе может возыметь весьма негативные последствия.

А.А. Криволапов

КАК ДЕЛАЕТСЯ ФИЛОСОФИЯ В ГЕРМАНИИ?

В.В. Савчук
Санкт-Петербургский государственный университет

Размышление о книге: *Werner Stegmaier Philosophie der Orientirung. Berlin, New York: Walter de Gruyter. 2008. — 804 S.*

В России с трепетным чувством смотрят на то, что происходит в философской жизни Германии, какие веяния исходят с берегов Шпрее, Рейна и Одера. Притом, что в самой Германии все больше и больше философов смотрят за океан, осваивают аналитическую традицию, представители которой занимают кафедры философии.

В перечне философских дисциплин XX века произошло пополнение, наряду с легитимными: философия техники, философия математики, философия фотографии, философия спорта, медиафилософия и др., — с выходом основательного семисотстраничного труда профессора из г. Грайфсвальд Вернера Штегмайера появилась еще одна: «философия ориентирования». Исходным толчком для многолетнего труда стала ситуация 90-х годов XX века: объединение Германии, падение коммунистических систем и далее создание общего европейского пространства. Об актуальности процессов переориентирования, поиска новых ценностей — говорить не приходится. Интересно то, как решает эту задачу известный специалист по Ницше (он редактор ведущего органа ницшеведения — «Ницше-штудиен») и успешный педагог, к которому едут со всей Европы студенты и докторанты. Философия ориентирования, вбирая проблематику, прежде составлявшую прерогативу практической философии, культурологии, политологии и теории коммуникаций, исследует воздействия результатов высоких технологий, науки и техники, темпов нашей жизни на человека, вынужденного по-новому ориентироваться в современных условиях. Собственно говоря, новая философская дисциплина, предлагаемая проф. В. Штегмайером, является ответом практической философии и критической рефлексии на вызов времени.

Признав дисциплину «философия ориентирования», нам не избежать вопроса: что делает ту или иную дисциплину философской? Как возникают *легитимная* философия чего-то, как например, философия науки, философия тела, философия культуры, философия политики? Спросим себя, что это за феномен,

философия чего-то? Здесь обращает на себя внимание, что вплоть до XVII века философия понималась как учение о первосущем, как наука о сущем как таковом, как наука наук. Суть же нового понимания в том, что философия утрачивает претензию на всеобщность — «брать мир как целое», — ради прагматической функции, культивируемой в эпоху модерна. Френсис Бэкон был первым, кто использовал формулу philosiphy of x, которая вскоре стала нормативной. Выделив три сферы «devine philosophy», «natural philosophy» и «human philosophy» (*философию божественную*, *естественную и человека)*[1], Бэкон, тем самым, мыслил философию как науку, способную удовлетворить потребности людей и улучшить их жизнь — результат иллюзии, порожденной в начале эпохи «бурного развития науки и техники». В том числе избавиться от проклятья при изгнании из рая: «В поте лица своего будешь есть хлеб свой, доколе не возвратишься в землю» (Бытие 2,19). Именно «Великое восстановление наук» должно было избавить человека от тяжелого физического труда. Найденная Бэконом формула philosiphy of x стала прообразом того, что весьма недвусмысленно заявило о себе в названии книг, вышедших вскоре: (Ure A.) Юэ А. «Философия мануфактуры» (1835), (Ticknor C.) Тикнор С. «Философия здравого смысла» (1841), (Matthews B.) Маттеус Б. «Философия короткого рассказа» (1836), (Still A.T.) Стилл А.Т. «Философия гомеопатии» (1899) и др. В этот же ряд можно поставить и книгу Э. Гуссерля «Философия арифметики» (1891). Некоторые из перечисленных философий являются таковыми только в переносном смысле.

«Философия ориентирования» является философией в прямом смысле, поскольку включает эволюцию понятия в истории философии, анализ истоков ориентирования (автор дает нам хороший урок того, как можно читать философские тексты и как можно в них ориентироваться), всесторонний охват тем от футбола до ориентирования к смерти, а также практические и наглядные примеры из повседневной жизни. Статус философской науки подтвержден следующими исходными утверждениями, вступающими в прямую полемику с Аристотелем, согласно которому» «Все люди от природы стремятся к знанию», по Штегмайеру же: «от природы», то есть прежде познания и действия человек ориентируется: «Ориентирование, как питание и дыхание, — элементарная, необходимая и непрекращающаяся жизненная потребность. Она становится заметной, также как потребность в пище при отсутствии ее, потребность в дыхании при отсутствии воздуха, при ее нехватке. Обычно же человек достаточно ориентирован, имеет ориентиры, потребность же возникает, когда ориентации нет. Возникает беспокойство, если в ситуации не ориентируешься, которое нарастает до страха и отчаяния, «совершенно растерялся» … в любом случае, при ориентировании ищут не чего-то определенного, а стараются в том, что предзадано, установить прочные взаимосвязи. Взаимосвязи, которые позволяют что-

[1] Бэкон Ф. О достоинстве и преумножении наук // Бэкон Ф. Сочинения.: В 2 т. Т. 1. М., 1977. С. 200. Сравни если по Д. Беркли (1685 – 1753) «философия есть учение о мудрости и истине», то для А.Э.К. Шефтсбери (1671 – 1713) «философия есть учение о счастье».

то дальше начинать, предпринимать» (с. 2). Его положение спорит также с открытием «закона развития человеческой истории» К. Маркса: «Люди в первую очередь должны есть, пить, иметь жилище и одеваться, прежде чем быть в состоянии заниматься политикой, наукой, искусством, религией и т.д.». В идущем далее ряде, видимо будет способность ориентироваться. Вспомним также, что «человеку от природы присуща способность распознавать и отличать духовное, а также склонность принимать дух и включать его в свою жизнь. Из этой способности и из этого тяготения исходили все великие воспитатели человечества; на них они строили, к ним они взывали, их старались оживить и укрепить» (И.А. Ильин), «Человеку от природы свойственно любопытство» (Ортега-и-Гассет). Все это так, но, прежде всего, согласно основам философии ориентирования, — человек должен ориентироваться, а уж удивляться и распознавать духовное. Научить правильно делать это — есть задача философии ориентирования. Согласно Штегмайеру, самая простая способность — способность ориентироваться — оказалась сегодня предметом философского сомнения. При этом Штегмайер замечает, что в качестве философского понятия «ориентирование» отсутствует в весьма авторитетном источнике: «Историческом словаре философии»; потребности ориентирования нет и среди основных «потребностей» человека, которые перечисляет, например, авторитетный антрополог Бронислав Малиновский.

С настоящей самоотдачей, суммируя весь концептуальный аппарат философии XX века, автор рассматривает все возможные аспекты и приложения процесса ориентирования. Особенность рецензируемой книги в том, что она доступна и не философу, поскольку сложные философские проблемы и предлагаемые концепты автор демонстрирует простыми примерами из повседневной жизни. К достоинствам книги нужно отнести так же ясный и точный язык автора, учитывающего все нюансы и использующего достоинства немецкого языка, а также подробные экскурсы в латинский и греческий, помогающий автору аргументировать свою мысль и установить связь с традиционными понятиями античной философии.

Видимо такой стиль философии востребован в эпоху высокой специализации; он же позволяет поднять авторитет философской работы: общезначимость повседневного опыта, помноженная на тотальный охват всех сфер жизни. Вслед за своим учителем, Йозефом Симоном, специалистом по философии знака, исходный тезис которого: «все есть знак», Штегмайер утверждает, — «все есть ориентирование» («Оно (ориентирование) находится в начале всего, но само безначально. Оно *как* ориентирование является всегда новым ориентированием или всегда переориентированием» (с. XVII). «Поскольку ориентирование предстоит всем попыткам определения, оно первоначально, первоначало или по-гречески архэ, по-латыни, первопринцип, который философия ищет с самого своего зарождения» (с. 5).

Традиционно ориентирование, как и, например, адаптация, — способность, наиболее удаленная от разума, от ratio. Именно она становится рационализируемой. Двигаясь в этом направлении, человек «обретает» свое бессознательное (психоанализ), иррациональные порывы своего тела (философская антропология, современная феноменология, вплоть до философии танца, философии тела и др.) и, наконец, «обретает» интуитивную способность ориентироваться.

Исходный пункт философии ориентирования в том, что человек нуждается в точках опоры, в ориентирах, находит и при необходимости меняет их (книга начинается словами: «Человек не ищет, а сначала находит»). Как и откуда, *на каких основания человек находит свои ориентиры*, — как раз и подвергает анализу автор. «Что такое ориентирование вообще, как оно структурировано и как оно функционирует. Речь идет о простом факте, что во всем, что человек делает, думает и говорит, в повседневности или в науке и философии, он должен быть уже ориентирован — даже тогда, когда он перенимает ориентации других» (с. XVI).

Одно из опорных понятий для автора — plausibel, что значит понятный, правдоподобный, убедительный. «То, что непосредственно и предварительно представляется достоверным, то вызывает одобрение. Слово «plausibel» происходит от латинского «plaudere», аплодировать, хлопать в ладоши, ногами, спонтанно и все вместе: правдоподобно то, с чем спонтанно соглашаются, не аргументируя и не задавая вопросы. Есть такие положения, о которых не нужно сначала договариваться или обосновывать, они правдоподобны или убедительны. Одним словом те, что само собой подразумеваются. *Всякое ориентирование полагается на то, что для него правдоподобно или самоочевидно*» (с. 15). В ориентировании, по Штегмайеру, важна не столько аргументация, сколько правдоподобность, убедительность. Но как известно из психологии, из теории коммуникации, чаще всего убедительны не вербальные высказывания, а визуальные образы, транслируемые массмедиа. Остро стоит вопрос как можно ориентироваться среди огромного нагромождения дигитальных образов? Какова специфика ориентирования в системе образов?

Понятие ориентирования становится важным в физическом контексте асимметрии мира, неравноправия левой и правой ориентации. Автор книги делает обширные экскурсы в физику и математику, в частности привлекая известного специалиста по теории множеств, Феликса Хаусдорфа, работы которого лежат в основе современного представления о фракталах. Однако внимание философа привлекает эссе математика Хаусдорфа, написанное под псевдонимом Поль Монгре и посвященное Ницше, название которого говорит за себя: «Sant'Ilario. Хаос в космическом отборе» (с. 120).

Ориентирование как способность, которая, само собой разумеется, естественна, сама используется для определения других понятий, то есть выступает фундаментальным понятием, на протяжении тысячелетий философской крити-

ки ускользало от анализа, можно сказать, что оно «последняя естественность, которая еще осталась… ведь если ориентирование стоит в начале всего и само безначально, то оказываешься перед вопросами столь фундаментальными, что самые принципиальные философские вопросы ставятся по-новому». Впервые на это решается Кант в своей работе 1786 г. «Что значит ориентироваться в мышлении?». Кант реагирует на текст Моисея Мендельсона, у которого ориентирование позволяет выбирать между «общечеловеческим пониманием» и «спекулятивным разумом» в каждой конкретной ситуации. Кант же исходит из того, что разум постоянно нуждается в точке опоры, из которой он может каждый раз заново устанавливать отношения с не-разумом, с непрестанно изменяющимся миром. Но эта точка опоры — тело, с которым связан человеческий разум и которое принадлежит эмпирическому миру. Кант, согласно Штегмайеру, вводит понятие ориентирования как «дополнение понятию разума», поскольку разум в своей связи с миром «недостаточен», он имеет «потребность», которая ограничивает его претензии чувственным горизонтом, последний же предоставляет разуму его актуальную точку опоры или позицию в мире.

По Штегмайеру, в философии XX века Хайдеггер, Витгенштейн и Луман начали мыслить ориентирование *до разума*. Однако в философии ориентирования Штегмайера исходная точка совпадает с конечной (все стремится к покою самодостаточного привычного существования), цель является зеркальным отражением исходной точки движения (поистине ориентирующийся хочет повсюду быть дома). Ориентирующийся ищет не встречи с иным, неизвестным, но с *экзотическим*, то есть укладывающемся в горизонт ожиданий. При этом к привычным схемам противопоставления (субъект – объект) добавляется противопоставление своего – чужого, Запада – Востока. Ориентирующийся исходит из центра (Standpunkt), каковым подразумевается центральная Европа. Из центра можно попасть на любую точку окружности. Для этого не нужен экстаз — как выход в сферу неизвестного и невозможного. Уже древние греки использовали слово экстаз или "исступление", чтобы описать то специфическое состояние, когда человек терял свою волю и сознание, полностью отдаваясь на милость своему демону или богу, который с этого момента управлял им, делая его или ее безумным. В пространстве-времени экстаза требуется не столько ориентирование, сколько «драматизация существования вообще»[2]. Именно экстаз, по мысли Батая, составляет суть «внутреннего опыта» и он же — единственный путь, ведущий к трансцендентному. Поэтому в экстазе, человек выходит за границы своего я, раскрывается смысл существования человека в мире и смысл бытия самого мира. Ведь экстаз это такое состояние, в котором человек не только *выходит из себя в бесконечность*, *но достигает пределов своих возможностей*, в которых ему приоткрываются тайны собственного существования, его дорефлексивного или, по словам Мориса Мерло-Понти, дообъективного бытия. Но это и не уход в беспредельное; скорее касание его, преступление

[2] Ж. Батай. «Внутренний опыт». СПб, 1997. С. 29

границ разума и в тоже время *остановка перед всепоглащающим безумием беспредельного*.

Фигуру ли самоиронии, а иначе трудно ее прочитать, представляет мысль автора: «Ориентирование как выполненная работа означает правильно найти свое место в ситуации, чтобы создать себе возможность действия и овладеть ситуацией — это всегда *индивидуальная способность*, и каждый в меру своей способности до некоторых ситуаций дорос, а до других не дорос» (с. 5). Но представить себе, что ситуация владеет человеком, что он «выходит из себя», растворяясь в мире, трансцендентном, сакральном — философия ориентирования не может. То есть человек может дорасти до ориентирования, но остановится перед экстазом (чему косвенное свидетельство — отсутствие в обширнейшем регистре книги понятий терминов экстаз и боль).

Ориентируясь, «мы являемся лишь частью себя самих»[3], мы остаемся частью самих себя, и именно эта часть тотально заполняет собой горизонт представлений. Говоря иначе, *часть*, закрывает возможность стать другими, поскольку ориентирующийся всегда в круге привычных понятий, представлений, ощущений. На основе своего мифа, он демифилогизирует чужой. Для точек обзора и наблюдения во всем мире существуют стандарты проживания (вернувшись домой, такой турист помнит не звезды чужого неба над головой, но количество их в отеле, где он проживал). Логика экзотики — прогрессия в получении острых ощущений… из безопасного места в автомобиле на сафари в окружении диких животных, туристического автобуса, иллюминатора. Но, как констатировал Эдвард Саид, несмотря на то, что «для художников вроде Нерваля или Сегалена слово «Восток» чудесным и поразительным образом было связано с экзотикой, блеском, тайной и обещанием», сегодня «Восток — это уже не собрание диковин, не враг и не экзотика; это политическая реальность огромной значимости»[4]. Поэтому европоцентристские, а по сути колониальные (вспомним Юнгера, который писал: «В тот момент, когда город, подобный Мекке, становится доступен фотографированию, он включается в колониальную область»[5]), стратегии уже не работают. Нужно не столько ориентироваться, сколько вести диалог, понимать и (таковы условия подлинного диалога) принимать чужую культуру, образ жизни, точку зрения. В том числе и в отношении своего Другого, необходимо взаимодействие, акция и движение навстречу. То, что в первую очередь вызывает сомнение в этой философии, это Standpunkt (опорный пункт, исходная позиция), понятое как «слепое пятно». Мы не смотрим вовнутрь, исследуя сознание, намерения и интенции (полемизируя с феноменологам, пишет Штегмайер), мы просто ориентируемся.

Как Кант, установивший границы разума из самого разума, Штегмайер пишет критическую философию ориентирования: «поскольку нет никакой точки опоры вне ориентирования и чтобы спросить, что значит ориентироваться, нуж-

[3] Шлегель Фр. Критика. Эстетика. Философия. М., 1983. С. 154

[4] Саид Э. Ориентализм. СПб, 2007. С. 176, 269.

[5] Там же. С. 44.

но уже быть ориентированным», рассматривать философию как ориентирование поверх ориентирования (метаориентирование): «Ориентирование — это целое, которое может оперировать только как целое, оно «извне» несхватываемо, но «безгранично анализируемо и дифференцируемо» внутри (с. XIX).

Прояснению подлежат, так ставит свои задачи Штегмайер: *условия возможности* ориентирования; условия ориентирования на другие ориентации в коммуникации и во взаимодействии; условия ориентирования в особых системах ориентации, как экономика, политика, массмедиа и пр.; условия морального ориентирования; условия ориентирования в мире глобализированной коммуникации; условия метафизики, отказа от ориентирования в ориентировании; и наконец, значение смерти для ориентирования. Все это детально излагается в 19 главах книги. Кроме того, вначале он совершает предориентирование к условиям возможности *философии* ориентирования, рассматривает происхождение ориентирования у животных, растений и частиц и предысторию философского понятия ориентирования.

Скорость принятия решений в современной ситуации по-новому артикулирует старые моральные вопросы. Ведь согласно философии ориентирования в ситуации нужно ориентироваться, что значит, принимать решение, решаться. Понятие «решения» — одно из важнейших понятий. Оно тесно связано с темой поступка (М. Бахтин), а в немецкой традиции с дискурсом решительности, решающего мгновения, который разрабатывался в работах Карла Шмита и Эрнста Юнгера. Если отвлечься от идеологического контекста их времени, то диалог с философией ориентирования был бы продуктивен.

Главная особенность ориентирования в том, что оно самодостаточно в исходной точке, в точке рефлексии и точке начала пути, но тем не менее в качестве зеркала нуждается в другом: «оно исходит из себя и одновременно относится к другому. Его отнесенность к чужому возможна только благодаря его отнесенности к себе, а самоотнесенность нужна только для его отнесенности к чужому» (с. XVII). Поэтому потенциал его раскрывается не в восприятии другого, не радикальное расширение своего опыта, но в самоудостоверении истинности исходных принципов, на основании которых происходит ориентирование в мире. В таком случае можно ли рассматривать философию ориентирования как попытку преодоления проекта постструктурализма? Видимо интенция автора (осознанно или нет) направлена на решение этой задачи. Известно, что в постструктурализме цели равнозначны, взаимозаменяемы, взаимообратимы. Философия же ориентирования напротив предполагает (предлагает, делает) в конкретной ситуации однозначный выбор, прежде всего выбор моральной позиции, позиции ответственности. К этому тесно примыкает вопрос, как можно ориентироваться — и можно ли? — в ситуации сильной боли, шока, смертельной опасности? Ведь их невозможно отменить, в их перспективе невозможно жить, свободно выбирать. Или же, в теоретическом плане, нам остается, подобно Декарту, говорить о боли как о «смутном модусе мышления». В этих ситуа-

циях обостряется проблема внутреннего ориентирования. Но можно ли применить философию ориентирования, которая всегда принимает во внимание Другого, к ситуации самопонимания? На этот вопрос, к сожалению, нет ответа в книге.

Целый ряд привычных областей знания приобретает совершенно новое измерение, когда к ним применяют методологический инструментарий философии ориентирования. Так в главе 17, посвященной ориентированию в глобализированном мире, которое осуществляется, согласно автору через стандартизацию, раскрывается смысл шутки, остроумно размещенной им на обложке книги: «Сегодня даже почтовый голубь не может без навигатора найти дорогу домой» (но мы знаем, что это не так. Знает это и автор). Сегодня человек в своем ориентировании связан мировыми стандартами: начиная с появления глобуса, благодаря которому весь мир стал сначала обозрим, позже благодаря технике доступен, далее поделен на зоны, что с конца 19 века однозначно определило ориентацию в пространстве, ориентация во времени также однозначно задана, начиная с 1970, когда было введено «универсальное время», отсчитываемое колебаниями атомов цезия. Появление массмедиа, спутниковой связи, позволило человеку быть в курсе любых событий на земном шаре. В такой ситуации самым трудным, как ни странно, оказывается ориентирование на местности, ориентирование в локальных масштабах, когда о здоровье своего соседа знаешь меньше, чем о катаклизмах в Индонезии. Трудно не согласится с ироничным тезисом книги, ограничивающим «всеобщий и необходимый характер» ориентирования: «Каким трудным может быть ориентирование на местности, таким же легким оказывается возможность сориентироваться, сидя на своем месте, из своего места по глобусу и благодаря глобусу сориентироваться в целом» (с. 627). Перефразировав слова «окно в мир можно закрыть газетой» писателя Станислава Леца, согласно философии ориентирования можно сказать: «туристским путеводителем».

Примерами стандартизации для автора становятся: стандартизированные знаки ориентирования (пиктограммы, стандартные иконки компьютера), стандартизированный язык ориентации (английский), стандартизированная техника ориентации (GPS), стандартизированная техника коммуникации (мобильный телефон и Интернет), и. наконец, стандартизированные сюрпризы (футбол). «Основа популярности футбола в том, что он восхищает особо привлекательными достижениями в ориентировании, которые иного рода, чем мир жизненного ориентирования, более четко дифференцированы. В футболе сплетаются спортивные, «теоретические», художественные, религиозные и моральные ориентирования. *Футбол как состязание между командами на большой территории и по четким правилам демонстрирует успех ориентирования — ориентирования на глобальные стандарты*» (S. 641). Может он демонстрирует неистребимую потребность в агоне, в состязании, в игре, в которой остается место случаю, непредсказуемости. Добавляет ли понимания глобальной популярности

футбола «ориентировочное» его прочтение? Так ли восхищает нас футбол «достижениями в ориентировании»? Думаю нет. Пример Футбола скорее показывает границы философии ориентирования, за которыми оказывается много того, что не только в искусстве, но и в футболе есть многое, «что и не снилось философии».

Но пример футбола взят вовсе не случайно. Концепция ориентирования создана так (и это заметно по выбранным в качестве частотных и опорных понятий: пространство возможности, игры, отправные и опорные точки, решение (Entscheidung), убедительность, горизонт, подвижность, текучесть (Fluktuanz)), что в идеале вся жизнь представляется как усилие, нацеленное на правильный выбор ориентира и установления правил, которым обязан следовать *каждый*. Это уже в традиции немецкой классической философии, основополагающие интенции которой проф. Штегмайеру удалось подогнать к сегодняшним реалиям. Все эти понятия, которые вводит автор в качестве системообразующих, исходят из постулата активности классического целеполагающего (и, добавим, ориентирующегося) субъекта. Возникает вопрос, как это соотносится с насущными, диктуемыми экологическим сознанием, попытками реабилитировать активность объекта, как например, в психоанализе Ж. Лакана или философии фотографии Ж. Бодрийара? Можно ли усмотреть в философии ориентирования попытку реабилитировать *самостоятельность* объекта?

Имя этой философии — притязание разума, который в условиях отказа от всесилия и надежности рационального проекта всеми силами пытается сохранить господствующие позиции[6]. Книга — это всегда результат определенного образа жизни: жизненный проект. Здесь видны не только автор и пройденный им путь в философии, при этом путь, который он проделывает своей судьбой.

Есть еще один смысл того, как *делается* философия; она делается — как творится миф. Философия в Германии *обыгрывается*. Саму себя. Ее. Нас. Она есть саморазворачивающийся проект, глубинный смысл которого в сохранении своих, скажем прямо, буржуазно-демократических устоев, которые задаются определенным способом производства и воспроизводства жизни. Но этот ретро-активный проект философии самым решительным образом расходится с реальностью, актуальные проблемы которой принято называть глобальными проблемами современности. Ибо наивно полагать, что при увеличившихся скоростях жизни: в потоках транспорта, в сети Интернета, в увеличивающейся лавине информации — скорость принятия решений может оставаться прежней: следующей народной мудрости «утро вечера мудренее». Возникает все больше ситуаций когда ответ надо дать здесь, сейчас, сразу, оперативно реагируя на событие, происшествие, ситуацию. Адекватность решения требует ре-активности,

[6] «Человек замечает, о чем идет речь, когда сталкивается с этим, человек ориентируется, когда обнаруживает, где он находится, и наконец, человек правильно находит свое место, когда он правильно упорядочивает то, что он застал и может с ним осмысленно обойтись. Таким образом, результат по ориентированию (выполненная по ориентированию работа) проявляется двояко: смочь обнаружить обстоятельства ситуации и смочь их идентифицировать, упорядочить, подчинить» (с.2).

ее может обеспечить, например, мышление жестом, телом или мышление в образах. Радикально настроенные медиафилософы в этой связи полагают, что ныне создается совершенно новая ситуация философской рефлексии: «Мыслитель должен мгновенно отвечать на поставленные вопросы и принимать решение, а прежде удовлетворявшие нас теории техники, традиция этической рефлексии или теория познания более не в состоянии нам помочь. <…> В Германии, где философия развивается традиционно, она является тормозом в деле понимания того, что сделали из нашего настоящего медиаволюции или технологические эволюции»[7].

Однако путь критической рефлексии — необходимый момент философии ориентирования, — на который пытается направить читателя уважаемый автор, есть путь классической немецкой философии, путь тотальности ориентирования любого субъекта, принявшего философию ориентирования. Схема критической рефлексии, предполагающая отражение, размышление и, наконец, принятие решения, осталась в мире «мчащихся паровозов» и рискованных попыток взлететь в воздух на аэроплане.

От философии из Германии как от зеленого чая из Китая — ждешь качества. Но если китайский чай распространяется по миру, охватывая и захватывая все новые регионы, то регион актуального присутствия немецкой философии сжимается. Надо заметить, что философия в Германии все еще (в отличии, например, от соседей французов, ведущие философы которых не часто утруждали себя преподаванием философии) сосредоточена в университете. На это уже обратили наше внимание же исследователи: «философия в Германии концентрируется в университетах. Так было не всегда. Философы стали профессионалами в современном смысле в XIX веке, когда они стали профессорами университетов. Сейчас философы ищут другие области применения. Поэтому вопрос является ли философия наукой для немецких мыслителей является экзистенциальным … Да и сама философия, кажется уже ушла во Францию, Америку»[8]. А та, что осталась, надо думать, производит концепты для местных нужд, в интересах жителей маленького и уютного города центральной Европы. Утратив потенциал всеобщности (но оставив притязание), а по сути, выдавая локальное за глобальное, философия ориентирования дает инструмент ориентации немецкому туристу в Италии, Индии или Африке (которому, помним, трудно ориентироваться на местности, но легко по глобусу и благодаря глобусу в целом), но не жителю сети, не аналитику терроризма и практику международных отношений. Выступая на фестивале «этно-философии», она ведет себя так, словно реализовался диагноз Ницше: «мы немцы становимся с каждым днем *все более и более греками*, вначале, конечно, в понятиях и оценках, словно грецизирую-

[7] “Neue Medien — Das Ende der Philosophie?” Ein Streitgesprдch zwischen Norbert Bolz und Julian Nida-Rümelin. // Information Philosophie. Oktober 1998. № 4.

[8] Аннотированный отчет о работе круглого стола "Перспективы и ресурсы философии (прогнозы, оценки, констатации)" // CREDO NEW. Теоретический журнал. 2004, №4. С. 176.

щие призраки, но в надежде сделаться греками также и *телом*»[9]. Вокруг варвары, у которых философии еще нет. Такая философия продуктивна, поскольку позволяет писать книги, *исчерпывающие вопрос в определенной традиции и определенном месте.* Читатель рискнувший взять на себя труд внимательно ознакомиться с этой книгой, скоро приходит к выводу, что все, что можно сказать о философии ориентирования — сказано. Возвращаясь к вопросу о том, состоялась ли новая философская дисциплина философия ориентирования, мы можем смело сказать, что книга дает основания для положительного ответа на этот весьма непростой вопрос.

Книга — итог жизни ординарного профессора типичного немецкого университета. Она интересна и как отражение способа жизни, и как выражение интересов локального места, мнящего себя центром, и как продукт работы определенной традиции. Но «что мы Гекубе, что нам Гекуба?».

[9] Ницше Ф. Воля к власти. Посмертные афоризмы. Минск, 1999. С. 201.

НАШИ АВТОРЫ

Вольчик Вячеслав Витальевич – доктор экономических наук, профессор, Южный федеральный университет.

Глебова Ирина Игоревна – доктор политических наук, профессор, ИНИОН РАН.

Капустин Борис Гурьевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН.

Криволапов Алексей Александрович – студент 5-го курса факультета социологии и политологии, Южный федеральный университет.

Макаренко Виктор Павлович – заслуженный деятель науки РФ, академик Академии педагогических наук Украины, доктор политических и философских наук, профессор, Южный федеральный университет.

Неретина Светлана Сергеевна – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН.

Огурцов Александр Павлович – лауреат Государственной премии, доктор философских наук, профессор, зав. отделом Института философии РАН.

Пивоваров Юрий Сергеевич – академик РАН, директор ИНИОН РАН.

Поцелуев Сергей Петрович – кандидат философских наук, доцент, Южный федеральный университет.

Розов Николай Сергеевич – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения РАН, профессор Новосибирского государственного университета.

Савчук Валерий Владимирович — доктор философских наук, профессор философского факультета СпбГУ.

Шнирельман Виктор Александрович – доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН.

Contents

Editor's Word
MAKARENKO V.P. The 'Progress' Phenomenon.....5

General Problems of Political Conceptology
KAPUSTIN B.G. The Political Meanings of Civilization.....23

National and Regional Context
PIVOVAROV Yu.S. Russian Political Thought as Prerequisite for Russian Political Science.....49
GLEBOVA I.I. The Memory of Russian Power: Problems of Storage, Transmission, and Actualization.....75

Religion and Society
The Secularization Paradoxes: From Bad Habit to Soap Bubble (Editorial).....119
MAKARENKO V.P. The Russian Ortodox Church From Sociological Point of View.....129

Science community
SHNIRELMAN V.A. Lev Gumilev: From 'the Passionarian Tension' to 'the Incompatibility of Cultures'.....205

Economic Choice and Political Concepts
VOLCHIK V.V. The Competition of Scientific Schools or the Predominance of Monopolism in the Field of Economic Theory?.....223

Reverse Perspective
NERETINA S.S. The Idea of Culture: From the Transcendence to the Immanence (Is There Much Talk About Philosophy in the USSR, after October 1917?).....235
OGURTSOV A.P. Science and Education in Perspective of Thesaurus Dynamics (M.K.Petrov as Philosopher of Science).....269

Theory and Practice of Democracy
ROZOV N.S. The Future of Russian Politics: the Deep Rut of Authoritarianism and the hard Passes to Democracy.....281

Translations & Comments
POTSELUEV S.P. Translator's Foreword.....303
Gyцrgy (Georg) Lukőcs. Khvostism and Dialectics.....305

Science Reports
KRIVOLAPOV A.A. The Postsoviet Burocracy.....386

Bookshelf
SAVCHUK V.V. How Philosophy in Germany is Made?.....393

Our Authors.....404
Contents.....405

Научно-аналитическое издание

ПОЛИТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПТОЛОГИЯ:

журнал метадисциплинарных исследований

2009. № 3

(июль - сентябрь)