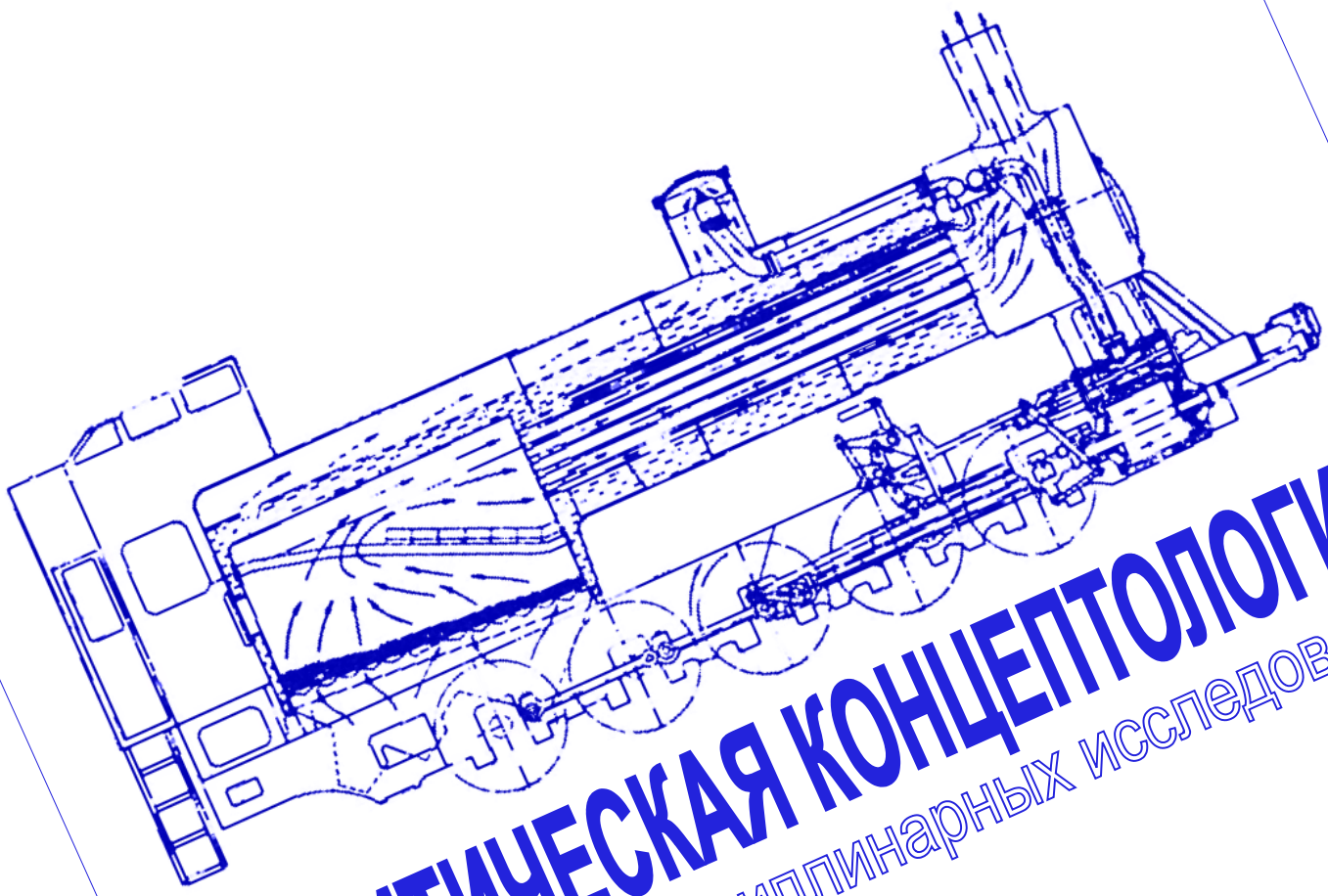
ЮЖНЫЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Journal of metadisciplinary research
The POLITICAL CONCEPTOLOGY

2023 г. № 3



ПОЛИТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПТОЛОГИЯ:

журнал метадисциплинарных исследований

Ростов-на-Дону

ЮЖНЫЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ЦЕНТР ПОЛИТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПТОЛОГИИ

Института философии и социально-политических наук

ПОЛИТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПТОЛОГИЯ:

журнал метадисциплинарных исследований

2023. № 3

(июль-сентябрь)

Научный журнал
Издаётся 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 № ФС77-82437 от 8 декабря 2021 г.

ISSN 2949-0707

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

Редакционная коллегия:

Главный редактор: *В.П. Макаренко*, доктор политических и философских наук, профессор, Заслуженный деятель науки РФ, академик Академии педагогических наук Украины

Заместитель главного редактора: *С.П. Поцелуев*, доктор политических наук, доцент

Заместитель главного редактора: *М.С. Константинов*, кандидат политических наук

Ответственный секретарь: *А.В. Тупаев*, кандидат политических наук

Редакционный совет:

Председатель – доктор философских наук, профессор *С.С. Неретина* (г. Москва)

Доктор политических наук, доцент *А.И. Бардаков* (г. Волгоград)

Доктор философских наук, профессор *М.Ф. Быкова* (г. Роли, Северная Каролина, США)

Доктор экономических наук, профессор *В.В. Вольчик* (г. Ростов-на-Дону)

Доктор юридических наук, профессор *А.В. Оболонский* (г. Москва)

Доктор экономических наук, профессор *А.Н. Олейник* (г. Москва, г. Ньюфаундленд, Канада)

Доктор философских наук, профессор *В.В. Савчук* (г. Санкт-Петербург)

Член-корреспондент РАН, доктор философских наук, профессор *Ю.В. Синеокая* (г. Москва)

Доктор политических наук, профессор *А.Ю. Сунгуров* (г. Санкт-Петербург)

Доктор философских наук, профессор *С.Г. Чукин* (г. Санкт-Петербург)

Доктор исторических наук, профессор *В.А. Шнирельман* (г. Москва)

Электронная версия журнала: **https://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:
344065, г. Ростов-на-Дону
ул. Днепровский, 116, к. 116
тел. (863) 290-10-93
факс: (863) 264-52-55
e-mail: konstantinov@sfedu.ru

СОДЕРЖАНИЕ

СЛОВО РЕДАКТОРА

Макаренко В.П.
Проблема разработки теории бюрократии: случай России..... 6

ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Булдаков В.П.
К общей теории кризиса империи..... 15

Лысенко В.Г.
Познание чужого как способ самопознания:
Запад, Индия, Россия (попытка ксенологии)..... 61

Хренов Н.А.
К психологической интерпретации предыстории, истории и постистории
революционного сознания в России: как возникают в профанном обществе «Боги»?..... 79

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ СОБЫТИЕ

От редакции..... 105

Васильев В.В.
Поколение свободной России..... 105

Козырев А.П.
Мы – поколение оптимистов..... 114

Анашвили В.В., Чубаров И.М.
Настоящее прошедшее..... 126

Никифоров О.В.
Che vuoi? (Выбор философского факультета (МГУ) и попытка «Логоса» 1990-х)..... 132

ЛИЧНЫЕ СУДЬБЫ И СОЦИАЛЬНЫЕ КОНФЛИКТЫ

Кара-Мурза А.А.
Между террором и святостью:
жизнь и судьба Ильи Бунакова-Фондаминского (1880–1942)..... 143

Оболонский А.В.
Межнациональные конфликты с точки зрения социального психоанализа
(попытки диагностики и лечения)..... 151

ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

Андрески Ст.
Главы 8–9 из книги «Войны, революции и диктатуры:
исследование исторических и современных проблем с компаративной точки зрения»... 164

Наши авторы..... 179
Summaries and keywords..... 180
Contents..... 185
К сведению авторов..... 187

Слово редактора

ПРОБЛЕМА РАЗРАБОТКИ ТЕОРИИ БЮРОКРАТИИ: СЛУЧАЙ РОССИИ

В.П. Макаренко
Южный федеральный университет

Аннотация: *В статье ставится проблема использования преобразований в России последних трехсот лет как материала для создания теории бюрократии, которая отличается от веберовской концепции. Эта проблема решается на основе применения концепций, разработанных в Ростовской школе политических наук Южного федерального университета (Россия). Разрабатывается понятийный аппарат, позволяющий изучать российскую, советскую и постсоветскую бюрократию во взаимосвязи с процессом формирования в России оппозиции, свободной от стереотипов бюрократической деятельности, поведения и мышления. Такая оппозиция не смогла возникнуть ни в монархической, ни в советской, ни в постсоветской России. Причины объясняются в теории бюрократии, которая содержит реконструкцию марксового определения бюрократии как социального организма-паразита, отражения множества социальных противоречий и воплощения политического отчуждения. Обсуждаются когнитивная ситуация в современной России; способы обхода исследователем выбора, навязанного ему постсоветской властью, специфики генезиса и структуры полицейского общества в стране.*

Ключевые слова: *советская бюрократия, подходы к ее исследованию, способы воспроизводства в современной России.*

Несостоявшийся столетний юбилей

Столетие Советского Союза – важный повод для пересмотра системы иллюзий, накопленных во время его существования. Среди них находится идея о возможности создания рая на земле – *нового мира*. Это представление возникло в итоге секуляризации религиозной мысли и образует мировоззренческий костяк современности, созданный Н. Макиавелли, Ж. Руссо, К. Марксом и Ф. Ницше [Штраус 2001: 68–81]. На тексты этих мыслителей опирались целые поколения реальных политиков и политические институты множества государств в течение полутысячи лет. Непредвиденные последствия корпуса данных текстов обсуждаются до сих пор.

Частным случаем воплощения указанной идеи была попытка полного переустройства социального порядка в России. Она базировались на убеждении русских революционеров: новое общество воплотит в жизнь идеалы истины, добра, справедливости, красоты, станет образцом для подражания во всем мире. Три четверти столетия спустя оказалось, что потуги

DOI: 10.18522/2949-0707.2023.3.614

напрасны. Значит, сложившаяся в СССР система управления государством не может считаться образцом для подражания [Хобсбаум 2004].

Прежде всего потому, что советская бюрократия унаследовала все свойства царской бюрократии, которая начала воспроизводить самое себя уже в начале XIX в. Возникшая при Сталине номенклатура стала господствующим эксплуататорским привилегированным классом СССР. Свойства российской бюрократии и советской номенклатуры унаследованы нынешним государственным аппаратом России. Социологические исследования, проведенные на протяжении 1990–2005 гг., обнаружили показательный синтез: на вершину власти в стране отбирается безынициативный приспособленец – в условиях господства холуйства как типа российской политической культуры [Гудков и др. 2007: 200–202].

Не менее важно обратить внимание на факт: Петр I стал инициатором отожествления *общего блага* населения России со службой Отечеству, под которым он понимал свою собственную неограниченную власть. Отсюда вытекало оправдание любых жестокостей во имя фикции государства [Хархордин 2011: 55]. Со второй половины XIX в. до настоящего времени в России произошли реформа (1861 г.), революция сверху (1905–1917 гг.), индустриализация, коллективизация, культурная и научно-техническая революции (1930–1970 гг.), перестройка (1985–1991 гг.), опять реформа (1992–2000 гг.). Все эта цепь процессов и событий завершилась переходом к реакции (2001–2010) [Олейник 2011; Иноземцев 2013].

На протяжении XX века господствующие меньшинства СССР/России истратили на преобразования громадные природные и человеческие ресурсы. Но по всем характеристикам качества человеческой жизни и технологий Россия по-прежнему отстает от ведущих стран мира. Реформы, революции и перестройки закончилось эволюционным тупиком, выход из которого не найден. Поэтому на протяжении последнего десятилетия большинство россиян не хочет иметь дела с государством [Эппле 2020: 432].

Эта ситуация – следствие господства бюрократии над населением страны. В литературе феномен бюрократии обычно трактуется на основе концепции М. Вебера и ее развития в трудах Т. Парсонса, Р. Мертона, М. Крозье и др. Однако уже в период *перестройки* здравомыслящие социологи показали, что применять концепцию Вебера к объяснению советской бюрократии нельзя – надо искать другие подходы [Ионин, Шкаратан 1989: 426–427]. Двадцать лет спустя аналогичные суждения высказаны в отношении российской бюрократии [Российское государство… 2007; Клямкин, Кутковец].

Постановка проблемы

Развитие этого подхода начну с констатации: для Маркса Англия послужила страной, в процессе изучения которой он создал свой вариант теории капитализма. Данная теория базировалась на обобщении истории первоначального накопления капитала в течение не менее трех столетий. Отсюда вытекает вопрос: не могут ли преобразования России последних трехсот лет послужить материалом для создания теории бюрократии, которая отличается от веберовского концепта бюрократии как рационального управления государством?

Историческая часть ответа на вопрос здесь не рассматривается. Ограничусь несколькими штрихами концептуализации предполагаемого материала. К. Виттфогель в 1930-е гг. начал разрабатывать теорию гидравлического государства для объяснения природы аграрных бюрократий Египта и Китая. В окончательном виде эта теория сложилась в середине 1950-х гг., когда Виттфогель ввел категории «всемирно-исторической трагедии» и «аппаратного государства». Первая из них описывала систему восточного деспотизма, вторая – политическую историю СССР как ее разновидность. На рубеже XX–XXI веков произошла реанимация теории гидравлического государства [Галеев 2011]. В России ее оценка возникает на

фоне интеграции востоковедения с критическим марксизмом и процессом разработки контридеологии [Алаев 2019; Философия и идеология… 2018].

Теорию Виттфогеля сегодня можно дополнить концепциями *сталинской бюрократии* Л. Троцкого, *нового класса* М. Джиласа, *номенклатуры* М. Восленского. Все они образуют ряд попыток выхода за пределы марксистской догматики при обсуждении природы советской бюрократии. Эти ученые и политики способствовали тому, что проблема бюрократии начала рассматриваться в контексте революционного процесса, включая близкие и отдаленные последствия революций в каждой стране. С этой точки зрения история России в XX веке дает богатейший материал для синтеза теории бюрократии с теориями революций и революционной практикой.

В Ростовской школе политических наук, которая сложилась на базе Южного федерального (бывшего Ростовского государственного) университета, такой подход развивается с 1980-х гг. На протяжении предыдущих сорока лет здесь проведены фундаментальные исследования, посвященные изучению различных аспектов указанной задачи. Они воплощены в трех десятках монографий, восьмитомном собрании сочинений, издании журнала, докторских и кандидатских диссертациях, примерно тысяче научных и публицистических статей, а также публичных лекциях в Рунете.

Итогом является разработка понятийного аппарата, позволяющего изучать российскую, советскую и постсоветскую бюрократию во взаимосвязи с процессом формирования в России оппозиции, свободной от стереотипов бюрократической деятельности, поведения и мышления. Такая оппозиция не смогла возникнуть ни в монархической, ни в советской, ни в постсоветской России. Причины этого объясняются в теории бюрократии, которая содержит реконструкцию марксового определения бюрократии как социального организма-паразита, отражения множества социальных противоречий и воплощения политического отчуждения.

Русская бюрократия возникала как элемент системы власти-собственности в ее монархической, советской и постсоветской формах. Для анализа данной системы используются концепты политического отчуждения, гражданского отчуждения и гражданского сопротивления. Они могут также применяться для составления программы исследований современной российской номенклатуры.

Эта программа базируется на критике всех концепций политического как отношения между «своими-чужими» (традиционный трайбализм) и «друзьями-врагами» (версия К. Шмитта) [Подорога 2010]. Из указанных концепций вытекает определенная трактовка государственного разума (интереса) в системе Шмитта, которая уже подвергалась критике [Филиппов 2005: 277–322]. Маркс показал, что государственный разум (интерес) входит в состав бюрократического отношения к действительности и одновременно его конституирует. Ни у Вебера, ни у Шмитта такой постановки проблемы обнаружить нельзя. Поэтому концепция бюрократии Маркса сохраняет свой эвристический потенциал. Тем более что бюрократическое содержание государственных интересов царской, советской и нынешней России только начинает обсуждаться.

В 1990-м году автор предложил рассматривать процессы трансформации России не через призму концепции *перестройки* (такую точку зрения внедряла в массовое сознание политическая и идеологическая номенклатура СССР), а как продукт влияния на политическое сознание и поведение населения страны кадров аппарата КПСС, профессиональных военных, государственной администрации, органов госбезопасности, МВД и СМИ, а также пенсионеров и молодежных организаций всех указанных структур. Из них и составлен костяк современной бюрократии России (за исключением аппарата КПСС, на роль которого претендует администрация президента в единстве с аппаратом «Единой России»). Это и есть ны-

нешний «свой-чужой» и «друг-враг» граждан России. Его предрассудки помогает популяризовать концепция Шмитта [Михайловский 2008; Аронсон 2017] и ее эпигоны в теории и политике.

Здесь СССР никакой новизны не содержал. Большинство политических режимов держится на кадрах профессиональных религиозных предпринимателей, военных, полицейских, юристов и чиновников. Эти кадры «решают все», обладая монополией на информацию о реальных процессах в реальных обществах, на участие в политике и формирование политической повестки дня. Антимонопольного законодательства в этой сфере России до сих пор не существует. Одновременно негласный запрет на занятия политикой определил рамки деятельности современных российских бизнесменов. Значит, возрожденная советская номенклатура влияет на сознание и поведение «безмолвствующего большинства» России (если воспользоваться концептом Ф. Броделя). Она придает множеству своих частных точек зрения и властно-конъюнктурному произволу ранг государственных интересов, обладающих (по ее мнению) всеобщностью, необходимостью и обязательностью. До каких пор будет продолжаться такая монополия? – вопрос открытый.

Сохранение центр-периферийных отношений в стране позволяют его конкретизировать в процессе изучения специфики генезиса и структуры полицейского общества в России в целом и в каждом ее регионе на протяжении предыдущих двухсот лет [Чернуха 2020: 15–43]. Для этого автор разработал концепты полицеизирующих и полицеизированных профессиональных групп. К первой относятся члены указанных частей государственного аппарата. Ко второй – все остальные профессиональные группы в той степени, в которой они неспособны к выработке самостоятельной социальной и политической мысли. И бездумно копируют образ мысли и поведения первой группы. Это – ресурс подданнического типа политических культур (по типологии Г. Алмонда и С. Верба). Для него свойственна ориентация на персонифицированную власть и ее исполнительные органы, а не на законодательные органы и личность как участников политического процесса. Такова ситуация в нынешней России.

На протяжении последних двадцати лет обозначилось также стремление значительной части молодежи попасть в вузы, которые готовят смену «своих чужих». Это тоже способствует трансляции верноподданности в новые условия – независимо от реформ сверху[1].

В 2000-е гг. для обобщения синтетического исследования бюрократии, оппозиции и легитимности автор разработал общую методологию социально-политического анализа под названием политической концептологии. Ее предмет состоит в изучении связей политики со всеми сферами природной и социокультурной реальности с одновременной полемикой со всеми формами влияния традиционализма, экономикоцентризма, кратоцентризма и идеократии на когнитивные и политические процессы. Политическая концептология состоит из трех частей: дисциплинарной (синтез результатов анализа политики в философии, экономической теории, социологии, политологии, юриспруденции, историографии и теории политического контекста); идеологической (синтез основных идей и аргументов либерализма, консерватизма, социализма, марксизма, феминизма, экологизма, коммунитаризма, анархизма); концептуальной (изучение основных политических концептов – от свободы до толерантности).

Множество феноменов социально-экономической и властно-управленческой реальности России, сложившихся после «исторической» (в 1917 г.) и «геополитической катастроф» (в 1991 г.), если мы согласны с указанным жаргоном, может быть описано с помощью данно-

[1] Здесь надо учитывать исключения из правил. Цикл работ С.А. Денисова свидетельствует, что критическую позицию в отношении статус-кво могут занимать и профессиональные полицейские, опыт которых (прежде всего концепция административного общества и его воспроизводства в новых условиях) и демократические убеждения заслуживает всестороннего изучения. Денисов С.А. Персональный сайт. – Доступно: http://denisov11-12.narod.ru/. – 26.08.2020.

го инструментария на междисциплинарном, идеологическом и концептуальном уровнях. Речь идет о систематическом изучении процессов, результатов и следствий деятельности советской (российской) бюрократии в сферах экономики, социальной и профессиональной структуры, политики, идеологии и культуры России. В современном марксизме, социализме, коммунитаризме и феминизме проблема бюрократии рассматривается как центральная для всего круга социальных наук. На этом пути возможны серийные фундаментальные и прикладные сравнительные исследования государственных аппаратов постсоветского пространства, включая Россию.

К настоящему времени реализована незначительная часть замысла. Для обозначения сложившейся в стране связи бюрократии с обществом автор ввел метафору «сжирубешенство» (путем преобразования русской пословицы в имя существительное). Эта метафора позволяет анализировать экономические, социологические, политические, агентурные и идеологические аспекты воспроизводства советской номенклатуры после 1991 г. [Макаренко 2016]. А также множество их политических, идеологических и культурных следствий.

Сжирубешенство – это прежде всего вопиющий разрыв между доходами трудящихся в различных сферах материального и духовного производства – и баснословными доходами «своих чужаков» в обмен на верноподданность. Становление данного разрыва доказано социологическими исследованиями [Шкаратан, 2009], а также множеством форм структурного насилия, существующих в России. Эти факты надо поставить в связь с комплексом теорий справедливости и практикой их реализации в постсоветской России. И дополнить изучением влияния данного разрыва на все социальные процессы, включая культивирование политической лжи и цинизма в стране, а также отношения России с Украиной.

Речь идет о разработке концепции, которая позволяет критически относиться к политической истории и системе России до 1917 г., с 1917 г. до 1991 г., после 1991 г. до настоящего времени – с одновременным дистанцированием от рутины «западничества» и «славянофильства». Необходимость такой концепции объясняется двумя кардинальными фактами: вожди Советской России не смогли блокировать влияние царской бюрократии на советскую власть; господствующие меньшинства России не смогли блокировать влияние советской номенклатуры на нынешнюю систему власти. Значит, категории *всемирно-исторической трагедии* и *аппаратного государства* Виттфогеля сохраняют эвристический потенциал, но их надо нагружать материалом конкретных исследований российского общества и государства.

К настоящему времени систематизированы результаты дискуссий по проблемам бюрократии и авторитаризма, связи насилия с политической бюрократией, политической бездарности с государственными интересами, которая ведутся в России на протяжении последних тридцати лет.

Поле выбора

Проанализированы также типы определений бюрократии. В них обычно отсутствует различие описания и оценки, а также другие составные части теоретического знания [Степин 2000]. Мера адекватности социального анализа (включая изучение бюрократии) в общем виде определяется конкретно-историческим пониманием и институционализацией различия между естествознанием и социо-гуманитарным знанием. Особое влияние на это различие оказывают культурно-исторические модели отношения между наукой и властью [Наука и кризисы 2003]. В зависимости от преобладания в стране колониально-имперской, революционно-бюрократической или самодержавно-бюрократической модели ставится и (не)решается проблема познания связей между бюрократией и экономикой, социальной структурой, политикой, идеологией и культурой.

Не менее важна проблема взаимосвязей теоретических и политико-управленческих аспектов описания пространственно-временной специфики русской бюрократии. Типичная точка зрения сводится к ее идеализации и пропаганде концепта народной монархии как перспективы будущего тысячелетия России [Прохоров 2002; Сергейцев, Куликов, Мостовой 2020].

Мой подход к определению предмета и структуры теории бюрократии со времени создания первой книги состоит в формулировке трех вопросов: как выделяется (устанавливается) предмет исследования (в данном случае – бюрократия)? какие категории (понятия, концепты) используются (конструируются) для анализа данного предмета? какие правила (закономерности) поведения бюрократии фиксируются с помощью данных категорий (понятий, концептов)? Эти вопросы я вначале ставил в отношении классического корпуса сочинений и писем К. Маркса и Ф. Энгельса (второе издание на русском языке), сочинений М. Вебера (первое посмертное издание) и В.И. Ленина (пятое издание). А ответы затем использовал для описания советской и постсоветской России. При этом возникал ряд марксоведческих, вебероведческих и лениноведческих проблем, которые здесь не рассматриваются [Современные методологические стратегии 2014].

Напомню только, что в политике Маркс-Энгельс-Ленин, с одной стороны, и Вебер – с другой, занимали диаметрально противоположные позиции. Однако в отношении к русской бюрократии их позиции совпадали – были резко отрицательными. Этот весьма показателен и требует особого разбора. Попутно замечу, что множество суждений Маркса-Энгельса-Ленина о русской бюрократии 150–100-летней давности вполне можно применить к описанию нынешней администрации России и нагрузить конкретным материалом для уточнения и развития. Речь идет о российской структуре «трехбуквенных организаций» (новация О. Хархордина), при анализе которой надо обойти выбор между прикормленным общественником и бессильным критиком [Хархордин 2020: 157].

Для решения данной задачи был сформулирован концепт дистанции исследователя от социально-политической конъюнктуры и всего корпуса социально-политических знаний. Обычно эти знания производны от традиционализма, экономикоцентризма, кратоцентризма, идеократии. На этом пути возникает возможность систематизации комплекса причин, объясняющих вневременной характер отрицательной оценки русской бюрократии.

Вебер создавал свою концепцию легального господства с бюрократическим (рациональным) штабом управления для акцентирования отличия Европы от Китая и Индии. Однако вслед за Марксом Вебер определял русскую бюрократию как паразита, единственный смысл которого состоит в поддержке баланса политических сил в обществе. Отсюда вытекала специфика русского самодержавия, которое, по мнению Вебера, инициировало неразрешимые проблемы исключения бездарей из политического процесса России и ликвидации взаимосвязи между российским империализмом, интеллектуализмом и национализмом [Вебер 2007]. Современные труды дополняют это прозрение Вебера столетней давности [Соловьев 2017].

Еще один момент совпадения методологии Маркса и Вебера: тот и другой требовали беспощадной критики существующего общества и связанной с ним официальной социальной науки. Маркс создал фундамент критической теории общества, которая на протяжении XX века развивалась не только в Европе, но и в СССР [Маркс против марксизма 2017]. Вебер сформулировал концепт познавательного радикализма ученого. Оба имели в виду факт: в повседневной жизни поведение людей непоследовательно и происходит без рефлексии. Люди не размышляют, а приспосабливаются к существующим традициям и нормам поведения. Не формулируют принципы своего поведения с беспощадной (к себе и другим) последователь-

ностью и редко в состоянии их реализовать. Поэтому трудно достичь ясности социологических понятий и методов.

Ученый обязан руководствоваться когнитивным интересом, который не всегда совпадает с гражданским и политическим долгом. При несовпадении ученому трудно открывать предпосылки, принципы и причины всех рутинизированных форм поведения и действия, включая бюрократические стереотипы. Отсюда вытекает методологическое следствие: чем больше люди и институты взаимно приспосабливаются друг к другу, тем больше должен быть познавательный радикализм ученого. Но этот принцип в социальных науках XX в. реализовывался только в той мере, в которой не нарушал писанные и неписаные правила господства власти над наукой [Подвластная наука 2010]. Всеобщая история догматизма в социальном познании и его социально-политические следствия в каждой стране еще не написана. Подступами к ней можно считать критическую теорию государства и связанные с ней проекты анализа бюрократии как класса [Бурдье 2016; Фуко 2011; Ясаи 2008 и др.].

Взгляды на бюрократию Маркса и Вебера вызревали в различном методологическом контексте. Мысль Маркса формировалась прежде всего в полемике с гегелевской философией права, в которой постулировалась связь между семьей, гражданским обществом и государством. Гегель считал, что каждой из них присуща особая форма сознания – патриотизм, корпоративный дух, государственный разум, из которых он выводил «политическую мудрость» правительства. Маркс отвергал эту процедуру и видел в ней предпосылку бюрократического отношения к действительности. Однако Маркс разрабатывал монистический подход к исследованию истории общества, предлагая свой вариант материалистического понимания истории, теории капитализма и теории революции.

Вебер развивал дуалистический подход к анализу социальных объектов. Стремился создать такой вариант теории модернизации, который базируется на идее о ведущей роли компромиссов в истории европейской культуры (от сословия древнееврейских пророков до сословия Возрожденческих юристов и религиозных вождей Реформации). На этой основе он отвергал революционное развитие общества и связанную с ним этику убеждения, типичную для русских революционеров.

Прогнозы Маркса и Вебера относительно перспектив преодоления бюрократии в будущем обществе тоже кардинально различались. Маркс уже в работах 1850-х гг. считал ликвидацию бюрократии элементом преодоления политического отчуждения. На этой основе он сформулировал задачу слома государственной машины и реализации множества других требований, благодаря которым предполагалось устранить бюрократию. Вебер настаивал на том, что бюрократизация есть необходимая составная часть процесса демократизации, которая определяет перспективу будущего общества.

На протяжении XX века оба подхода к проблеме бюрократии конкурировали друг с другом и существенно повлияли на либеральную, консервативную, социалистическую и марксистскую мысль и практику. Современная методология науки к настоящему времени не сформулировала определенных критериев в пользу одного из подходов. Практика тоже не дает на них абсолютного ответа. Хотя давно стало ясно, что невозможно достичь абсолютной свободы от ценностей (на чем настаивал Вебер) при отражении социальных объектов. С другой стороны, марксова программа слома государственной машины при ее реализации в условиях России привела к небывалому расширению и укреплению бюрократии, перед которыми меркнут как оптимистические, так и пессимистические прогнозы.

Видимо, можно согласиться со Станиславом Андрески: категория рациональности, образующая основание веберовского толкования социального действия, и вытекающие из нее типы легитимного порядка, включая легальное господство с бюрократическим штабом управления, является ахиллесовой пятой всей социологической теории Вебера, из чего выте-

кает проблема выявления и описания общих ошибок Маркса и Вебера [Andreski 1992; Андрески 2012].

Начальным этапом реализации этой задачи можно считать вывод тридцатилетней давности: никакого рационального управления Россией не было, нет и не предвидится [Бюрократия, авторитаризм… 1993]. Нынешняя популярность Вебера в России еще ничего не говорит о мере обоснованности его теории. Перспектива выбора теории бюрократии Вебера или Маркса в значительной степени определяется возможностями операционализации каждой из них до уровня методик конкретных социологических исследований государственного аппарата России и других постсоветских стран. Однако «свои чужие» социальные группы обычно уклоняются от таких исследований. Значит, теорию бюрократии надо развивать в соответствии с нормами политической критики [Уолцер 1999].

Andreski S. 1992. *Maxa Webera olsnienia I pomylki*. – Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Алаев Л.Б. 2019. *Проблематика истории Востока*. – М.: ЛЕНАНД.

Андрески С. 2012. Самое уязвимое место: понятие рациональности. – *Проблемы политической философии: переводы, комментарии, полемика: коллективная монография*. Под ред. В.П. Макаренко. – Ростов-на-Дону: Ростиздат.

Арендт Х. 2014. *О насилии*. Пер. с англ. Г.М. Дашевского. – М.: Новое издательство.

Аронсон О.В. 2017. *Силы ложного: опыты неполитической демократии*. – М.: Фаланстер.

Бурдье П. 2016. *О государстве: курс лекций в Коллеж де Франс (1989–1992)*. Пер. с фр. Д. Кралечкина и И. Кушнаревой; предисл. А. Бикбова. – М.: Издательский дома «Дело» РАНХиГС.

Бюрократия, авторитаризм… 1993. Бюрократия, авторитаризм и будущее демократии в России (материалы круглого стола). – *Вопросы философии.* – № 2.

Вебер М. 2007. *О России: избранное*. Перевод А. Кустарева. – М.: РОССПЭН.

Восленский М. 2005. *Номенклатура*. – М.: Захаров.

Галеев К.Р. 2011. Теория гидравлического государства К.Виттфогеля и ее современная критика. – *Социологическое обозрение*. – Т. 10. – № 3.

Гудков Л., Дубин Б., Левада Ю. 2007. *Проблема «элиты» в сегодняшней России: размышления над результатами социологического исследования*. – М.: Фонд «Либеральная миссия».

Денисов С.А. 2020. Персональный сайт. – *Электронный ресурс*. – Доступно http://denisov11-12.narod.ru/. – 26.08.2020.

Иноземцев В.Л. 2013. *Потерянное десятилетие*. – М.: Московская школа политических исследований.

Ионин Л.Г., Шкаратан О.И. 1989. Паркинсон и бюрократы (послесловие – диалог). – Паркинсон С.Н. *Законы Паркинсона: сборник*. Пер. с англ., сост. и авт. предисл. В.С. Муравьев. – М.: Прогресс.

Клямкин И., Кутковец Т. 2020. Как нас учат любить Родину? – *Электронный ресурс*. – Доступно: https://www.democracy.ru/article.php?id=1136. – Проверено: 15.04.20.

Макаренко В.П. 2016. *Русская власть и бюрократическое государство*. 2-е изд. – Ростов-на-Дону: Изд-во Южного федерального университета.

Михайловский А.В. 2008. Борьба за Карла Шмитта. О рецепции и актуальности понятия политического. – *Вопросы философии*. – № 9.

Олейник А.Н. 2011. *Власть и рынок: система социально-экономического господства в России «нулевых» годов*. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН).

Подвластная наука… 2010. *Подвластная наука? Наука и советская власть*. Рос. акад. наук, Ин-т философии. Сост., научн. ред. С.С. Неретина, А.П. Огурцов. – М.: Изд-во «Голос».

Подорога В.А. 2010. *Апология политического*. – М.: Издательский дом ГУ-ВШЭ.

Прохоров А. 2002. *Русская модель управления*. – М.: ЗАО «Журнал Эксперт».

Российское государство… 2007. *Российское государство: вчера, сегодня, завтра*. Под общ.ред. И.М. Клямкина. – М.: Новое издательство.

Сергейцев Т.Н., Куликов Д.Е., Мостовой П.П. 2020. *Идеология русской государственности. Континент Россия*. – СПб.: «Питер».

Современные методологические стратегии… 2014. *Современные методологические стратегии: Интерпретация. Конвенция. Перевод*. Коллективная монография. Под общ. ред. Б.И. Пружинина, Т.Г. Щедриной. – М.: Политическая энциклопедия.

Соловьев К. 2017. *Хозяин земли русской? Самодержавие и бюрократия в эпоху модерна*. – М.: Новое литературное обозрение.

Степин В.С. 2000. *Теоретическое знание*. – М.: Прогресс-Традиция.

Уолцер М. 1999. *Компания критиков. Социальная критика и политические пристрастия XX века*. – М.: Идея-Пресс.

Филиппов А.Ф. 2005. Техника диктатуры: к логике политической социологии. – Шмитт К. *Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы*. Пер. с нем. Ю.Ю. Коринцы; под ред. Д.В. Кузницына. – СПб.: Наука.

Философия и идеология… 2018. *Философия и идеология: от Маркса дор постмодерна*. Отв. ред. А.А. Гусейнов, А.В. Рубцов, сост. А.В. Рубцов. – М.: Прогресс-Традиция.

Фуко М. 2011. *Безопасность, территория население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году*. Пер. с фр. В.Ю. Быстрова, Н.В. Суслова, А.В. Шестакова. – СПб.: Наука.

Хайтун С.Д. 2016. *Номенклатура против России. Эволюционный тупик*. Изд-е 2-е. – М.: ЛЕНАНД.

Хархордин О. 2011. *Основные понятия российской политики*. – М.: Новое литературное обозрение.

Хархордин О.В. 2020. *Республика, или Дело публики*. – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге.

Хобсбаум Э. 2004. *Эпоха крайностей: Короткий двадцатый век (1914–1991)*. – М.: Издательство Независимая Газета.

Чернуха В.Г. 2020. Эпоха Великих реформ – шаг на пути от полицейского к правовому государству. – *Исследования по истории внутренней политики России второй половины XIX века: Сборник статей Валентины Григорьевны Чернухи к 90-летию со дня рождения*. Сост., вступит. ст. И.Е. Барыкиной. – СПб.: Нестор-История.

Шкаратан О.И. 2009. *Социально-экономическое неравенство и его воспроизводство в современной России*. – М.: ЗАО «ОЛМА Медиа Групп».

Штраус Л. 2001. Три волны современности. – Штраус Л. *Введение в политическую философию*. Пер. с англ. М. Фетисова.. – М.: Праксис.

Эппле Н. 2020. *Неудобное прошлое: память о государственных преступлениях в России и других странах*. – М.: Новое литературное обозрение.

Ясаи Э. 2008. *Государство*. Пер. с англ. Г. Покатовича под ред. Ю. Кузнецова. – М.: ИРИСЭН.

Фундаментальные исследования

К ОБЩЕЙ ТЕОРИИ КРИЗИСА ИМПЕРИИ[1]

В.П. Булдаков
Институт российской истории РАН

Аннотация: *Автор считает, что корни революции лежат глубже, чем это допускалось ментальностью эпохи Просвещения. Ее следует рассматривать в парадигме исторической цикличности, которая особенно масштабно и болезненно поражает сложноорганизованные имперские системы. Применительно в России XVII–XX веков системный кризис с разной степенью интенсивности проходил следующие стадии или уровни протекания: этический, идеологический, политический, организационный, социальный, охлократический, рекреационный. Это был синергетический процесс, хаотичное течение которого, в конечном счете, оказывается зависимо не от идеологии и политики, а от психологии масс. Его результат был обусловлен тем, что массы, исчерпав все возможности выхода из критической ситуации, обращались к понятному им историческому опыту. В России он связан главным образом с патерналистским типом мировосприятия.*

Ключевые слова: *Россия, империя, системные кризисы, массовое сознание, радикализм, идеология, политика, охлократия, фрустрация, конформизм.*

Вопрос о том, следует ли ставить революцию в России в один ряд с великими европейскими революциями прошлого или, напротив, оценивать «красную смуту» как нечто уникальное, имеет принципиальное значение для переосмысления не только прошлого и будущего имперских и квазиимперских систем.

Попытки выработать универсальный взгляд на «анатомию революций» не прекращались со времен Великой французской революции и особенно интенсифицировались после «красной смуты»[2]. Всякий раз они оказывались европоцентричными (как в прогрессистской, так и консервативной их ипостасях) и безнадежно позитивистскими. Центр дискуссий имплицитно смещался к высказанному еще Алексисом де Токвилем предположению, что жертвами революций становятся не нищающие низы, а напротив, прогрессивные элементы старой системы – особенно те из них, которые оказались особенно активны в преодолении своей ущемленности. Мнение Питирима Сорокина о том, что политическим изменениям в об-

[1] См.: Булдаков В.П. Красная смута: Природа и последствия революционного насилия. Изд. 2-е, доп. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); Фонд «Президентский центр Б.Н. Ельцина», 2010. – С. 647–693. Здесь публикуется с разрешения В.П. Булдакова.

[2] Классической работой такого рода можно считать книгу К. Бринтона, который дал внешне убедительную, хотя скучноватую детерминистскую схему протекания всех революционных катаклизмов [Brinton 1938]. Строго говоря, современники недалеко ушли от этого автора [См.: Концепт «Революция» в современном политическом дискурсе… 2008].

DOI: 10.18522/2949-0707.2023.3.1560

ществе предшествуют психические изменения, практически ничего не меняло. Сложившиеся подходы тяготели к социологизирующей описательности, а с появлением теории тоталитаризма грозили выродиться в нравоучительные экскурсы во славу филистерского эволюционизма. Обрастая эмпирическим материалом, они распухали до общей теории социальных изменений (рыхлой по определению), уже к середине XX в. обнаружившей свою уязвимость. Подобные «универсалистские» генерализации в лучшем случае становятся подспорьем сравнительного изучения цивилизаций, осуществляемого, впрочем, на все том же, заведомо ограниченном языке греко-иудейской или атлантической цивилизации [Эйзенштадт 1999].

Сегодня как реакция на когнитивный тупик начинают прогрессировать психологические теории революции (восходящие к Г. Лебону и подкрепленные неофрейдизмом) [Московичи 1996]. Одни теоретики революций вдохновляются дерзновенным стремлением «схватить наше столетие за горло» [Канетти 1990]. Другие, считая «карцериальную» систему человеческого общежития показным театром торжества справедливости [Foucault 1977: 307], настроены на поиск «истинной» революции[3]. Но не стоит обольщаться по поводу подобных тенденций: любое теоретизирование по поводу «красной смуты» останется умозрительно-бесплодным без дешифровки ее культурно-антропологического кода. Последний формируется веками, оставаясь иной раз незаконченным продуктом.

По большому счету существуют лишь два субъекта исторического бытия: необъятное (при мнимой хронотопной стратифицированности) информационное пространство, соединяющее человеческое с метаисторическим, и «слепая» социэтальная энергетика, заставляющая людей отчаянно и безнадежно – надеясь на Бога и пользуясь услугами дьявола – воевать друг с другом. Трагедия «человека бунтующего» в том, что ему не дано соизмерить свои страсти и вожделения ни с императивами большого исторического времени, ни со своими наличными возможностями.

В наиболее общем виде проблема революции очевидна: если рукотворный мир вступает в противоречие с человеческим естеством, то рано или поздно кому-то захочется разрушить его «до основания»[4]. При этом очень немногие возьмутся защищать его ценой собственной жизни и мало кто станет сожалеть о произошедшей катастрофе. Но этого не дано знать последующим поколениям – страдая от тягот сегодняшнего дня, они начнут с надеждой оглядываться на прошлое, воображая его желанным будущим. Ситуация может повторяться до бесконечности, и здесь не помогут ни предостережения ученых мужей, ни профилактические меры проницательных политиков. Человек живет своим веком, а не в пространстве longue durée.

Дискурсы реформа vs. революция бесплодны – их результатом того и гляди станет оксюморонный гибрид рефолюция.

Всякая традиционалистская система лишена внутренних модернизаторских интенций, инновации она воспринимает как покушение на свою «самость», а потому любая реформа содержит в себе революционно-провоцирующий компонент. Чтобы избежать побочных – всегда неожиданных – разрушительных последствий инноваций, надо «примирить» их с традицией. В принципе этого можно достичь с помощью «обучающих» приемов культурно-дис-

[3] К настоящему времени исследователи говорят уже о «четвертом поколении» теорий революции [Goldstone 2003: 13–19].

[4] В связи с этим в свое время была высказана мысль, что коллективное насилие будет наибольшим там, где люди не только ощущают себя наиболее обездоленными, но и оказываются лишены возможности добиваться своих целей ненасильственными методами [Гарр 2005: 142].В действительности оковы тирании могут показаться немногим лучше объятий демократии. Видный историк Французской революции отмечал, что буржуазная действительность постоянно воспроизводит людей, ненавидящих режим, в котором им приходится существовать [Фюре 1998: 31, 33]. Некоторые современные авторы идут еще дальше, говоря о «цивилизации ненависти», таящей в себе «призыв к разрушению бытия» [Лакан 1998: 362].

циплинирующего насилия, но этими навыками система обычно не владеет. Отсутствие антропологической составляющей в «технологии» модернизаторства заставляет реформаторов провоцировать революцию, а ученых недоумевать по поводу «неожиданных» последствий того и другого.

В принципе многообразие протекания любой революции можно втиснуть в те или иные – желательно не очень жесткие – социологические параметры, и это вполне удовлетворит большинство современников, так же легко подверженных внушению посредством научных формул, как их отдаленные предки – магии жрецов. Но нельзя забывать, что Октябрьская революция и последующие социальные катаклизмы оказались связаны с подключением к архаичному бунтарству факторов «непредсказуемости», связанных с глобализацией человеческой истории, вследствие чего потенциальные слагаемые революционного взрыва начинают вести себя «не по правилам». Отсюда ясно, что в основе изучения любой революции должно лежать исследование реакций традиционализма на все более требовательные и все менее предсказуемые вызовы времени. Чисто теоретически исследователи признают, что революция – это вторжение архаики в общество, почитающее себя современным.

«Чаяния огромных человеческих масс… как правило, вырываются из неосознанных человеческих пластов – из глубоко традиционного, подчас даже инфантильного и архаического», – пишет, к примеру, один из современных российских авторов [Рашковский 1999: 153]. К сожалению, из подобных заявлений невозможно понять: является архаика предпосылкой или следствием революции[5]. В любом случае поиск предпосылок революции в России в настоящее время зашел в тупик[6] – как было показано, историки скорее втискивают реалии в теории, нежели ищут когнитивно невостребованное в пластах эмпирического материала. Было бы вообще полезнее, если бы исследователи отказались от мелкой игры в позитивистские генерализации [Воронов 1997].

Условия реализации этой задачи в современной России не самые благоприятные. Миф пишется верой и кровью, историческая память – перепуганным воображением. История как наука – плод «остывания» того и другого. С тех пор как грандиозный коммунистический миф рассеялся, интерес к истории русской революции упал. Исследователи вслед за массовым сознанием удовлетворились легкими политологическими «истинами» и конспирологическими «открытиями». В особой степени это относится к теоретической беззаботности конкретных исследователей Октября. Как правило, они торопливо и беспечно берут на веру все, что им предложат социологи и философы, склонные, в свою очередь, к бездумным заимствованиям и не утруждающие себя эмпирикой (помимо той, которая якобы вписывается в их теории). Возрождается ситуация советского времени, когда теория и история существовали как бы в разных измерениях. Разница лишь в том, что если ранее теория осуществляла формальный диктат над историей, то теперь они рискуют равнодушно разойтись, внутренне презирая друг друга.

Дополнительная познавательная опасность связана с тем, что российская революция столь многолика и многомерна, что любые взаимоисключающие теории получают свой шанс на кажущуюся адекватность ее описания. Это порождает массу псевдотеоретических спекуляций, рассчитанных на людей, мягко говоря, легковерных. Где слухи, там и шарлатаны.

Тем не менее опыт создания общей теории российской смуты, несмотря на всю его претенциозность, может оказаться полезным. И это относится вовсе не к области абстрактной

[5] Так, В. Соловей уверяет, что хаос и архаизация поражают «все этажи социальной лестницы» [Соловей 2007: 21]. Но когда? Он прав относительно потери системой управляемости, однако каков механизм развертывания этого процесса? Более основательно подошел к проблеме А. Ахиезер [Ахиезер 1999: 117–126]. Но увы, сделано это было в рецензии на «Красную смуту».

[6] В этом лишний раз убеждает по-своему добротная книга В. Шепелевой [Шепелева 2005].

игры ума. Допустим, задача создания всеобъемлющей социальной теории так же невозможна, как ответ на сакраментальный русский вопрос «Что делать?». Но из этого не следует, что теория не может подсказать ответ на вопрос «Чего не делать?».

Проще всего начать с приема, который можно назвать перекрестной компаративистикой – отысканием аналогий в «своем» и «чужом» прошлом. Прежде всего возникает вопрос: насколько необычен феномен революции и Гражданской войны в русской истории? Как он соотносится со Смутой начала XVII в.? Попытаться поставить эти явления в один ряд отнюдь не бесполезно. В постреволюционное время антибольшевистские авторы предложили немало соответствующих аналогий, в советское время о подобном даже помыслить было невозможно, но сейчас они становятся обычными, даже банальными – однако смута чаще оказывается лишь «виновницей» авторитаризма[7]. Что в действительности общего между Смутным временем XVII в. и «красной смутой»? Представляется, что налицо два классических случая системного кризиса империи.

Представление о том, что Смуту можно рассматривать как средоточие нереализованных демократических потенций исторического развития России [Кобрин 1991], вовсе не является умозрительно-ностальгической конструкцией, особенно если представить ее как столкновение модернизаторских и традиционалистских начал, открытости и автаркии. Это тот классический случай в истории России, когда реформы провоцировали хаос – главным образом в силу того, что в народе не было должной степени доверия к идеологам и властителям.

Смутному времени предшествовал длительный процесс десакрализации верховной власти, точнее – конкретных правителей. Царь Федор Иванович слишком явно иллюстрировал собственной персоной процесс вырождения династии, что, естественно, не осталось незамеченным. Пришедший ему на смену Борис Годунов оказался попросту царем-неудачником, словно специально призванным историей для того, чтобы пошатнуть веру во власть. Он, разумеется, не убивал царевича Дмитрия, но народная молва эпохи Средневековья (и не только!) не признает доводов, кроме эмоциональных, а потому власть, связанная с его именем, была обречена. Лжедмитрий спровоцировал агрессию традиционализма одним лишь тем, что показался «чужим». Шуйский считался жуликом, оставшимся таковым и на троне. Власть демонстрировала свою «слабость» периодическими отказами от привычных форм репрессивности – начало положил Годунов, решивший «задобрить» избравший его народ отменой смертной казни. Должна была десакрализовать власть и сама череда избраний монархов – что в перспективе не только не пошатнуло самодержавия как принципа, а напротив, укрепило его. Конечно, говорить о присутствии в движении масс антиклерикального или реформистского компонентов никак не приходится. Именно консервативные компоненты сознания низов реанимировали привычную парадигму властвования[8]. Не случайно избрание на престол Михаила Романова произошло под давлением городской черни, символически закрепившей свою победу казнью «воренка».

Цикл Смутного времени насыщен всевозможными слухами и домыслами, что провоцировало самозванцев – общим числом до двух десятков[9], но список легко продолжить за счет фигур всевозможных «вожаков». Это был настоящий парад самовыдвиженцев; примечатель-

[7] Такой подход удобен тем, что дает простор воображению и для «патриотов» всех разновидностей [Соловей 2005; Он же 2007; Он же 2008; Горинов 2007], и для либералов [Янов 1997], и для тех, кто в полном соответствии с российской бюрократической традицией позиционирует себя то тем, то другим [Сахаров 1996]. Более вдумчиво к вопросу о кризисном ритме российской истории пытаются подойти философы [Ахиезер, Клямкин, Яковенко 2005; Кантор 2005].

[8] Смуту преодолел «средний слой общества», считает Х. Ковальска-Стус, для которого «государство было необходимым экзистенциальным пространством». Именно победители Смуты «стали новыми носителями идеи государственности» [Kowalska-Stus 2007: 259].

но, что всем им приходилось заигрывать с народом – дело дошло до составления своего рода конституции («конституция» М.Г. Салтыкова 1610 г.). Фигура Лжедмитрия I на их фоне кажется знаковой. По современным понятиям, он отличался целым набором «демократических» добродетелей и даже удачно соединял их с элементами традиционной русской культуры. Но его инновации не могли быть ритуализированы иначе, чем через направленное насилие власти. Этого не было. При этом окружение Лжедмитрия всем своим поведением бросало вызов традиционалистским верхам, которые и расправились с ним с помощью низов.

Инновационный компонент Смуты был исторгнут настолько демонстративно, что впору задуматься об опасности всяких властных попыток скороспелой (непонятной низам) «демократизации» империи. В целом хаотичный процесс ротации кандидатов на престол можно рассматривать как стихийный поиск «хорошего царя». Неудивительно, что он увенчался утверждением более или менее нейтральной, временно всех устраивающей фигуры. Налицо феномен «отложенной» или потенциальной харизмы, возникающий в связи с эйфорией преодоления Смуты.

К числу «объективных» факторов, обусловивших всеохватный характер Смуты, следует отнести кризис управления «разбалансированной» системой. Он обернулся оскудением всех сословий, включая в первую очередь непосредственную опору трона – дворянство. Ответное укрепление крепостничества, со своей стороны, парализовало привычную систему обратной связи (увеличение числа бесполезных холопских доносов на дворян подтверждает это), а с другой стороны, привело к разбуханию массы маргинальных элементов в лице беглых, бродяг, «разбойников» и казачества, концентрирующейся на Юге России. Прежнее соотношение центра и периферии нарушилось. Несомненно, колоссальную роль в развязывании Смуты (гражданской войны) сыграл голод 1601–1603 гг., повлекший за собой наплыв черни в Москву. Вместе с тем считать голод (природное бедствие) непосредственной причиной Смуты не приходится. Решающую роль все же сыграло нарушение сословного (точнее, квазисословного, государственно-сословного) равновесия, наложившееся на фактор десакрализации власти.

На характер протекания Смуты (как и революции) существенное влияние оказывали поведение и состав оппозиции. Функцию последней на протяжении длительного времени выполняло боярство. После смерти Ивана IV в период правления Федора Ивановича боярские группировки сыграли роль своего рода квазилиберальной элиты. Разумеется, в данном случае нельзя даже заикаться о поветрии республиканизма – важно другое. Боярство всегда стремилось подсказывать, как следует распорядиться монаршими прерогативами. При слабости самодержца это обостряло кризис управления, провоцируя самозванство и радикализацию масс. Но, возможно, все было предрешено своего рода нравственным истощением общества[10].

Власть начала «зависать» в социально-информационном пространстве. Этот процесс усугубился расколом в скудеющей дворянской среде, иные представители которой выступили в роли вожаков черни. Не случайно вождь первого ополчения П. Ляпунов создал своего рода предправительство в виде «Совета всея земли», выработавшего «Приговор всея земли» (что не помешало казакам расправиться со своим предводителем без суда и следствия за яко-

[9] В классическом исследовании Платонова называются 12 человек [Платонов 1901: 252], в действительности существовало обилие всевозможных «минисамозванцев».

[10] «…Смуту питала нравственная смута в среде самого населения, которое терпело и даже само участвовало в грабежах и разорении; шайки литвы и воров были настолько ничтожны, что не были бы в состоянии причинить то разоренье, если бы не попустительство и содействие населения», – к такому неожиданному выводу пришел известный историк С.Б. Веселовский, припечатавший заодно и «неуклюжую московскую власть», и неизбежный итог Смуты в виде закрепощения массы крестьян [Веселовский 2000: 105].

бы продворянскую ориентацию); имел место даже Земский собор без высшего боярства и духовенства. Проявила себя тенденция к установлению «народосоветия». В любом случае квазиреволюционные элиты постоянно сменяли друг друга, в конечном счете сойдя на нет. А тем временем зародились и идеи нового «сословия-гегемона», единственно достойного социальных привилегий.

В ходе Смуты Россия фактически распалась на ряд независимых территорий, правители которых в полном смысле слова перебрасывались «шапкой Мономаха». Примечательно, что, по мнению С. Платонова, Смутой воспользовались инородцы (мордва вместе с холопами и крестьянами даже осаждала Нижний Новгород). И тем не менее рекреационные государственные импульсы постоянно прорывались снизу (их использовал еще Борис Годунов, занявший престол вроде бы по «настоянию» масс). Лжедмитрий I не случайно впервые в России принял императорский титул, рассчитывая более «высоким» образом власти вдохновить низы, а вожди второго ополчения Д. Пожарский и К. Минин, напротив, выступили с весьма консервативной программой. Не менее характерно, что на Земском соборе, избравшем Михаила Романова, именно чернь, имевшая более широкое, чем обычно, представительство, подавила боярскую оппозицию. При этом Михаил избирался «от Бога, а не от людей». В любом случае именно после Смуты воцарилась негласная практика своего рода взаимоприсяги народа и власти.

Появление легитимного монарха далеко не сразу привело к прекращению Смуты. Денег в казне катастрофически не хватало; дворяне со службы то и дело подавались в разбойники; пришлось в общегосударственном масштабе решать всегда необычайно сложную в России проблему сбора налогов. Между тем процветало взяточничество, парализовавшее фискальную систему. Неуловимые шайки Зарецких и Лисовских из инородцев и всевозможных маргиналов терроризировали население, творимые ими жестокости, по отзывам современников, «не только людей, но и бесчувственные камни и самые стихии» заставляли плакать [Хроники… 1998: 355]. Решить проблему внешней безопасности удалось с большим трудом, поползновения на русский престол продолжались. Власть, несмотря на самодержавные прерогативы и приступы репрессивности (пусть ограниченные земской думой и боярами), на деле оказывалась заложницей временщиков. Примечательно, что некоторые усматривали главную причину неурядиц в том, что люди «измалодушествовались». Обращает на себя внимание и непомерное влияние «внешнего фактора» – от политическо-культурной «интервенции» до использования той и другой стороной наемников. В общем, Гражданская война 1917–1920 гг. не кажется на этом фоне для России чем-то совершенно необычным.

Характерно, что положение стало выправляться лишь после того, как в 1619 г. патриархом стал отец Михаила Романова – Филарет. Воцарилось вовсе не двоевластие, как могло показаться, а идеократия, пусть формально выражавшаяся лишь в том, что церковное управление охватывало все большие сферы жизни [Костомаров 1991: 2–22]. Преодоление Смуты XVII в., как и «красной смуты» 1917 г., оказалось связано с торжеством веры над «суевериями».

Формально с 1613 по 1622 г. постоянно действовали Земские соборы, постепенно приобретавшие чисто церемониальный характер. Но параллельно проявил себя и другой процесс: заметное укрепление мирских форм коррекции управления, порушенных опричниной. Крепостническим итогом Смуты стало знаменитое Соборное уложение[11]. Строго говоря,

[11] Почти 1000 статей этого внешне хаотичного свода законов была выстроена в характерной последовательности: в 1-й главе предписывалось сжигать богохульников и «казнити смертию» за прерывание литургии; за непристойные речи Патриарху полагалась торговая казнь (битие кнутом); там же воспрещались «челобития» царю и патриарху в церкви. Во 2-й главе предписывалась смертная казнь за один лишь «умысел» против царя, а также за самозванство и измену. Смертная казнь грозила также за самовольный выезд за границу с целью из-

утверждение абсолютистских начал при Петре I стало возможным лишь в силу использования массами в предыдущий период «слова и дела государева» для борьбы со злоупотреблениями чиновников.

В результате Смуты оказалась ослабленной лишь боярская элита. Этому отчасти способствовал террор против очередных «изменников», «воров», самозванцев. Иной раз их убийства приобретали черты архаичной ритуальности; в этот ряд укладываются и акты глумления над трупами (чего первым не избежал после смерти Борис Годунов, за ним последовал Лжедмитрий I). Но до восстановления «единства царя и народа» было еще далеко. В любом случае во времена Смуты террор не приобрел характера последовательных волн планомерной репрессивности. Последнее было связано с тем, что в самой Смуте оказались смазаны идеократический и эгалитаристский моменты. Вероятно, в этом и состоит принципиальное отличие Смутного времени, как и крестьянских войн, от Октябрьской революции. Но нельзя не учитывать, что после Смуты последовал раскол, потом кратковременный этап новой нестабильности. Только после этого стало возможным утверждение Петра I – царя-деспота и императора – Отца Отечества одновременно. Аналогии со сталинской эпохой напрашиваются сами собой.

* * *

Великая французская революция по своим внешним характеристикам и законченности цикла имеет как будто гораздо больше общих черт с «красной смутой». Первыми этим воспользовались публицисты: газеты 1917 г. полны различного рода «параллелей». Но при проведении подобных аналогий надо иметь в виду, что они – как ранее, так и сегодня – порождены европейским типом мышления и ориентированы на определенные политические идеалы. К тому же следует учитывать, что в них речь обычно заходит о внешних чертах сходства революционных элит, а не подвижках в психоментальности масс [Гольденвейзер 1922; Кондратьева 1993].

В прошлом как «классическая» либерально-социалистическая, так и советско-марксистская историография настаивали на принципиальном различении этих революций, исходя главным образом из искусственных классовых и формационных критериев. Ныне благодаря так называемой ревизионистской историографии [Блуменау 1995], призвавшей очистить революционный процесс от политического и идеологического подтекста [Cobban 1964; Furet 1988: 24], появилась возможность анализировать Французскую революцию по совершенно иным – «консервативным» критериям. Как ни странно, в прошлом сходную эволюцию в ускоренном темпе проделали некоторые наблюдатели русской революции [Рысс 1917; Он же 1921].

Предпосылки революции во Франции просматриваются весьма четко. Они были подготовлены эпохой Просвещения, которое в отличие от Реформации делало упор на атеистическую идеологию, нацеленную на полный разрыв исторической преемственности, тотальное преобразование человеческого общежития и всего мира в соответствии с доводами так называемого чистого разума (не случайно современники сводили все это к «масонскому заговору»). Обнаруживается, однако, что во Франции капитализм мог развиваться в рамках старого режима, несмотря на усиливающуюся управленческую неэффективность последнего

мены (глава 6). Громадное внимание уделялось сбору налогов – вплоть до зафиксированного в последней 25-й главе положения о корчмах, запрещавшей безлицензионное опаивание населения. Основная масса статей отражала практику навязывания государством удобной для него сословной структуры [Соборное уложение… 1957: 22, 28]. По подсчетам исследователей, предусматривалось около 60 случаев применения смертной казни за преступления против земельной собственности – новым верхам необходимо было закрепить за собой плоды ее грандиозного передела.

(некоторые исследователи, правда, отмечают, что крестьянство было заинтересовано в ликвидации крупного землевладения).

Принципиально важно, что в «буржуазной» революции оказались необычайно сильны традиционалистский и охлократический компоненты. К примеру, как и в России, в народных низах во времена Французской революции широчайшее распространение получили слухи о всевозможных «заговорах» против простого народа. Чрезвычайно велик был удельный вес продовольственных бунтов, инициируемых, как правило, женщинами. При этом бунтари были убеждены, что их «правое дело» санкционировано властями. Любопытен еще один штрих: если в России в 1917 г. аристократы неожиданно превратились в «буржуев» (в число которых входили все образованные люди), то во Франции словом «аристократ» стали именовать «новых богачей» в крестьянской и городской среде[12]. Всякая революция отмечена всевозможными «знаковыми смещениями» и концептами-симулякрами.

Победа революции была обусловлена соединением эгалитаристской доктрины (уничтожение монархии и утверждение принципов гражданского равенства и прав человека) с разрушительными действиями черни (городских маргиналов). Фактически революция протекала в двух непересекающихся плоскостях: вверху оторванное от жизни законотворчество, внизу – разгул низменных инстинктов темной массы. Абстрагировавшийся от жизни разум оказался бессилен перед эмоциями, психическим складом, инстинктом и биологическими потребностями человека, структурируемыми личным и групповым интересом [Тэн 1907: 335][13]. Именно в связи с этим считается, что современная историография революции ведет свое начало с И. Тэна [Lefebvre: 247; A Critical Dictionary… 1989: 1020]. С другой стороны, элементы необычайно проницательного взгляда на природу Французской революции можно разглядеть и в консервативной реакции на нее [Чудинов 1996] – нечто подобное, как отмечалось, было характерно для противников Октябрьской революции. Во Франции плебс периодически выходил из-под контроля революционной элиты, но разгул «прямой демократии» всякий раз смирялся перед диктатом революционной идеократии. Это и привело к якобинскому бунту против собственности и террору революционного меньшинства, сумевшего навязать свою волю дезориентированному большинству. Но возмущенная масса «остывает» довольно быстро: по некоторым данным, большинство населения Франции стало отходить от активной политики уже с 1790 г. [Тэн 1907: 23–24].

Революционной элитой была предпринята попытка начать историю с белого листа: не случайно вводилось новое летоисчисление, были предприняты шаги к формированию «нового человека». Разумеется, традиционалистские массы не могли этого принять. С другой стороны, городские санкюлоты в значительной степени оказывались левее своих вождей. В этих условиях власть смогла настоять на своем лишь с помощью «военно-коммунистических» методов самоутверждения (реквизиции, принудительные займы, таксация цен, плановая регламентация быта и даже навязывание народу определенных эстетических критериев). В конечном счете антидеспотическое начало обернулось воинствующим антииндивидуализмом и этатизмом в форме революционной тирании. Даже террор оказался вовсе не классовым или сословным, а скорее определялся неадекватностью психических реакций на всевозможные «угрозы» [Furet 1988: 156–169][14].

[12] Ср.: Рюде 1984: 117–118, 128–129. Следует учитывать, что Джордж Рюде упорно стремится усмотреть в действиях толп чрезмерные прагматизм и осмысленность и, отрицая представления об их иррациональности и кровожадности, определенно модернизирует их ментальное единство.

[13] Фактически И. Тэн показал, что природу революции определяет не разум элит, а коллективное бессознательное масс. Не случайно П. Кропоткин отмечал, что настоящая историография революции после его книги может быть только «историей народного движения» [Кропоткин 1979: 460].

[14] Механизм этой трансформации известен: «Тревоге соответствует стремление поставить на место человеческого партнера нечто человеческому облику настолько чуждое, настолько далекое от него, как облик живот-

Конечный результат революции оказался неподвластен ее творцам; последние стали простым орудием ее спонтанного хода, в ходе которого возобладали реликтовые импульсы самосохранения государственности. Более того, революционная элита оказалась жертвой террористического самоуничтожения. Террор был продолжением революционного опыта, но он же означал разрыв преемственности с эпохой революционного романтизма. Жизнь опровергла доктринальный замысел [Bazcko 1994]. Революция породила нацию, нация – империю. Итогом стала Реставрация. И все же Великая французская революция дала колоссальный общецивилизационный итог – гигантское распространение рационалистического мировоззрения. Именно на этой базе разворачивался конституционный процесс и шло утверждение гражданских прав – этим определялось лицо западного мира вплоть до начала XX в.

Выделяя этот последний момент, следует особо подчеркнуть, что и революция, и контрреволюция постоянно подпитывались носителями социокультурной архаики – городского плебса и крестьянства. Хотя в принципе французские «философы» в отличие от Бакунина и его последователей не придавали насилию и террору конструктивной функции, революционные пассионарии типа Робеспьера легитимизировали его в качестве средства реализации «народного суверенитета». Желание увидеть в спонтанном насилии масс некое новое, конструктивное качество относится к тем типичным заблуждениям революционных вождей, которые и подпитывают террор власти – в действительности чисто деструктивный и тем более далекий от «творчества нового». Втянутые в активное, а затем «пассивное» участие в терроре массы впадают в социальный конформизм и ментальную архаику. Действительно, коренные изменения в представлениях французского народа о власти и гражданских правах в общенациональном масштабе последовали не ранее смены трех поколений. Точно так же, как некие социалистические ценности, точнее, устойчивые государственно-распределительные навыки и привычки сформировались в СССР в период «развитого социализма».

Казалось бы, большевистская революция по своей психоментальной динамике и даже конкретным проявлениям насилия все же ближе Великой французской революции[15]. Некоторые исследователи склонны даже оценивать Октябрь как российский ответ якобинству. Описания системы якобинского «государства в государстве» [Тэн 1907: 93–94]поразительным образом напоминают систему сталинской номенклатуры и большевистских «общественных» организаций.

Принципиально важно в связи с этим выделить те моменты движения народных масс во Франции, которые не получили развития в «красной смуте». Бунтующие французские крестьяне полагали, что они не просто сигнализируют высшей власти о невозможности жить в существующих условиях, а сами вправе «вершить правосудие», поскольку прежние юридические формы борьбы с сеньорами оказались исчерпанными [Адо 1987: 53]. В России «общинная революция» протекала сходным образом, но на доюридическом уровне. В требованиях французских низов поразительно большое место занимают вопросы снижения цен и налогов, а затем и всенародного контроля над ними (а не отмены их). Даже выступая с антидемократическими лозунгами типа «Церковь и король!», народные низы стремились воплотить в жизнь не абстрактно-консервативные, а свои собственные непосредственные социальные требования. Существует даже точка зрения, что последние годы существования старого режима были отмечены такими изменениями в вере, представлениях о жизни и смерти, подвижками в поведении на празднествах, которые предвосхитили характер коллективного протеста в революции [Vovelle 1977]. В любом случае окажется, что экономико-юридические мотивации и аргументы, определившиеся задолго до революции, играли в движении

ного» [Лакан 2006: 41].

[15] Выдающийся историк Французской революции Ф. Фюре считал, что даже цикличность российской истории укладывается в «европейскую парадигму» [Фюре 1998: 98].

французских низов куда большую роль, несмотря на обилие внешне иррациональных бунтарских действий [Рюде 1984: 107–146, 146, 149; Чеканцева 1996]. Наконец, трудно себе представить, чтобы в русской революции появились «двойные» (отражавшие парадоксальное сочетание традиции и инновации, смирения и торжества) лозунги типа «Хлеб и конституция 1793 г.» или «Да здравствует нация (народ. – *В.П.*). Цена на пшеницу понижена!» [Рюде Указ. соч.: 120–121, 125, 129]. Великая французская революция сформировала единую нацию на базе представлений о народном суверенитете; в России, напротив, внешне созвучное «национальное самоопределение» означало по существу реанимацию квазифеодальной системы властвования.

В связи с этим нельзя не отметить еще один примечательный момент: бунт рационализма против старого режима обернулся во Франции революцией, а российская власть беззаботно заигрывала с умствованиями энциклопедистов. Казалось, весь XVIII в. стал «безбожным» для российских верхов: невероятно, но в церковных писаниях имя Господа почти перестало употребляться; в мирской жизни стали появляться фигуры «спасителей Отечества» (а не «защитников Веры»). Французская революция отнюдь не прошла бесследно для России. Но она оказала влияние лишь на верхи, не оказав воздействия на ее патерналистские основания. Усилившийся социокультурный раскол приблизил новую смуту (системный кризис), но не политическую революцию: даже после освобождения крестьяне продолжали мыслить категориями обычного права [Шатковская 2000]. А потому закономерно, что «красная смута» завершилась подавлением «общинной» архаикой символов новейшей истории – последние в очередной раз оказались бутафорским прикрытием патерналистской сути системы.

Формально русская революция уничтожила сословия, провозгласила «национальное» (этническое) равенство граждан перед законом. На деле община лишь укрепила свои позиции, что со временем вызвало ответный удар в виде колхозного крепостничества. Появление «национальных» республик обернулось выстраиванием еще одной иерархии, что означало движение в противоположном от нации и гражданственности направлении. Государство вновь принялось кроить социальное пространство по привычным для себя лекалам. Появились новые классы, представители каждого из которых так или иначе были недовольны либо своим имущественным, либо статусным положением. Но главное, вероятно, заключалось в том, что слова разошлись со своими естественными значениями; социальная терминология превратилась в пустую квазисовременную оболочку допотопных реальностей. И этот хоровод симулякров продолжается по сей день.

Нельзя также забывать, что русская революция была связана с феноменом «омоложения» населения – это пошатнуло веру в патерналистскую государственность, но лишь на время. Вместе с тем «красная смута» провоцировалась мировой войной и поветрием мондиалистских идеологий. Но и это обернулось новым витком имперской автаркии. В России традиционализм всего лишь воспользовался одеждами европейского социализма и интернационализма. Примечательно, что большевики в отличие от народников, придерживавшихся якобинской веры в непогрешимость народа, допускали, что массы склонны заблуждаться (должно быть, поэтому после Октября они использовали народническую риторику). Характерно, что в отличие от французских революционеров они практиковали не атеистический культ Верховного существа, а своеобразную форму идолопоклонства перед Историей (последнее обернулось практикой квазидинастической преемственности). Получается, что по характеру своего протекания «большевистская» революция ближе не к якобинству, а к Смутному времени – отсюда ее «неожиданно» устойчивый деспотический итог. Попросту говоря, русская революция в отличие от французской оказалась по преимуществу традиционалистской, во всяком случае элементы рационализма оказались в ней начисто подавлены на низовом уровне.

Антикоммунистические авторы никак не хотят признать, что масштабами низового насилия, оголтелостью «ценностных» установок, механистичностью террора Французская революция заметно превосходила Октябрь. «Красная смута» оказывается в действительности не столь уж кровавой сравнительно с зарубежными гражданскими войнами и революциями: люди в куда большей степени гибли от эпидемий, голода, холода, нежели от военных действий и террора. И даже несмотря на крайний радикализм коммунистических лозунгов, русская революция в вопросе о власти оказалась куда более традиционалистской. Следовало бы признать, что это связано с размытостью отношений собственности, слабостью правовой культуры, отсутствием рационалистической этики и традиции дисциплинирующего насилия, особенно в лице инквизиции (подобие последней не случайно возродил Сталин).

Обычно эту сторону русской революции игнорируют даже исследователи. Стоит заметить, что большевистские историографы с самого начала избегали сравнений Октябрьской и Великой французской революций (хотя вожди Октября, особенно Троцкий, активно занимались поиском аналогий, дабы избежать постреволюционных сюрпризов) [Law 1987: 4–15] – очевидно, потому, что своя революция представлялась им более «высокой» в формационном смысле. Их противники из числа европеизированных политиков, напротив, грешили по части формальных сравнений. Вместе с тем показательно, что люди, в свое время резко порвавшие с социал-демократией, полагали, что большевистскую революцию уместно все же сопоставить со Смутой начала XVII в. [Струве 1921: 32–33; Локоть 1923], причем они оказались отнюдь не одиноки [Пасманик 1923: 17, 20, 23]. Впрочем, если вспомнить, что и Милюков (как историк он был на порядок выше себя как политика) допускал сравнения большевизма с пугачевщиной, разинщиной, Смутой XVII в. [Милюков: 11], то возникнет ощущение, что посрамленный «красной смутой» позитивизм постарался сделать хорошую мину при плохой игре. Русская «революция» показала, что и писать историю, и тем более «творить» ее в XX в., исходя из заветов Просвещения, самоубийственно. Отсюда серия запоздалых «прозрений» – свой шанс «поумнеть» некоторые либералы использовали[16].

Своеобразным пиком Смуты XVII в. был не политический переворот, а ситуация, когда на исторической сцене остались лишь два действующих (и по-своему дезориентированных) субъекта – масса и власть. Нечто подобное произошло и в начале XX в. Во времена Смуты западные люди отмечали, что основные актеры играли свои кровавые роли под аплодисменты, а простые люди прятались в леса, ибо не доверяли никому [Коваленко 1999: 150]. Точно так же было и в 1917 г. – политики рукоплескали или освистывали друг друга, а зрительный зал пустел.

Существует еще один примечательный нюанс. И Смута XVII в., и Французская революция возникли на автохтонной основе, хотя под определенным (пусть совершенно различным) воздействием извне. Что касается русской революции 1917 г., то она стала своеобразным производным от наложения ритмов европейской и российской истории. Отсюда ее мимикрическое своеобразие, дезориентировавшее современников-наблюдателей. Поэтому революцию начала XX в. в России можно считать не случайным симбиозом Смуты прошлого и пародии на Французскую революцию. С другой стороны, идейное воздействие Октября на внешний мир оказалось необычайно масштабным в связи с ответной податливостью Запада на соблазн социализма. Возможно, именно в этом таится главная «загадка» Октября, породившего такое количество историографических парадоксов.

[16] С.Л. Франк писал: «Русская революция по своему основному, подземному социальному существу есть восстание крестьянства, победоносная и до конца осуществленная всероссийская пугачевщина» [Франк 1972: 8].

К этому можно добавить и то, что Франция конца XVII в. еще не была империей (сложноорганизованной этносоциальной системой), а Россия начала XVII в. после скачкообразного расширения своего пространства в предыдущее столетие ею уже стала.

В любом случае все отличие «красной смуты» как от Великой французской революции, так и от Смуты XVII в. можно свести к невиданно мощному столкновению модернизаторства и традиционализма, закончившемуся скрытой, парадоксальной по форме и потому непризнаваемой победой архаики. Более того, весь цикл новейшей русской смуты и даже всей последующей советской истории можно описать по схеме возобладания крестьянской психоментальности в той среде, которая враждебна ей по определению – в городе и даже внутри имперски-коммунистической власти. Такова оказалась «месть слабых и поверженных» ослабевшей российской государственности. Крестьянская утопия, которая в синкретичном сознании смешала реальное, воображаемое и символичное[17], смогла подняться на вершину власти. Возможно, именно это и является основным содержательным итогом Великого Октября. И этому не стоит удивляться – XX в. дал немало примеров подобных псевдотрансформаций. Важнее выяснить, была ли «красная смута» запрограммирована на «человеческом» уровне.

Строго говоря, сложноорганизованные имперские сверхсистемы неуничтожимы изнутри (они могут разве что умереть от износа на «клеточном» уровне); извне их теоретически могут поглотить новые сверхсистемы – нечто подобное случилось с по-своему «стареющими» Австро-Венгерской и Османской империями. Поглотить Россию было невозможно, это было молодое, уязвимое только временно, слишком обширное культурогенное пространство, готовое само переварить (или имплантировать в себя) фрагменты одряхлевших цивилизаций.

Октябрьская революция была вовсе не «крахом» имперской сверхсистемы, скорее она было началом нового витка российского державного культурогенеза. Выйдя из мировой войны, Россия получила мощную мутационную подпитку, обеспечивающую «омоложение» системы как на подсистемном, так и на «клеточном» уровнях. «Красную смуту» породили не Габсбурги и Гогенцоллерны, а мировая война, которая поглотила и тех и других. Таков исторический почерк всего ушедшего XX в.

Факторы, обусловившие русскую революцию, располагаются не только во временной протяженности (хотя и в ней тоже), коренятся не только в навязанных социальных иерархиях, а пронизывают ее сразу в нескольких измерениях – скажем, аксиологическом, геополитическом, ментальном и психогенном; сложное и ускоряющееся их взаимодействие превращает социальное пространство в пучину неуправляемого хаоса. Большевизм бесполезно втискивать в прокрустово ложе партийной политики; наконец, нельзя забывать, что полномерный системный характер российский кризис приобрел лишь в связи с мировой войной.

Как связать все это воедино? Вот этого не подскажут ни Э. Бёрк, ни Ж. де Местр. Современная же революциология, несмотря на известную методологическую искушенность (а может, и благодаря ей), утратила ту непосредственную проницательность в восприятии реальности, которой обладали мыслители XIX в.[18]

* * *

Как ни странно, только к концу XX в. в сознании историков стало закрепляться представление о том, что ключевым событием уходящего столетия явилась Первая мировая война, все последующие коллизии которого, в первую очередь «красную смуту», можно отнести к числу ее непосредственных или отдаленных, видимых или скрытых последствий [Первая мировая война… 1994: 4; Facing Armageddon… 1996: XVI]. Должно быть, человечество осо-

[17] Наиболее проницательные авторы писали об этом и в советское время [Клибанов 1977: 9].

[18] Список теоретиков революции стремительно множится. [См.: Revolutions of the Late… 1991; Social Revolution… 1997; Theorizing Revolutions… 1997; Selbin 1999; Goodwin 2001; Revolutions… 2003; etc.].

бенно не любит извлекать уроки из самых кровавых событий своей истории – историческая память предпочитает их «облагороженный» облик.

Сказанное в первую очередь относится к советской историографии, «проглядевшей» это событие за грандиозным образом «перевернувшей мир» «Великой Октябрьской социалистической революции». Впрочем, в западной историографии положение было не лучше. Этому не приходится удивляться: если мировая война оставила в душах людей непреходящий осадок испуга и отчаяния, то революция столь же бессознательно стала трансформироваться в надежду их преодоления. Позитивистское «научное» сознание не было к этому готово – трудно поверить, что отчаяние, вцепившееся в доктрину, может быть двигателем истории.

Первая мировая война впервые стала не только войной машин против машин, но и войной машинизированных империй против людей. Западный мир заговорил о собственном упадке – пусть не в марксистском, а цивилизационном смысле. В пространстве «глобального испуга» революционный миф приобрел терапевтическое качество. В этих условиях русский Октябрь смог совершить грандиозное посягательство на само историческое время и соответствующие ему культурно-антропоморфные коды: теперь разрыву с традицией была навязана роль орудия «прогресса», человек из субъекта истории стал объектом подгонки под образ будущего.

Итак, мировая война стала мощнейшим потрясением для всего человечества – именно это подспудно отразил историографический процесс. Дело, однако, не дошло до ясного осознания того, что видовая суицидальность homo sapiens обрела характер глобальной реальности – иначе бы не произошло Второй мировой войны. Напротив, в условиях внешнего торжества науки началось немыслимое ранее взаимодействие сциентизма и суеверий. Активнее всего околоисторические предрассудки стала провоцировать политика, усиленная mass media.

Понятно, что в таких условиях «объективная» (чаще экономическая) историография ощутила свою самодостаточность, а «субъективная» (особенно биографический жанр) оказалась вырванной из своего собственного исторического времени. При этом в историографию войн и революций XX в. вкрался нерассуждающий национализм. В то время как исследователям – по крайней мере европейским – следовало бы усвоить ограниченность «национальной» истории, сосредоточившись на формировании глобального мировидения, они не устояли перед соблазном «патриотического» и имперско-гегемонистского взгляда на все XX столетие.

Стоит в связи с этим обратить внимание на один, по-своему показательный момент. Известно, что в свое время В.И. Ленин, вынужденно занявшись национальным вопросом, сам того не замечая, начал взирать на мир под углом зрения противостояния различных типов империй. Волею истории он встал перед задачей втискивания «борьбы классов» в глобалистско-имперские, а не формационные параметры. Возможно, двинься он дальше в данном направлении, его мысль сомкнулась бы с современными теориями «столкновения цивилизаций». Но поклонников марксистского метода «спасла» Февральская революция – ленинская работа («Статистика и социология») осталась незавершенной. После Второй мировой войны создание «социалистической системы» подкрепило марксистскую идеологему, отодвинув на задний план имперское содержание этого процесса. Так сложилась ситуация понятийного дисбаланса между причиной и следствием, содержанием и формой в историческом видении целого столетия.

Сегодня, согласившись с идеей единства общечеловеческой истории, следовало бы с такой же уверенностью перейти к изучению ее антропоморфных особенностей, которые обеспечивают не только ее динамику, но и катастрофичность. Дело не только в том, что европоцентризм конечен. В условиях глобальной взаимосвязанности мира вопрос о выявле-

нии факторов, угрожающих его существованию, неизбежно должен переместиться от понятия национальной ответственности к ответственности всех. В какой степени кризисная российская история способна указать на врожденные пороки европейско-христианской цивилизации, какие пути их преодоления она может подсказать?

Еще в 1990 г. Е.А. Никифоров выступил со статьей [Никифоров 1990: 202–214], где показал логическое и историческое соотношение реформы и смуты, а равно и «безальтернативность» волнообразного хода российской истории. Оставляя в стороне издержки социологизирования и изолированность анализа истории России, стоит выделить вытекающие из авторского дискурса принципиальные установки – тем более что они стыкуются с известными идеями А. Янова.

Получается, что, во-первых, для адекватного осмысления сущностных основ русской истории требуется качественно иная историософская логика (отличная от той, что была навязана легковесным европоцентризмом), которая исходит из предположения, что революционная смута в России – неизбежный, естественно обусловленный компонент ее незавершенного культурогенеза, а не нечто случайное. Во-вторых, следует учитывать, что внутренние закономерности революции достаточно определенно соотносятся со всем кризисноцикличным ритмом российской истории, находящимся, в свою очередь, в определенной зависимости от хода всемирной истории (но не в форме пассивной подчиненности последней, к чему склоняются так называемые мир-системники). В-третьих, стоило бы усвоить, что в силу отмеченных причин каждое властно-доктринальное начинание в России провоцирует смуту ровно в той мере, в какой оно пытается поставить себя выше природы российского бытия и навязать ей чуждую ее природе телеологичность. Наконец, и это самое существенное, необходимо понять, что смута бывает вызвана тем, что любые невнятные и нравственно противные народу реформаторские начинания, а равно и бездействие власти в критический момент оборачиваются блокированием тонкой обратной связи и создают оперативный простор для революционеров, невольно мобилизующих традиционализм с помощью новейших лозунгов.

Об особенностях «российской цивилизации» написано невероятно много. Ее «цивилизационный код» ухитряются обнаружить в домонгольском времени. При этом во всех теориях самобытности периоды отечественных смут почему-то выглядят как исключительное явление. Слова Ю.М. Лотмана о русской культуре, осознающей себя в «категориях взрыва», повисают в воздухе [Лотман 1992: 269]. Лишь в последнее время смута стала рассматривается как непременный компонент кризисно-цикличного хода всей русской истории. Но от констатации подобного факта (его побочным продуктом, между прочим, может стать апология «цивилизующей» деспотии) до раскрытия механизма каждой из смут – дистанция огромного размера.

В последнее время обнаружили себя и более масштабные попытки постичь общие закономерности кризисов власти в России. С.А. Королев, отталкиваясь от «колонизационной» теории В.О. Ключевского и пытаясь вместе с тем приложить идеи М. Фуко о технологии господства к российской действительности, полагает, что кардинальным условием стабильности является большая или меньшая степень совпадения собственно пространства (в географическом смысле), «пространства населения» и «пространства власти». Действительно, применительно к истории российских смут это выглядит как многообещающая гипотеза, связывающая их происхождение и с изменением территории, и с ростом народонаселения, и с интенсификацией миграционных процессов. При этом важно то, что автор увязывает соотношение внутренней технологической структуры власти с тем, как она вписывается в глобальное макропространство [Королев 1997].

Понятно, что наиболее сложным вопросом при этом остается проблема обратной связи между властью и массой населения в России. Строго говоря, как только «сигналы снизу» на-

чинают игнорироваться, власть превращается в самодовлеющую величину. Автор при заметном преувеличении значения непрерывного переструктурирования властью новых «пространств» все же уделяет особое внимание обратной связи – правда, преимущественно в форме доноса [Королев 1996]. Данный подход (при всех издержках этатизации истории) для исследователей российских смут принципиально важен – сдвиги в «географии пространств» меняют «пространство власти» в России.

Получается, что «естественным» способом преодоления российской кризисности являются стагнация и автаркия. Но теоретически она возможна лишь при условии, что «особая российская цивилизация» (если таковая вообще возможна) окончательно сложилась, причем она технологически превосходит свое внешнее окружение. Это ситуация мировой гегемонии (в общем, тоже рискованная). На деле российская цивилизация находится лишь в стадии активного складывания; пугающая череда беснований власти и народа является естественным выражением неоконченного культурогенного процесса.

Некоторые черты российских смут поражают внешним сходством: сильного правителя (Иван Грозный, Александр III) сменяет слабый (Федор Иоаннович, Николай II), затем положение пытается стабилизировать «недостаточно ловкий» лидер (Борис Годунов, Керенский). Но ситуация безнадежна: для дурного режима опасна сама попытка «исправиться». Совпадение некоторых деталей приобретает едва ли не символичный характер: и Годунов, и Николай И, к примеру, пытались не только ограничить в России потребление спиртного, но и старались интенсифицировать «помощь народу». И это тоже приближало конец: к опекунству слишком быстро привыкают. Как результат некогда легитимные правители перестают удовлетворять практически всех – вирусы недовольства беспрепятственно перемещаются через истончившиеся искусственные сословные перегородки. «Время самозванцев» заканчивается утверждением новой легитимности, чисто внешне разрывающей с прежними принципами династической преемственности. В этих условиях, как ни странно, утверждается «слабый» правитель (даже «сила» большевиков была величиной относительной). Его утверждение оказывается немыслимым без поддержки снизу через псевдопредставительные соборные органы и мощной идеологии (характерно, что Михаила Федоровича «подпирал» его отец – патриарх Филарет). Ревитализации империи вместе с тем «помогает» враждебность внешнего окружения.

Что определяет этот процесс? Влияние геополитических реалий несомненно. Но очевидно и то, что конечный ответ на «внешний вызов» определяется человеческими качествами и творческими потенциями российского социального пространства.

Таким образом, оценивая место революции в истории России, уместно исходить не из принципа линеарной поступательности (включая формационно-ступенчатую), а из логики цикличности движения, кризисная острота которого определяется степенью несостоятельности властного начала в глазах народа, а не просто его бедственным положением. Поэтому поиск истоков революционности закономерно возвращается к сакраментальному вопросу: что такое Россия как социально-историческая система и культурогенная общность?

Мне уже приходилось высказывать предположение, что понимание своеобразия российской революции, особенностей ее развертывания и долговременных последствий упирается в переосмысление феномена российского имперства [Buldakov 1993: 9–10; Buldakov 1994: 53–58; Булдаков 1994: 122–131][19] – уникальной сложноорганизованной этносоциальной и территориально-хозяйственной системы реликтового патерналистского («большая семья») типа. Российская имперская иерархия в отличие от индустриальных империй недавнего прошлого и потребительских квазиимперий настоящего закреплялась не на базе формального

[19] Из одного новейшего исследования видно, что В.О. Ключевский при анализе течения Смуты XVII в. исходил из сходных представлений [Щербань 1997: 95–97, 101].

права, индивидуальной собственности и гражданского законопослушания, а на вере низов в «свою» власть, подобно дирижеру использующую все социальные слои в интересах всеобщей гармонии.

Бесполезно рассуждать о «достоинствах» или «недостатках» имперско-патерналистской системы, ибо она такой же продукт истории, как любая другая. Но нельзя забывать, что именно патернализм с его настроем на «всеобщее» неформализованное «согласие» способствует аккумуляции подсознательной агрессивности, способной найти выход через массовую аффектацию [Вельдер 1993]. С другой стороны, она элиминирует единственное качество, которое делает человека человеком – способность надеяться на свои силы и разум. Изначальная сакрализация власти как магической, а не общественно целесообразной величины, делала и делает российское ментальное пространство имманентно мифологизирующим – включая сюда как самобытно-автохтонную ее часть, так и антимифотворчество, лежащее за ее пределами. Человек патерналистской системы, однажды ощутив себя обиженным, становится бессильным перед любой демагогией. Если разорвать круг иллюзий славянофильства и легковерия западничества – этих естественных продуктов нынешнего разлагающегося российского патернализма – и обратиться к закономерностям поведения homo rossicus'a, то получится ясная схема, в параметры которой естественно вписываются и предпосылки революции, и сущностная, и событийная хронология ее хода, и ее пресловутые «движущие силы». Суть русской революции – в людской архаике.

Здесь стоит сделать небольшое отступление. Оказывается, что восприятие российской революции именно как Смуты («разинщины», «пугачевщины» и т. п.) было чрезвычайно распространено в поэзии и художественной литературе[20]. Достаточно назвать имена М. Волошина, С. Есенина, В. Хлебникова, В. Каменского, А. Блока, вспомнить, что И. Бунин писал о том, что всякий русский бунт, особенно современный, доказывает, «до чего все старо на Руси» [Бунин 1990: 163]. Вряд ли стоит ставить подобные представления в ряд дилетантских наивностей. Резоннее допустить, что реликтовый характер социальных движений начала XX в. по каким-то причинам легко улавливался на интуитивном уровне (что, разумеется, могло подтолкнуть к возникновению генерализирующих абстракций). В таких условиях выход только один: попытаться объяснить происходившее позитивистскими приемами, сколь бы ограниченными они ни представлялись.

Со времен Герцена психоментальность русского крестьянина принято отождествлять с общинными стереотипами сознания и поведения. Между тем уместнее говорить об агонии общинности и сожалеть, что столь туманную категорию (вдобавок дробящуюся на локальные вариации) нельзя вложить ни в одни привычные социологические параметры в принципе. Остается допустить, что изначальный общинносолидаристский дух мог конфликтно сомкнуться с самыми примитивными крайностями неизбежного, как всякая ответная реакция, хозяйственного индивидуализма[21]. И это тем более необходимо, что бюрократическая госу-

[20] В. Кантор обратил внимание на своего рода знаковый ряд названий произведений как «красных», так и «белых» писателей. Среди них «Взвихренная Русь» А. Ремизова, «Голый год» Б. Пильняка, «Рожденные бурей» Н. Островского, «Окаянные дни» Бунина, «Хождение по мукам» А. Толстого, «Бич Божий» Е. Замятина [Кантор 2005]. Этот ряд можно продолжить.

[21] Современные авторы склонны выстраивать несколько иную картину. Так, пишут о «психологическом неприятии» частной собственности на землю: из монгольской (ханской) она в «превращенном представлении крестьянина» стала «ничьей, Божьей, т.е. общей», наконец, государственной. К этому добавляются: привычка к «безграничному произволу власти»; «бедность и подавленность населения», связанная с «антигородским характером российского развития» (города – центры поборов); этатизированность и антиэкуменизщированность церкви; общинность как результат «государственного приневоливания»; «политический и психологический изоляционизм и паразитарное восприятие достижений западной науки и техники». Результатом всего этого стало «отсутствие самодеятельной независимой личности, основы развития европейской цивилизации» [Кантор

дарственность к началу XX в. превратила общину в механизм удушения творческой самодеятельности.

Представляется, что революции (или смуты) в России являются своего рода несостоявшимися прорывами в ее истории в силу того, что в действие вступают те особенности народной психоментальности, о которых реформаторы и революционеры давно забыли.

Если исходить из того, что этическое пространство реформизма предполагает известный минимум межсоциумного взаимопонимания, то обнаружится, что в России оно отсутствовало – тягловые сословия признавали функциональную оправданность служилых в той мере, в какой они действовали в интересах узко понимаемого «всеобщего» блага. Это связано не только с неразвитостью внутрисословного права, но и с отсутствием в российской истории полосы тотального «дисциплинирующего и унифицирующего насилия» в лице Инквизиции. Это предполагало, что характерные для традиционного (средневекового) человека «неожиданные взрывы грубой необузданности и зверской жестокости»[22] останутся исторически не элиминированными властью. Строго говоря, российская имперская государственность так и не выполнила свою цивилизаторскую миссию «подавления аффектов» [Элиас 2001: 57].

Но обращают на себя внимание и факторы совершенно иного рода, связанные с особенностями земледельческого производства. И здесь важно вспомнить не только о феномене «мигрирующего земледелия» или «сжатого цикла годичных сельхозработ» и выработке на этой основе экстенсивной агрикультуры. Возможно, куда большее значение имел другой фактор. В отличие от крестьян европейских стран, имевших практически гарантированный ежегодный урожай (величина наивысшего сбора зерновых отличалась от наиболее низкого не более чем в 1,5–2 раза), русский общинник сталкивался с колебаниями урожайности в 5–7 раз. К этому следует добавить, что русская деревня постоянно выгорала от пожаров. Получается, что в традиционной российской психоментальности не могли сложиться установки на устойчивое эволюционное развитие и тем более планомерное накопление, напротив, этика выживания сочеталась с представлениями о зыбкости социального существования вообще [Универсальное и специфичное… 1999: 88–89]. Но стоит ли вновь говорить о феномене ощущения «призрачности» земного бытия?

На Западе написано немало банальностей о «загадочной» русской душе; известного пошиба отечественные публицисты готовы до бесконечности изумляться избытком российской «духовности». Это пустые эмоции. Они лишь парализуют исследовательскую мысль. Стоило бы для начала отбросить представление, что российские кризисы в пространстве «сверхбольшого» (антропоморфного) времени представляют собой нечто противоестественное, – с не меньшим эпистемологическим успехом можно объявить аномальной европейскую цивилизацию или даже эволюционный тип развития как таковой. Книгу метаистории никто в действительности не читал до конца. Столь же бесполезно делить цивилизации на технологичные и нетехнологичные: кто знает, почему былая «отсталость» при известных условиях приобретает прогрессистское качество и какие бездны технологизма пока неизвестного порядка таит в себе всякий «замкнувшийся» традиционализм. Проще констатировать – и это будет единственной данью позитивистскому дискурсу – некие очевидные истины.

2005: 70]. Понятно, что это написано последовательным западником, вольно или невольно выстраивающим оппозиционно-символический ряд умозрительных образов. Тем не менее, если систематизировать эти характеристики, заземлив при этом излишне вольный полет фантазии автора, то они окажутся небесполезными для историка.

[22] Й. Хейзинга отмечал также, что подобная агрессивность у средневекового человека с легкостью сменялась «порывами душевной отзывчивости» [Хейзинга 2002: 14]. Подобные перепады настроений, как отмечалось, были характерны и для поведения рядовых участников гражданской войны в России.

Так, учитывая, что единственной базовой характеристикой российской «цивилизации» (неразличаемой на фоне массы прочих общеевропейских сходств) является так называемое мигрирующее земледелие, можно предположить, что кажущаяся ресурсная избыточность и пространственная неопределенность парализовала на Руси ускоренную институционализацию собственности. То, что стало обычным для Европы, здесь смотрелось как некий нравственный изъян – даже Л. Толстой полагал, что приватизировать землю столь же противоестественно, как воздух. К этому надо прибавить, что всякий ресурсный избыток сам по себе провоцирует «антитехнологизм» – недаром недостаток воды на Востоке породил гипертрофию иной формы собственности, что вызвало к жизни так называемые гидравлические цивилизации с их совершенно особыми формами технологизма (азиатский способ производства). Но в данном примере, возможно, более существенно другое. В Европе индивидуальная земельная собственность вполне отвечала известному территориальному императиву животного мира, здесь произошла своеобразная легитимизация видового биологического инстинкта – отсюда и исторически легко различимая склонность к этнофобии. По этой логике получается, что ныне известный «человеческий прогресс» – это всего лишь своевременная сакрализация «злого начала» человеческой природы. (Возможно, нынешнее «зеленое» движение, а равно воинственность в отстаивании прав человека на Западе – своеобразная форма раскаяния за это.) А если так, то придется признать, что революционный «поиск истины» более «человечен» по своей природе, нежели эволюционизм, базирующийся на тотальном запретительстве.

Существует гипотеза, что россиянин – это эпилептоид, т. е. этнокультурный тип, в попытках целостного и мгновенного охвата пространства и времени привыкший опираться не на логику, а мыслеобраз, а потому склонный к замедленной реакции на «мелкие» внешние раздражители и, соответственно, конденсирующий в себе взрывоопасный заряд психической энергии [Касьянова 1994: 125–131, 222, 260]. При всей неизбежной непроработанности этой версии ею не стоит пренебрегать. Во всяком случае, она выглядит предпочтительней экзотических «психоаналитических» версий о «моральном мазохизме» русских (возможно, этому могла быть подвержена часть интеллигенции) – в силу своей умозрительно претендуя на объяснении всего, они практически не объясняют ничего [Rancour-Laferriere 1995]. С тем, что россиянин склонен к неприятию любого внешнего принуждения, согласиться легко – кто и когда его любил? Но во что это выливается: в привычку «бегать» от государства, опыт противостояния общинному диктату или противоречивому сочетанию того и другого?[23] К тому же невозможно установить, до какой степени подобные формы протеста укоренились, хотя можно утверждать, что именно они порождают «эпилептоидные» реакции. В бунтах крестьян скорее заметно другое: злое, продуманное, жестокое стремление всеми способами напомнить о «своей» правде. В любом случае при оценке течения и последствий «красной смуты» надежнее ориентироваться на понятие хронотопа М.М. Бахтина, а не на невидимое сплетений психоаналитических комплексов и бихевиористских реакций.

Но в результате чего мог сформироваться эпилептоидный, точнее, негативистский или бунтарский тип социального поведения? И здесь напрашивается гипотеза вполне прозаичного свойства. Государство было не в состоянии осуществлять ни планомерное «дисциплинирующее» насилие, ни образовательный «культурный диктат» (этому препятствовали как разреженность населения, так и информационного пространства в целом), но в то же время препятствовало естественному ходу формирования ячеек «настоящего» (решающего свои собственные гражданские задачи на общей и органичной духовной основе) общества. Возможно, все жестокости системы и антисистемных смут в России происходили и происходят лишь

[23] Это весьма убедительно показал В. Зверев, обратившись к произведениям известного народнического писателя [Зверев 2004].

оттого, что народ и власть постоянно говорят на разных языках, но обращают внимание на это лишь в критических обстоятельствах.

Немалое значение имеет в связи с этим вопрос о том, какую роль сыграло в складывании российских представлений о власти монгольское владычество[24]. Формально пресловутое «иго» было ординарнейшим фактом Средневековья; войны и нашествия в ранней человеческой истории вообще оказывались едва ли не основным средством культурогенеза. Но случилось так, что князья, использовавшие на протяжении столетий баскаческий принцип государственного терроризма, ухитрились привить народу представление об «иноземном» или, что важнее, «басурманском» или «разбойном» происхождении насилия сверху (последнее усугублялось тем, что государственно зависимое православие было отдалено от практики инквизиторства). В связи с этим сформировался утопический образ «настоящей», «своей» ненасильственной власти – если в реальной жизни наблюдалось совершенно противоположное, то «свои» властители представали «чужими», достойными террористического возмездия.

Если государство – это вера, то возникает искус растворения в нем; если власть – это «нечистая сила», то надо держать наготове осиновый кол.

* * *

Подобно тому, как при расследовании техногенной катастрофы приходится прочитывать всю историю ошибок проектировщиков, небрежностей инженеров и безалаберности всей причастной к ней людской массы, поиск причин российских смут уводит далеко в глубь истории. Принципиальное значение в связи с этим приобретает вопрос о том, что представляла собой Российская империя как «идеальный» замысел и насколько плотно он засел в душах людей.

Что делает империю империей: владыки или их подданные? Кто и что генерирует ее кризисы?

Проще всего сослаться на архетип: отягощенный «судейским комплексом» российский эпилептоид, периодически обращаясь к внешнему миру в «поисках истины», последовательно впадает то в параноидальное самоуничижение, то в мессианскую гордыню [Касьянова Указ. соч.: 233, 244]. Можно согласиться с теми исследователями (избегая при этом славянофильской патетики), которые полагают, что традиционная российская идеология может быть обозначена как теократическая эсхатология со своеобразной автаркистской формой мессианства – живой пример для «заблудшего» внешнего мира [Успенский 1994: 123]. Но все это хорошо лишь для проведения аналогий типа Третий Рим – III Интернационал, не говоря уже о безответственной игре ума. Что касается поиска истоков и «точек роста» российского революционаризма, то подобный подход, если возвести его в некий абсолют, может парализовать конкретные исследовательские шаги в иных направлениях. Куда важнее установить объективно наиболее уязвимые места в российской системе власти-подчинения.

На этот счет у исследователей нет, да и не может быть единства. Обычно считается, что революции совершаются «от лица народа», чей голос, требующий избавления от дурного властителя, вдруг начинает звучать как «глас Божий». Вероятно, это наиболее примитивное протестантское заблуждение, которое в русских смутах (особенно начала XX в.) проявило

[24] Мне уже приходилось писать о том, что это воздействие было неоднозначным. В частности, монголы попытались передать качественно иной опыт овладения географическим, популяционным и даже духовным (этноконфессиональное безразличие(пространством. Он носил не чисто деспотический и тем более н доктринальный, а технологически инновационный характер. Во всяком случае было указано на принципиально иные способы «овладения пространством» – решения задачи, остающейся в России актуальной и поныне. Другое дело, что со временем на этой основе возобладал «православно-бюрократический» (в конечном счете «застойный») тип властвования [Булдаков 2007: 40–41].

себя, однако, в полной мере. С другой стороны, валить на негодного правителя – значит списывать собственные недостатки на козни дьявола. «Борьба классов» предлагает примерно какой уровень – скорее тираноборческой, нежели революционистской – аргументации. И все же применительно к России в подобных логических построениях может присутствовать некий новый смысл. В основе его лежит амбивалентность отношения к власти. Оно «революционно» само по себе.

О российской власти всегда говорилось слишком много. При этом не было сказано главного: она изначально лжива в своем «народолюбии» (легенда о призвании варягов лучшее тому свидетельство), лжива от страха перед трудностями управления «необъятными» пространствами «отформатированных» людских душ. Отсюда ее «монополистический идеократизм» – то в форме узаконенных претензий на «божественность» происхождения, то в теоретизирующем уповании на непреложную волю истории. Между тем власть в России всегда думала прежде всего о самоспасении, самоутверждении, самосохранении, самообслуживании. Ради этого она была готова на трусливые сделки с кем угодно – от монголов до «германских империалистов». Во имя этого она могла расправиться с кем угодно под каким угодно предлогом, а затем «покаяться». Но главная «ложь» российской истории не в этом: власть говорила на «своем» языке, который принимался за истинный.

Строго говоря, такое (исторически объяснимое) поведение власти самоубийственно. Но его не замечали, ибо вера в России – это скорее вера в государственность, нежели в Бога.

При всей протяженности раскола российского социокультурного пространства на европеизированные «верхи» и традиционалистские «низы» нельзя не признать, что для тех и других власть всегда – явно или подспудно – казалась чем-то более «высоким», нежели общественно целесообразная правовая величина. В настоящее время принято считать, что сложноорганизованные социальные системы бывают в полном смысле слова пронизаны отношениями власти-подчинения. С этим было бы нетрудно согласиться, если бы не характерная особенность: для одних любая российская власть всегда кажется всемогущей, вездесущей и самодостаточной величиной; другие, напротив, пускаются в бесконечный поиск ее слабостей, недостатков и пороков. Отношение к власти амбивалентно. С чего же начинается тотальное недовольство системой: с ворчания по поводу одурения «стража порядка» или с осознания врожденной слепоты власти, не замечающих нерадивости своих служителей?

Абстрактно говоря, империя, выстроенная на эмоционально-идейных, а не прагматичных основаниях, всегда эластична и хрупка одновременно. Она существует, словно пугая опасностью собственной неустойчивости. Кризис – форма ее исторического существования и одновременно способ энергетической подпитки. И ей есть на что надеяться в пространстве протяженного исторического времени – идея «совершеннейшей» власти оказывается куда долговечнее и конкретных властителей, и их политических критиков, и тем более бунтарства масс. Исторический опыт подсказывает, что какие бы цели ни ставили перед собой политики, они уйдут в тень, когда массы устанут от «семейной ссоры», а обновленная власть путем проб и ошибок нащупает асимметричную «равнодействующую» обязанностей власти и народа. Тем не менее власть всегда рискует к определенному моменту предстать не рационально-управленческой, а иррационально-инфернальной – также вездесущей – величиной.

На появлении «средостения» между властью и народом настаивали российские либералы. О том, что это была idée fixe, напоминать не приходится. Как бы то ни было, очевидно, что проблему истоков смуты нельзя не связывать с блокированием обратной связи народа и власти вездесущей в своем запретительстве или крючкотворстве бюрократией[25]. Власть пропадает в канцеляриях.

[25] Показательно, что, по некоторым наблюдениям, в России люди даже в должностном лице «склонны были искать человека, а не найдя, впадали в отчаяние или негодование» [Вейдле 1956: 122].

В России произошло именно это: к началу XX в. ускоренная модернизация обернулась тем, что принцип «соборной» уравновешенности социумов обернулся вульгарной полицейской государственностью [Тарановский 1994: 36] (а не верховенством всеобщего закона), что в условиях десакрализации личности монарха не могло не быть чревато смутой в умах. По мнению М. Фуко, при характеристике отношений власти на деле не существует (в качестве всеобщей матрицы) никакой бинарной и глобальной оппозиции между господствующими и подчиненными. Напротив, «множественные отношения силы», которые действуют и в сфере производства, и в семье, и в институтах, и в ограниченных группах, служат базой «для обширных последствий расщепления», пронизывающего всю былую целостность социального тела [Фуко 1996: 194]. Если сделать скидку на то, что автор обращался преимущественно к французским реалиям, то можно добавить, что в наиболее откровенной патерналистской системе главным виновником происшедшего автоматически становится правитель, вольно или невольно допустивший всеобщее непотребство (возможно, это главное, о чем не должны забывать правители в России).

Вместе с тем, поскольку Российская империя изначально подпитывала себя внутренними самообольщениями и стимулирующими иллюзиями, оставляя подданным слишком обширное пространство для социального недоумения, то станет понятным, почему кризисы ее властного начала вызревали незаметно, а проявлялись спонтанно. Причины российских смут – не только во власти самой по себе, а в разрушении ее привычного образа в глазах легковерных низов. И это неудивительно: размытость отношений собственности, слишком запоздалое появление «независимого» (университетского) знания, отсутствие настоящих (сформировавшихся естественным путем), т. е. «незакрепощенных» сословий, доминирование казенной церкви и принудительной веры – все это приводило к тому, что власть в России периодически оказывалась лицом к лицу не с обществом, а с массой «неразумных» (пытающихся жить по «естественным», «догосударственным» законам) подданных. Попросту говоря, отсутствие общества превращало всякую исторически назревшую революцию (и даже реформу) в «бессмысленную и беспощадную» смуту. Именно поэтому применительно к России можно выделить несколько «уровней» (компонентов) кризиса: этический, идеологический, политический, организационный, социальный, охлократический, рекреационный, достаточно отчетливо очерченных и в Смуте XVII в., и в кризисах начала и конца XX в. [Подробнее см.: Булдаков 2005: 98–101; Он же 2007: 127–137; Он же 2007а: 81–137]. Их порядок и соотношение между собой могут меняться в различных исторических ситуациях, но они так или иначе проявят себя.

А теперь попытаемся быть последовательными: все течение российских кризисов можно свести к нарушению равновесия имперской системы, а затем к его «спонтанному» (синергетическому) восстановлению. Трудность заключается в определении того, что последовательно нарушало привычный баланс, доводило ситуацию до крайнего, нуклеарно-хаотичного состояния, какие силы и каким образом восстанавливали стабильность.

Этическая стадия кризиса связана с длительным процессом десакрализации власти, чему положили начало попытки подмены ценностных оснований самодержавия просветительским и бюрократичным абсолютизмом, кульминацией которого явится ненависть к конкретному властителю (народ настроен вновь и вновь «извинять» власть, но если будет исчерпан этот ресурс, то правитель обречен)[26]. Идеологический компонент кризиса был обусловлен

[26] При этом форма правления имеет подчиненное значение. Заявление В. Соловья о том, что в отличие от Франции «к началу XX в. институт монархии в России пережил необходимую десакрализацию и перестал быть частью национальной онтологии» [Соловей 2007: 25], представляется, мягко говоря, наивным. Власть в России оценивается на содержательном (и даже не на ложносодержательном), но никак не на «этикеточном» уровне. Да и во Франции монарха поменяли на императора; в XX в., как известно, появились дуче, фюреры, каудильо,

формированием в XIX в. европейски просвещенной и рационалистически мыслящей элиты, точнее, «общества» (фактически антиобщества в смысле противостояния прежней искусственной системе сословий). Политическая стадия кризиса обязана своим происхождением незримому разделению людей образованных на все более тяжелеющую бюрократию и все менее терпеливую интеллигенцию (тот факт, что интеллигенция периодически осуществляла челночные движения в служилое сословие и обратно, лишь усугублял ситуацию). Управленческая неэффективность власти назревала по мере того, как интеллигенция, нравственно и интеллектуально превзойдя бюрократию, приступила к выработке альтернативных структур – от партий до «общественных» организаций, в результате чего функции державного управления стали повсеместно блокироваться[27]. Так Россия приблизилась к историческому рубежу свержения самодержавия, оказавшегося полностью десакрализованым в глазах масс. Современные социальные философы признают, что этика и нормативные конструкции могут строиться «по разным основаниям, часто конкурирующим друг с другом» [Федотова 2005: 466] – так в России и было. В связи с этим стоило бы задуматься, когда, почему и как мораль и право в России начинают противостоять друг другу.

И здесь обнаруживается один принципиально важный момент. Учитывая, что российские либералы были намерены противостоять самодержавию на почве им же созданных законов и что в Феврале 1917 г. они попытались самоубийственно реализовать его же внешнеполитический курс, встает вопрос: нельзя ли рассматривать данные стадии кризиса империи в качестве своеобразного реванша идеи власти над ставшими негодными структурами ее реализации? Повторюсь, проблему кризиса сложноорганизованной системы можно свести к описанию ее разбалансирования, а затем путей восстановления утраченного равновесия, но вслед за этим предстоит обнаружить надэмпирическую (метаисторическую, если угодно) логику произошедшего. Будем откровенны, весь предшествующий историософский опыт базировался на прямо противоположном: схема течения кризиса выстраивалась до детального его описания – логика бежала впереди самой действительности.

Теоретически хорошо понятна начальная стадия кризиса: любая разбалансированная система становится чрезвычайно чувствительной к внешним воздействиям, слабые сигналы на ее входе могут получить неожиданный резонанс, последующее поведение системы становится непредсказуемым [Тофлер 1986: 18]. Лучше всего подобная ситуация иллюстрируется вторжением марксизма в Россию в 1890-е гг., когда его стали пропагандировать люди, не имеющие непосредственного отношения ни к рабочему движению, ни к капитализму.

Впрочем, предопределенность падения Романовых оказалась связана не с этим, а с мировой войной, скрутившей все предыдущие компоненты кризиса в тугой узел, что хорошо почувствовали люди, обладавшие инстинктом надвигающейся смуты (как Ленин) и добавившей к ним взрывоопасную маргинализацию основных производительных сословий. Наступившая вслед за тем социальная стадия кризиса была порождена не просто ухудшением положения масс, а их изумлением перед тем, что новая власть не способна на магическое удовлетворение их ближайших нужд. Даже либералы, поносившие некогда пригревшее их самодержавие, внесли свою лепту в радикализацию масс, возбудив в них непомерные претензии к любой власти. Сами того не сознавая, они способствовали созданию примитивнейшей социальной ситуации: вождь и толпа.

Людям «красной смуты», конечно, не дано было понять, что между «правильным» парламентаризмом и российской псевдополитикой лежит гигантская – даже не социокультур-

---

а в России даже возник оксюморон «Президент СССР».

[27] Совершенно не случайна колоссальная роль кризиса инфраструктуры для эскалации социально-политического конфликта [Ахиезер, Гольц 2003].

ная, а геокультурная – пропасть. Не знали они и о том, что в зачумленном сознании масс рождаются образы всезнающего вождя и озлобленной стаи.

И здесь нельзя игнорировать вопрос о «гегемоне» революции – разумеется, не в известном вульгарном «классовом» его понимании. Как известно, М. Фуко призывал отказаться от поиска «души восстания», «чистого закона революционера». Он полагал, что в эскалации революции возникает множество различных форм противодействия старому строю: «сопротивления возможные, необходимые, невероятные, спонтанные, дикие, одинокие, согласованные, ползучие, неистовые, непримиримые или готовые к соглашению, корыстные или жертвенные» [Фуко 1996: 196]. В России так и было, но присутствовал (и не только в сознании политиков) и образ гегемона в лице пролетариата. Речь, таким образом, может идти о «гегемоне» (смуты, а не революции) в информационно-дезориентирующем, а не в сознательно-указующем смысле. И здесь роль интеллигенции как целостного поставщика и распространителя негативной для старой системы информации не подлежит никакому сомнению: сколь бы «высокие» цели ни выдвигали те или иные, враждующие между собой ее представители, они непременно превзойдут в провоцировании раскола доктринально задуманный порог и обязательно запоздают в деле создания «конструктивного» информационного поля. Их «исторически-функциональный» удел – сделать социальное недовольство всеобщим. Им это удалось.

Строго говоря, допустимый системой дисбаланс информационного пространства и социальной энергетики обозначился еще во второй половине 1890-х гг. в результате волны урбанизации, последовавшей за голодом 1891–1892 гг. По мнению блестящего исследователя демографического поведения российской традиционалистской массы В.Л. Дьячкова, «весь город и значительная часть села» оказались ввергнуты в маргинально-стрессовое состояние, порождавшее повышенную индивидуальную и массовую социокультурную агрессивность [Дьячков 2000: 227–229]. Столкновение в ограниченной социальной среде городского и деревенского поведенческих биоритмов не могло пройти бесследно (особенно учитывая российскую привычку к «просторам»). Несомненно, и резкий подъем стачечного движения, и поднявшаяся вслед за тем в начале XX в. волна аграрных беспорядков – так или иначе связаны с этим фактором. Ситуацию усугубила очередная волна урбанизации 1907–1913 гг. Довершила дело мировая война с ее массовыми мобилизациями трудоспособного населения. Невиданно «искривившееся» социальное пространство впитывало в себя все новые и новые, все более примитивные и агрессивные лозунги.

Выделившийся на этом фоне охлократический компонент кризиса – «самодержавие народа» [Аскольдов 1990: 20] – связан со способностью вынужденных социальных изгоев сбиваться в толпы, зараженные психологией вседозволенности. В принципе разгул охлократии можно отнести к закономерному следствию развала любой власти: даже крайний индивидуалист в наидемократичнейшем обществе вынужден будет искать «своих», ощутив собственную незащищенность. Психологию революционной деструктивности в свое время А.Н. Яковлев описал так: «Разрушь – и наступит радостное упоение местью. Отними – и насытишься справедливостью. Убей – и тебя наполнит чувство силы и превосходство над другими» [Яковлев 2003: 109]. Именно таким жутким способом отчаявшийся человек «находил себя» в хаосе революции.

На момент возобладания охлократии указать вряд ли удастся – деформация прежних российских «пространств» не позволяет этого. Трудно уловить и тот психологический рубеж, когда индивидуальные страхи и надежды уступают место инстинкту коллективного самосохранения. Еще труднее понять, что теперь преобладает: безудержное разрушение старого или неосознанное воссоздание чего-то нового. Очевидно только, что в российской смуте именно теперь наступает реальная, а не видимая точка бифуркации.

Из опыта религиозных конфликтов в позднесредневековой Европе (именно их, а не образцы поведения толп в Великой французской революции более уместно сравнивать с русской охлократией), частично перекочевавших в новое время, известно, что «городские» низы склонны к ритуализации и театрализации своих насильственных действий (нечто подобное было заметно в действиях Е. Пугачева и его предшественников). Но охлократия в российском полуразрушившемся патерналистском обществе, имеющем основательную традицию крестьянской общинности, манифестировала себя скромнее. Строго говоря, это напоминало не временное «замещение» ослабевшей королевской власти (как и власти вообще), как это случалось в западноевропейской истории, не стихийные проявления религиозного фанатизма [Devis 1975: 152–187], а «морально обоснованное» перераспределение собственности [Tompson 1971: 76–136]. Не случайно в 1917–1920 гг. в России даже обычный грабеж поразительно быстро стал получать некую нравственную окраску восстановления «справедливости». Вероятно, существует прямая зависимость между архаикой полуразрушенных социумов, агрессивностью сформировавшихся из их фрагментов толп и внутренней репрессивностью выросшего из такого социального хаоса квазиполитического режима. Во всяком случае, течение системного кризиса Российской империи начала XX в. заставляет основательно задуматься об этом.

Конечно, ленинизм оставался утопической доктриной. Но в истории он столь же многозначительно символичен, как богомильство и/или анабаптизм. Мир движется утопиями, которые действенны лишь тогда, когда они резонируют с вздыбленной традицией и всеобщим нежеланием возвращения к старому. А потому утопии функциональны лишь «наполовину» – именно в связи с этим массы склонны разрушать своих былых идолов и искать совсем иных «вождей».

Наконец, рекреационный этап кризиса связан с «остыванием» общеимперского социального пространства, как в связи с физическим выбыванием пассионариев революционного времени, так и с охлаждением к ним народа, соглашающегося теперь на любую власть, особенно ту, которая, удовлетворив его ближайший инстинкт и выпустив пар иррациональной ненависти, сумеет воззвать одновременно к утопии и традиционализму.

Понять направление самодвижения системы – значит, перефразируя М. Хайдеггера, увидеть ее смысл. Понять смысл кризиса империи нельзя, однако, признавая одну лишь линейную (прогрессистскую) форму движения. Имперские кризисы не просто цикличны, их динамика через человеческое измерение раскрывает культурно-историческую природу империи. А империя это скорее правило, чем временное исключение всемирной истории.

* * *

Как сказываются отмеченные элементы кризиса на подсистемных внутриимперских иерархиях? Как протекает этот процесс на структурном (в конечном счете на институционном) уровне?

Но прежде следует признать, что имперская структура соответствует людским онтологическим мироощущениям – она по меньшей мере органично корреспондируется с архаичными, восходящими к доисторическим временам человеческими представлениями о системе власти-подчинения. Именно незримое давление этого фактора помогает поддерживать исторически функциональные имперские иерархии в состоянии относительного равновесия – скорее «застойного», чем динамического. В православной империи (восходящей к византийским образцам, но взявшим на вооружение баскаческую систему управления), намеренной осуществить *само*модернизацию, духовное начало обязано было стать стимулятором других иерархий – прежде всего управленческих. Грубо говоря, вера должна была вдохновить власть на самосовершенствование.

Несомненно, распадение имперской системы начинается с наиболее уязвимых иерархий – тех, которые проходят через разум и души людей. Если мир стал противен человеческому существу, то, чтобы его спасти, надо заставить его содрогнуться. Именно этим революции спасают людей от опостылевшей «цивилизованности».

Подобная отсылка к вере на фоне известных исторических реалий звучит по меньшей мере иронично. В середине XX в. в Российской империи духовная иерархия пребывала в плачевном состоянии: раскол XVII в., синодальное правление, «безбожный» XVIII в., финансовые трудности – все это привело к деградации основных «идеологов» империи [Леонтьева 2022; Она же 2004; Она же 2007]. Во всяком случае, в официальной триаде православие-самодержавие—народность первый компонент влачил весьма жалкое существование даже сравнительно с другими конфессиями[28]. Можно говорить и о том, что в отличие от Западной Европы в России христианство так и не научило людей сдерживать эмоции в пользу права. Самодержавный принцип, со своей стороны, был фактически отдан на откуп бюрократии, которая мыслила управленческую эффективность по-своему, минуя его духовное наполнение, – уместно напомнить о масонско-рационалистическом образе мыслей высших чинов империи. Отсюда нестыковка формального и обычного права, ставшая особенно опасной в пореформенное время [Jones 1997]. С другой стороны, «немецкий» облик высших военных чинов далеко не соответствовал народным представлениям о «своем» боевом генерале. К этому стоит добавить, что в годы Первой мировой войны обнаружилась вопиющая нестыковка военного управления с гражданским. В целом российское мнокультурное и многоэтничное чиновничество уже в XIX в. стало псевдорационалистичным социокультурным вызовом православно-традиционалистским основаниям империи, что не раз отмечал в своих произведениях Л. Толстой. И если всю жизнь яснополянского мыслителя можно назвать вызовом бюрократии (светской и духовной), то легко понять, почему либералы нападали на пресловутое средостение между властью и народом.

Управленческие структуры модернизирующейся империи должны были органично сочетаться с жизнеобеспечивающими и инновационными иерархиями. А между тем в российской промышленности господствовал либо иностранный (или автохтонно-инославный), либо старообрядческий капитал – об органичном встраивании буржуазных отношений в православное социальное пространство не могло быть и речи. Более того, западный капитал в тяжелой промышленности в социальной сфере проявлял себя как антисистемный квазиинновационный элемент. В аграрной сфере положение было не менее «антисистемным»: дворянство представляло собой хозяйственно скудеющее сословие; абсолютное большинство крестьянского населения жило по законам «застойного» производительно-потребительского баланса[29]. Товарное зерновое хозяйство существовало изолированно от моря крестьянских хозяйств, балансировавших на грани природного выживания, – отсюда особо опасный для империи феномен «оскудения центра», обернувшийся истощением ее этнического ядра.

Производственно-технологические структуры в любой динамичной системе должны быть состыкованы с информационно-управленческими. В дореволюционной России наука существовала вполне изолированно от отечественного производства. Многообразие образовательных, научных, судебных, военных иерархий чрезвычайно причудливо (и вполне бесси-

[28] Не случайно после Февраля РПЦ прежде всего занялась восстановлением канонической церковной иерархии [См.: Российское духовенство… 2006].

[29] Даже поставки зерна на экспорт были связаны с региональной специализацией земледелия, географически привязанной к оптимальным путям вывоза, причем экспорт осуществлялся преимущественно торговцами нерусского происхождения. При этом низкокачественное российское зерно (обойденный агрономической помощью крестьянин не имел представления о его сортности) покупалось западными странами преимущественно для реэкспорта в колонии, что позволяло им модернизировать собственное сельское хозяйство.

стемно в модернизационном смысле) накладывалось на географическую карту империи. Военные иерархии особо сложно переплетались с административно-управленческими. А между тем все производственно-инновационные структуры должны были быть объединены общепонятной иерархией смыслов и ценностных устремлений, позволяющих не только удерживать систему в состоянии динамического равновесия, но и направлять ее ускоренное развитие. Как ни странно, сталинская система пыталась соответствовать этому принципу. Точнее – представляла собой его бюрократическую имитацию.

В значительной степени развал имперской иерархии стал возможным благодаря действию сообщества антисистемных элементов – в данном случае речь идет не просто о личностях диссипативного склада (свободных радикалах), а о феномене интеллигенции. В свое время М. Хальбвакс отмечал, что именно «экспрессивные элементы» пробуждают «глубокое убеждение, целостную иллюзию», а также эмоции, им сопутствующие [Хальбвакс 2000: 175]. Если слой образованных людей не находит естественного применения своим способностям к лидерству и управлению, то рано или поздно из него сложится антисистемное сообщество, руководствующееся постулатами, изначально противными имперской государственности. И поскольку подобный слой изначально отрицает язык патерналистской государственности, то со временем его доктринальные установки начнут резонировать с народными утопиями и предрассудками. Не стоит, однако, демонизировать интеллигенцию – она сыграла всего лишь роль взрывателя, а не бомбы.

Для поддержания внутриимперского баланса требуется несравненно более четкая работа центрального аппарата, нежели в условиях демократии, с ее относительно «плоской» социальной структурой, неизмеримо более основательным самоуправленческим (подсистемным) потенциалом и «диктатурой закона». А потому до поры до времени империю спасает остаточная людская вера в ее высокое бытийственное предназначение. Но в условиях тотальной войны даже она не могла сработать в полной мере.

Поскольку российские реформы проводились для удобства управления подданными, а отнюдь не для привития им новых, инновационно востребованных социокультурных качеств и в конечном счете формирования настоящего, способного к самоуправлению общества, мировая война не могла не подвести империю к системному кризису. Теперь решающее значение приобрел ее организационный коллапс. Он был связан с целым рядом разнородных факторов: разделением сферы управления на военную и гражданскую; мощными депортационными и миграционными процессами; деятельностью Земского и Городского союзов; попытками перевести промышленность на военные рельсы; кризисом транспортной инфраструктуры; производственными трудностями, связанными с технологической зависимостью от Германии; «губернаторскими войнами» из-за продовольствия; курсом на продовольственную диктатуру; маргинализацией социального пространства; растущей психологической усталостью людей от «непонятной» войны; нарастанием тотального дефицита и т. д. и т. п. Вместо необходимой общенародной мобилизации на войну обострилось противостояние «консервативной» бюрократии и «либеральной» общественности, которая и представила основным и единственным источником народных бедствий царскую чету. Можно сказать, что в конечном итоге главной причиной Февральской революции стала десакрализация существующей власти, обусловленная внутренними противоречиями и социальными тяготами.

Вряд ли, однако, имеет смысл искусственно подгонять этот процесс (что делалось тысячекратно) под известные институционные рамки. Идея М. Фуко о «стратегическом кодировании» точек сопротивления старому режиму, как своеобразном законе революции [Фуко 1996: 197], при всей своей логической внушительности смотрится все же как уступка известным западным партийно-институционалистским представлениям о ее природе. Вопреки этому кризис/смуту в России проще представить в виде «смерти-возрождения» империи, в ходе

которого ее базовые элементы исторгают из нее то, что мешает органическому течению их примитивного существования. Это в значительной степени достигается за счет кратковременной охлократической аффектизации традиционных социумов [Вельдер 1993]. В этом смысле революция может рассматриваться как культурогенный акт самосохранения сложноорганизованной системы, жертвующей чуждыми, мертвящими ее или «преждевременными» элементами.

Возможно, сама по себе схема течения смуты достаточно проста – во всяком случае, все ее компоненты достаточно легко улавливаются и на примере начала XVII в., и Октябрьской революции, и даже современности. Однако нельзя забывать, что система взаимосвязей внутри имперского комплекса столь многомерна, а сам он настолько основательно и неожиданно связан с внешним миром бесконечными и запутанными взаимозависимостями, что слишком соблазнительно бывает как навязать смуте любую общедоступную логику, так и представить ее иррационально-бессодержательным хаосом[30]. То и другое облегчается тем, что человеческий разум всегда будет ждать забвения от кошмаров исторического прошлого и требовать простейшей духовной пищи в образе надежды. Во всяком случае, в процессе постижения «красной смуты» именно это и произошло – на этапе своего исхода она особенно властно потребовала от людей самообмана и самообольщений.

В связи с этим стоит также обратить внимание и на тот факт, что в процессе «смерти-возрождения» империи былые компоненты кризиса начинают функционировать в реанимационном режиме. Возьмем проблему морали революционной эпохи: здесь показательны ее парадоксальные выверты и темпоральные метаморфозы.

Удивительно, насколько легко российская интеллигенция поверила в «освободительную миссию» пролетариата. Конечно, российский рабочий класс не нес и не мог нести в себе никаких врожденных мессианских черт (хотя постоянно жизненные реалии и вызывали в его психоментальности отдельных его представителей подвижки в сторону революционной аскезы). Разумеется, движение в сфере нравственности шло парадоксальным зигзагом: «мораль» отталкивалась от воображаемого аморализма – такова «нравственная» динамика социального хаоса. Так, фантастичные предфевральские слухи о половой распущенности царской четы и ее окружения подготовили представления о гибели старой «морали». «Политическая порнография» 1917 г., соединившаяся в нерасторжимый негативный образ с сухомлиновщиной, усиленный представлениями о «буржуазном пире во время чумы» в последующее время [Колоницкий 1999], требовали качественно иных нравственных установок. «Демократическая мораль» с ее индивидуалистическими постулатами, конечно, противостояла имперству по всем видимым параметрам. Но это был путь к охлократическому аморализму: сама идея равенства перед законом для людей, привыкших мыслить сословными категориями права, провоцировала вакханалию внесистемного группового эгоизма. Наконец, как можно было совместить «право наций на самоопределение» с поддержанием привычной патерналистской этноиерархичности? «Новый» государственнический этос на деле мог быть только традиционно-имперским – некоторые современные авторы уловили историческую парадоксальность этого [Багдасарян 2006].

Советская система не случайно (пусть не сразу) оказалась чрезвычайно архаичной по своему психосоциальному наполнению – и это случилось вопреки прогрессистским формам ее самопрезентации. Но важно не это. Она оказалась самой суицидальной в истории России, ибо предлагала предельно неорганичное сочетание традиционного и инновационного. Государственническая деятельность большевиков («строительство социализма в одной, отдельно

[30] Примечательно, что в свое время не кто иной, как А.В. Колчак в частных беседах признавал, что «большевизм, падение морали, эпидемии тифа и холеры – все это … явления одного порядка, свирепствовавшие на всем пространстве России и проникавшие сквозь линию фронта» [Цит по: За спиной Колчака… 2005: 377].

взятой стране») удивительно быстро направилась по линии воссоздания имперских иерархий. «Духовная» иерархия восстанавливалась методом идеологического диктата коммунистической партии; производственная – по законам «военно-коммунистической» (в конечном счете бюрократической) сверхцентрализации. Основу социальной иерархичности составляло учение о «гегемонии пролетариата» – абсурдное в своей сути, ибо хозяйственно несамостоятельный класс не может ничего предложить, зато вынужден постоянно чего-то требовать или выпрашивать. Восстановление имперской системы по неоимперскому «идеократизированному» лекалу потребовало, в свою очередь, раскрестьянивания («полупролетаризации») деревни, что, в свою очередь, парализовало основной производительный класс страны. Наконец, восстановление имперски-иерархической соподчиненности вызвало к жизни коллизии «национально-государственного строительства», породившего еще одну квазифеодальную подструктуру, особенно быстро концентрирующую в себе массу управленческих, социальных, наконец, собственно этнических противоречий. Понятно, что за новейшими декорациями в «государстве спектакля» скрывалось господство нового служилого слоя – номенклатуры.

Все это составило парадоксальную суть исторического существования «красной империи», но вместе с тем таило в себе закономерность ее краха. Внутреннюю основу системы определяла этика выживания под внешним покровом преимущественного производства средств производства – налицо традиционная социокультурная потребность в наличии «запаса прочности» при декларативном неприятии всего старого, «губительного». В отношении к внешнему миру система исходила из прежнего, автаркистского (а не интернационалистского) императива его чуждости и враждебности, скрадываемого либо оболочкой коммунистического мессианства, либо паллиативом «мирного сосуществования» – здесь доминировали исторически устойчивые страхи внешней агрессии. Вот, собственно, все, что таилось за ложными вывесками «советская власть» и/или «тоталитаризм»: налицо псевдоморфное переложение идеи прогресса на язык традиционного российского бытия.

Разумеется, сказанное – всего лишь гипотеза, связанная главным образом с внешней (всегда недостаточной) описательностью происшедшего. В этом контексте основную сложность в анализе как «красной смуты», так и смуты нынешней составляет осмысление ревитализации «рухнувшей» имперской системы. Вопрос о том, как зависшая в турбулентном пространстве «символическая власть», лишь частично поддерживаемая охлократией, превращается во власть реальную – возможно, относится к наиболее сложным вопросам российского кризисного бытия. Как известно, «материалист» Ленин, наиболее точно нацеливающийся на разрушение имперской системы, полагал (соответственно духу вульгаризованного Просвещения), что ее устои составляют всего лишь «армия, полиция, суд». По-своему он оказался прав: государственность, лишившись этих опор, стала легкой добычей охлоса. Но имперская система – это культурное целое, невидимое ядро которого составляют доступные (пусть фальшивые) символы, которые действительно определяют ее телеологизм. Для России государственный миф с его простыми (пусть иллюзорными) духовными устоями – православие, самодержавие, народность – несомненно, соответствовал генетической памяти и социумов, и отдельных людей. Но конфигурация опорных символов государственности должна быть динамичной: важнейшие из них должны попеременно брать на себя несущую нагрузку – подобно тому, как устойчиво стоящий человек непроизвольно переминается с ноги на ногу. Этатизация православия (Бога) уже сама по себе лишала народ нравственных ориентиров за пределами власти. Если в любых других (более простых) системах социально дезориентированный человек мог обрести опору в вере, то россияне (точнее, формально православная их часть) были лишены этой возможности. (Здесь даже в более выгодном положении оказывались представители иных конфессий, ибо на основании своей веры они имели возможность

надеяться на спасительность своей будущей (или мнимой) – сакрализованной не в меньшей степени – государственной общности.)

Отсюда видно, что проблема рекреационной способности империи упирается, с одной стороны, в самоидентификационные качества россиянина, с другой – в ее способность к оперативной трансформации символообразующих элементов своей культуры. На пике смуты человек и «дематериализующаяся» империя остаются наедине с мифом. В «красной смуте» проблема «выбора» стала решаться на примитивнейшем уровне. После уничтожения вертикали производство – изъятие прибавочного продукта (тождественного культурному коду власти-подчинения) крестьяне, т. е. основная масса подданных империи, ощутили себя в «плоском» (квазиобщинном) социокультурном пространстве. Это вызывало психологическую потребность к восстановлению иерархичной осмысленности существования снизу. Но, с другой стороны, это же оставляло власти свободу в навязывании сверху удобных ей форм и символов подчинения. Последнее основательно облегчилось тем, что «вечно бабье в русской душе» обрело свое мощное социальное подкрепление именно в «демускулизованной» Гражданской войной деревне. Вот тогда-то крестьянская психоментальность, будучи вытряхнута из своего естественного тела с помощью коллективизации, стала беспрепятственно ползти вверх – в том числе и по всем этажам властной пирамиды.

Масса своими «капризами» сама позволяет власти менять правила игры. А потому относительно российской системы люди особенно склонны заблуждаться. Она «дурачит» всех, включая самое себя, лживыми покаяниями. Она умеет превращать зло в добро, прикидываясь смиренным орудием истины.

* * *

Если «суицидальная» система все же способна мимикрировать в целях самосохранения, то возникает вопрос: кто ее этому научил? Власть или подвластные, книжники или профаны? И до каких пределов распространяется эта ее способность?

В связи с осмыслением культурогенного содержания кризисного ритма российской истории на каждом его этапе проблема исторического антропологизма встает достаточно необычно. Нет смысла связывать его с эволюцией и тем более с последовательной сменой ментальностей, ибо само (ныне бездумно заимствованное) понятие менталитета в российском контексте лишено полноценной логической составляющей. Империя – это культура, ментальные структуры которой стремятся к властному цивилизаторству. В европейском историческом контексте смена ментальностей означала движение от империи к нации—государству (что не исключало ни имперских перетрясок, ни нынешней бутафории квазиимперства). Российская психоментальность, связанная с избыточным синкретизмом миропредставлений, сама провоцирует внутриимперский, определяемый государством, но корректируемый его подданными культурогенез, которому не видно конца[31], причем доктринеры, способные до бесконечности мешать движению в этом (как и любом другом) направлении, постоянно усложняют ситуацию. Получается, что единственным «целеустремленным» и «активным» субъектом исторического действия в России суждено оставаться государству, которое органически не способно ни понять своей природы, ни своей миссии. Если так, то за народом остается «свобода» социальных психозов в самых неожиданных их проявлениях.

Внутренней пружиной массовой (революционной) истерии обычно становится то, что состояние относительной неопределенности начинает восприниматься людьми как реальная угроза. В России наиболее острые ощущения возникают главным образом в связи с утратой

[31] Сегодня трудно не согласиться, что «явление человек во всей его исторической разновидности есть движение к единому [Ясперс 1991: 254]. Но столь же несомненно, что столкновение «языков культур» в глобализирующемся мире способны произвести вавилонский эффект.

в экстремальных обстоятельствах привычного «защитника» – государства. Но какой язык в таком случае оптимально соответствует антропоцентристскому анализу истории революции (смуты), т. е. в сущности всей истории России? Язык «новой культурной истории», элитарно отчужденный от плоти прошлого? Заземленный нарратив, в силу жанровой самодостаточности отвергающий любой «социологизирующий» полет фантазии? Или историку придется вечно колебаться между тем и другим?

В настоящее время наиболее опасный соблазн умозрительного схематизирования реалий русской революции и всей советской истории исходит от так называемых «мир-системников» (особенно если их идеи подхватываются российскими либеральными политологами). Имеется в виду представление, что мировой капитализм «изобрел» и «насадил» на своей периферии коммунистическую антисистему, призванную своим угрожающим ликом и историческими неудачами компенсировать сакральную недостаточность западной цивилизации. Оставляя в стороне критику этой идеи (все аргументы рискуют показаться недостаточными, поскольку запредельная отчужденность теории от исторических реалий всегда ставит эмпирику в невыгодное положение), стоит заметить, что она располагается в русле того абстрактного социологизирования, без преодоления «указующих» императивов которого возрождение исторического знания в России невозможно.

Что касается «конспирологизации» и «политтехнологизации» российской истории – то они естественные производные от проекции социологических понятий на суеверную людскую среду. В России люди по-прежнему слишком часто вопрошают «Кто виноват?», хотя следовало бы произнести сакраментальное: «Сам дурак!».

Исследование переломных эпох по психосоциальным параметрам отнюдь не является новым ни для отечественной, ни для мировой историографии. Революциям в России, однако, и в этом отношении повезло меньше других. Укоренившаяся российская привычка взирать на прошлое России с этатистских позиций предопределила невнимание исследователей к «человеческой» истории революции, заставляя историков попросту не замечать или ложно интерпретировать целые пласты источников. К тому же положение усугубляется тем, что разыскать в российских государственных архивохранилищах то, что относится к сфере обыденности, куда труднее, чем докопаться до вожделенных секретов «сильных мира сего».

История революции 1917 г. сначала воспринималась по преимуществу со слов победителей, потом побежденных. О достоинствах и недостатках текстов тех и других говорилось выше. В сущности они мыслили сходными понятиями, хотя вкладывали в них разные метафоры.

Между прочим, современники революционных событий, несмотря на изрядную зараженность классовым подходом (это касается не только демонстративных марксистов), видели в происходящем прежде всего смуту в душах людей. «После мозгового переутомления сознательных русских людей за время долгой войны дворцовая революция, связь между партийными доктринами и стремлениями народных масс создали острый психоз», – писали через пять месяцев после Февральской революции отечественные психиатры (увы, как видно из текста, сами они переживали состояние фрустрации). По их мнению, «общественная психопатология» оказалась заразительной даже для людей, «свободных от классовых предрассудков и отличавшихся дисциплинированной мыслью» [ГА РФ. Ф. 579. Оп. 1. Д. 2275. Л. 1][32]. Еще ранее В. Вернадский констатировал наличие в обществе «особой формы психоза»: «Огромная масса людей действует, забыв о действительности, она видит только свои интересы или интересы своего класса» [Речь. 1917. 25 мая]. П. Сорокин высказывался и того проще: «В революции в человеке просыпается не только зверь, но и дурак» [Сорокин 1991:

[32] Изнутри это порой смотрелось так: «Все шумели и куда-то тянули друг друга и в то же время все, неудержимо подхваченные буйным ветром, куда-то неслись» [Сергий (Савельев), архимандрит… 1998: 15].

87]. Он же считал, что освободиться от дурных воздействий войн и революций не дано никому, ибо их условия «1) уничтожают те тормоза в поведении, которые сдерживают необузданные проявления чисто биологических импульсов, 2) прямо укрепляют последние, 3) прямо прививают “антисоциальные”, “злостные акты”» [Сорокин 1994: 459]. Сказано довольно точно.

Увы, победители не любили вспоминать о «злостных актах», побежденные живописали их так, что сами впадали в истерику. Как отмечалось, в свое время В.В. Канищев предпринял чрезвычайно интересную и плодотворную попытку анализа конкретных реалий революции под углом зрения феномена русского бунта [Канищев 1995: 93]. Историю любой смуты следовало бы начинать именно с этого. Невероятно, но факт: еще в начале XX в. даже российские социал-демократы знали, что бунт – вовсе не принципиальный противник любой власти, а всего лишь попытка бегства от власти, переставшей пугать, к той, которая сумеет внушить трепет подчинения. Отсюда их установка на «выработку сознания» масс, которую по-своему проповедовал и Ленин. Но как случилось, что вопреки марксистской ортодоксии Ленин додумался на манер Робеспьера «учиться у масс»; получается, что он, подобно Троцкому, полагал, что строительство «порядка из хаоса», будучи оплодотворено волей и идеей, может действительно поднять Россию на более высокую ступень цивилизованности. Неужели надежды на влекущую вперед силу мировой революции заставили забыть об очевидном?

Если исходить из представления об Октябрьской революции как о многомерном общероссийском бунте, то возникает вопрос: действовали ли в ней универсальные законы массовой психологии, или преобладала российская специфика? Внешне создается впечатление, что существует некий универсальный механизм поведения «человека толпы». В.М. Бехтерев описывал его (1921 г.) следующим образом: «В толпе индивид утрачивает благодаря действию внушения значительную долю критики, при ослаблении нравственных начал, при повышенной впечатлительности и поразительной внушаемости» [Бехтерев 1921: 76][33]. Нетрудно заметить, что в данном случае мы имеем дело с незаметным пересказом идей Г. Лебона. Имеются более убедительные и яркие описания. Х. Ортега-и-Гассет так детализировал (1956 г.) действие этого же механизма, что он поразительно напоминает реалии русской революции: «Сеющие смятение демагоги… будоражат людей, сгоняют их в толпы… Очерняя служение истине, они добиваются того, что люди, сталкивающиеся с ужасами жизни, приходят в исступление… Человек в исступленном состоянии… доходит до животного уровня… Сам воздух начинает дышать преступлением. Человеческая жизнь теряет смысл и ценность; повсюду творятся насилия и грабеж» [Ортега-и-Гассет 1991: 9]. Но у испанского философа мы не находим глубинных, *психо*исторических причин случившегося, кроме констатации выхода на авансцену истории масс. Картина становится скорее апокалиптичной, нежели аналитичной. Не хватает анамнеза психоза.

Как известно, в «Войне и мире» Л. Толстой дал блестящее описание спровоцированного самосуда для снятия так называемого синдрома неканализированной агрессии; это было предпринято самоспасающейся властью для предотвращения стихии бунта. Понятен соблазн использования или даже экстраполирования данной модели на большевистскую революцию. Но имеется свидетельство, позволяющее сожалеть, что великий писатель не описал традиционно «спонтанную» деревенскую расправу. А она развивается по несколько необычному с точки зрения привычной (бихевиористской в своей основе) психологии сценарию: крестьяне сгоряча расправляются с первыми попавшимися под руку вполне невинными людьми, затем, поостыв и ужаснувшись содеянному, всерьез задумываются об «истинных» виновниках и готовятся к более масштабной акции. Однако когда требуется найти реальных преступни-

[33] Следует учитывать, что сама школа Бехтерева – известного рода продукт эпохи войн и революций, а потому к ее выводам следует относиться осторожно.

ков, крестьяне вновь с легкостью готовы последовать навету [Наумов Указ. соч.: 116]. Вот схема, которая, как представляется, более точно соответствует течению «красной смуты», включая и его отдаленные последствия: в эпоху «большого террора» массы охотно подсказывали власти, кого нужно убрать. Впрочем, и эта гипотеза останется мертворожденной, если не прояснить: действовал ли в общинной революции привычно-заученный, почти механический ритуал расправы или, напротив, насильники находились под влиянием не только аффектации, но и относительно устойчивой формы социального умопомрачения?

Западные исследователи подметили, что с начала XX в. в России получили распространение девиантные образцы поведения, затронувшие даже патриархальную деревню [Энгельштейн 1996: 219–226]. В данном случае здесь сделана попытка, следуя М. Фуко, связать усиление репрессивности «вверху» с накоплением элементов социальной агрессии «внизу». Но такой подход, хорошо объясняющий возможность кризиса модернизации, также мало что может прояснить для анализа рекреационной (постреволюционной) стадии кризиса империи – наиболее трудно распознаваемой.

В свое время антибольшевистские эмигрантские авторы уловили, что в основе революции лежала «особая психология народных масс, чувствующих себя вершителями своей новой исторической судьбы», сливающаяся в «некий творческий почин и действие, исходящие от всех и каждого» [Аскольдов 1990: 20]. Им представлялось, что событиями управляла «раскачавшаяся народная психика», выплеснувшаяся через солдатский бунт, в основе которого лежала веками ущемляемая крестьянская общинная солидарность [Минин 1918; Ртищев 1918; Рысс 1921][34]. Но что происходило потом? Лишь немногие авторы обращали внимание на то, что большевики разрушают не столько старые социумы, сколько систему «спаек» (точнее, связок. – *В. Б.*) между ними (культура, право, сознание и т. д.), которые соединяют их множественность и многообразие в устойчивые формы государственности [Аскольдов 1990: 21]. Милюков через десять лет выразился и того проще: «Русская революция есть патологическая форма подъема России на высшую ступень культурного существования» [Последние новости… 1927: 11 января]. Налицо случай прогрессистски-позитивистского самообольщения проигравшего политика, утешающего себя тем, что «дело его живет». На деле большевизм оставил власть наедине с массой, т. е. вернул общественную жизнь к доисторическим временам. Вот в это как раз труднее всего было поверить. И потому возник качественно иной ряд историософских самоутешений. Большинство из противников большевизма, разумеется, и тут заблуждалось, полагая, что «России не грозит бонапартизм, хотя “коллективный внутренний Бонапарт” (правительствующая партия) ей… нужен» [Пути Евразии… 1992: 414], и скорое возрождение державы осуществится на православнособорных началах. На деле модели поведения социумов изменились настолько, что зашатались опорные культурные коды всего населения страны. С чем это было связано?

Тот же Х. Ортега-и-Гассет, выстроив последовательный ряд изменчивости психических состояний массовых движений (смятение-оцепенение-исступление), писал: «Социальная борьба и… войны привели людей в состояние тупого оцепенения. И когда такое оцепенение – крайняя форма смятения – затягивается, оно превращается в тупость» [Ортега-и-Гассет 1991: 233, 236, 249][35]. Нельзя не заметить, что эти слова вполне корреспондируются с замеча-

[34] Историк Н.Н. Фирсов в августе 1928 г. объяснял В.И. Вернадскому, что фактически Октябрьскую революцию совершили возвращавшиеся с фронта солдаты, большевики лишь приединились к ним. Сейчас, полагал Вернадский, неизбежно «наступает новый исторический перелом революции: власть или уступит, или сделает скачек в неизвестное – борьбу с крестьянством» [См.: «Чувство такое, что мы на вулкане»… 1999: 180].

[35] Впрочем, стоит ли беспокоить классиков, если ситуация была ясна даже иным обозревателям провинциальных газет (если это были не партийные доктринеры). «Толпа, привыкшая к удовлетворению своих требований, имея в своих руках физическую и массовую силу, легко вела на поводке своих «пророков ряд»… Горсть идейных работников растворилась в толпе… Идейный большевизм обезличился и начиная с декабря прошлого

нием М. Горького о «тупом русском отчаянии» [Горький 1979: 287], лежащем в основе бунта, усугубляемом (и не уничтожаемом?) революцией.

Итак, рекреационная стадия революционного кризиса связана с «отупением»? Если понимать под последним тупик депрограммированности, усугубленный эмоциональным истощением, то с этим можно согласиться. Смута словно погружает людские души в трясину безысходности. Но неужели последняя наделена метафизическим разумом? В чем специфика ее агрегорности?

В современной социальной психоаналитике механизмы, вызывающие как «восстание масс», так и последующее «бегство от свободы», достаточно хорошо описаны. В общих чертах их можно свести к следующему: разрушение привычной социальной иерархии (скажем, в результате несбалансированного модернизационного процесса) ведет к увеличению массы психопатических личностей (прежде всего среди маргинальных слоев населения), которые своими действиями (вполне «ненормальными» в обычных условиях, но теперь воспринимаемыми всерьез и даже как образец для подражания) окончательно ломают общепринятые нормы социального поведения и освобождают место для «коллективного бессознательного», проникающего и заполняющего публичную сферу; в этих условиях ориентации масс разрываются между «новым» и «старым», что делает их, с одной стороны (в лице наиболее активной части), чрезвычайно податливыми к простейшим программам политического действия, освященного неким сверхценностным идеалом, с другой – предрасположенными (особенно в лице выжидающего косного большинства) к резкому попятному движению при соответствующих обстоятельствах; восстановление психосоциального равновесия бывает связано со своеобразным симбиозом утопии и традиции, когда массы начинают «узнавать» в новейших доктринах и теоретических абстракциях знакомое им содержание и ценностные традиции и даже испытывать к ним нравственное тяготение; успокоение социальных групп, хладнокровное отрицание ими девиантных образцов поведения бывает связано с физическим выбыванием или дискредитацией «пассионариев» революционной эпохи, что, в свою очередь, почти автоматически ведет к возобладанию той «серой массы», которая реанимирует и поднимает на государственный уровень архаичнейшие образцы власти-подчинения. Все возвращается к действительно кардинальнейшему вопросу, внутренне встающему перед всяким человеком, сформулированному в свое время М. Мамардашвили: «Какого диктатора я хочу?». Остывание революционного хаоса порождает тоску по привычному или гипертрофирующе замещающему его типу диктатора. Государство, со своей стороны, теперь оказывается свободным в навязывании его, ибо имеет перед собой не отчаянных стихийных революционеров, готовых «штурмовать небо», а некий социальный конгломерат «тварей дрожащих», соглашающихся на любые подачки со стороны власти.

Итак, кто же восстановил равновесие? Власть? Харизматический лидер?

Ответ будет парадоксален. Приведение системы к сбалансированности осуществилось той же самой массой, которая совсем недавно довела хаос до последней крайности. Людская масса попросту устала от собственного «беспомощного» бунтарства, устрашилась безнадежности собственного бунта.

Следовательно, встает задача выявления пределов девиантного поведения народа, а главное – как и во что оно трансформируется. Простая констатация увеличения массы маргиналов или отождествление их с определенными социальными слоями (солдатами, деклассированными элементами и т. п.) вряд ли полностью прояснит существо дела. В России «отщепенцы» – сектанты, босяки, странники и т. п. – в изобилии существовали всегда, но они скорее поддерживали общий баланс идейного и нравственного здоровья народа. Если на

(1917. – *В.Б.*) года превратился везде в дикую несуразную толпу, которая знала одно разрушение», – писал один из них. [См.: Ленский край (Бодайбо)… 1918. 30 ноября].

Западе носителей девиантного поведения (часто обыкновенных жертв подавленной сексуальности) физически отсекали от «здоровой» части общества (впадающей иной раз в истерию «охоты на ведьм»), то в России на них обычно смотрели, как на несчастных, и отправляли в монастыри. Более того, юродивых, которых на Западе инквизиция попросту сжигала, в России побаивалась сама власть как существ, «обуянных Христом». На Западе и в России мы имеем два принципиально различных подхода к навязыванию нормы, что обернулось далеко идущими последствиями. Как результат в начале XX в. мораль «новых маргиналов» сперва воплотилась в этику социальной вседозволенности, а затем, пройдя через толщу традиционалистской массы и просочившись вслед за тем наверх, трансформировалась во всеобщую благостность спускаемой сверху уравниловки.

Можно оценивать масштабность этого процесса не только с точки зрения недостаточного применения «дисциплинирующего насилия», но и с позиций навязывания всесокрушающей людской массой новым верхам понятных ей самой форм насилия. Вечно «самоспасающаяся» российская власть способна согласиться на что угодно.

Принято считать, что в любом обществе на ограниченном временном пространстве количество психически ненормальных людей (генетически ущемленных) составляет приблизительно один и тот же процент (прибегать к компаративистским генерализациям в данном случае излишне). Сомнительно, что даже в условиях переворота всей системы ценностей, всеобщей «депрограммированности» эти люди могли сами повести за собой массы. Очевидно, дело не в «революционных психах», а в достаточно неопределенной прослойке «полунормальных» или психопатических лиц, либо резко возрастающей количественно, либо через преодоление порога своей ущербности приобретающей возможности заражать своей манихейской непримиримостью достаточно обширный слой социально неприкаянных. К числу потенциальных социопатов с большей или меньшей степенью определенности можно отнести солдат, беженцев, депортированных, безработных, люмпенов, пауперов, военнопленных, всевозможный городской сброд и т. п., общая численность которых в России в 1917 г. могла превышать 20 млн человек. Впрочем, дело, скорее, не в количестве. Революционная масса имеет обыкновение внутренне нивелироваться и «разбухать», подобно забытой хозяйкой в теплом месте квашне – искусственные границы скорее стимулируют ее спонтанный рост, ускоряемый «страхом распада» (Э. Канетти), нежели возвращают в человеческое состояние. По существу «норма» и «отклонение» меняются местами, общество становится заложником навязчивых идей и социальных наваждений. По наблюдениям известного журналиста Амфитеатрова-Кадашева, в 1917 г. этот процесс протекал так: «В массе ослаблены задерживающие центры; разболтанная, упоенная демагогией социалистов всех оттенков, твердящих, что она – Хозяин, она находится в состоянии скрытой истерики и готова в бешеном припадке ринуться стадом за тем, кто посулит больше» [Минувшее… Т. 20: 469]. Разумеется, среди массы были разные люди, но они теряли в ней свое индивидуальное лицо; общность массы складывалась на уровне однородности примитивных инстинктов. С другой стороны, среди ее вождей было предостаточно и «революционных идеалистов», и «загнанных в угол» обстоятельствами людей, и так называемых оборотней революции. Те и другие, однако, в надежде на отклик вынуждены были говорить стандартным языком массы – даже Ленин и Троцкий (потому они и «переиграли» Чернова). В любом случае психология революционного охлоса нуждается в особом изучении как важнейшая и определяющая часть общей психопатологии кризисного имперства. Русская революция – дело рук не «вождей», а «маленького» человека, потерявшего себя вне привычных социумов, доведенного до отчаяния непонятными для него «объективными» обстоятельствами. Это погромная реакция тех, кому нечего стало терять.

Впрочем, далеко не только их. «Даже люди, свободные от классовых предрассудков и отличавшиеся дисциплинированной мыслью, более или менее подчинились господствую-

щему настроению и утратили в большей или меньшей степени объективность по отношению к тому хаотическому состоянию страны, из которого необходим срочный выход»[36], – утверждал в 1917 г. уже цитировавшийся анонимный либеральный психиатр. Однако сегодня почувствовать и прочувствовать психопатологическую атмосферу тех дней довольно трудно.

Ситуация усугубляется состоянием нынешней источниковедческой мысли. Известно, что европейская историографическая традиция эпистемологически базируется на рационализме, формы которого эволюционировали от признания абсолютности «высшего» знания через его комментарий [Фуко 1997] к позитивизму и эмпиризму [Черняк 1996]. Недостатки того и другого повлекли за собой реакцию в сторону эзотерического знания (мировидение «посвященных» и активных), элементы которого отчетливо прослеживаются у Маркса [Бескова 1996: 71–77], причем позднее, в «марксистско-ленинской теории», традиция рационализма обрела качество веры в источник, всенепременно долженствующий подтвердить справедливость «единственно верного» учения. Но не следует сводить проблему к насильственному навязыванию или конформистскому усвоению «монистического» взгляда на историю. Стихийная складывающаяся эпистемология познания революции несла в себе мощную эстетику синергетизма[37] – ситуацию можно сопоставить с изумлением строителей, разглядевших неведомое совершенство из-под палки построенного ими сооружения, – кто знает, что испытывали строители египетских пирамид? Проблема объективности постижения исторического смысла революции снималась с удивительной простотой (которая на деле, как известно, хуже воровства) – «истину» гарантировала непорочность «классово-пролетарской» позиции.

С другой стороны, психологическая ситуация оказывалась не лучше. К примеру, многократно цитировавшаяся З. Гиппиус, вглядываясь в происходящее, признавала, что «голые факты представляют такой дикий сумбур, что им отказываешься верить». По ее мнению, «лишь вооружившись фактами психологии, учитывая психологию каждого действующего лица, начинаешь… видеть и логическую ниточку» [Гиппиус 1992: 53]. Увы, не похоже, что ей самой удалось найти в хаосе хоть какую-то логику, ибо ее рассудок, слишком взвинченный эмоциями, всякий раз тянулся к упрощенному заключению: «Мы в лапах гориллы, а хозяин ее – мерзавец» [Гиппиус 1992: 29]. Она считала, что, с одной стороны, «снеговое безумие» нельзя понять «даже приблизительно, если не быть в его кругу», с другой – взывала к Европе, надеясь на трезвое суждение со стороны [Гиппиус 1992: 51, 55]. В сущности поведение рафинированной поэтессы напоминало сетования на миру смертельно обиженной русской бабы. Такое случается постоянно: люди – особенно тонкие – отказывались от постижения логики смуты, столкнувшись с ней лицом к лицу.

В эпоху революции люди идут за теми самыми психопатами, которых в спокойное время отправляют в дурдом. Таков закон развития революционной массы.

Куда деваются погромщики – понятно. Но что становится с людьми после прививки исходящей от них психической заразы? Современники по-своему, почти апокалиптически взирали на этот процесс: «На пространстве того, что было когда-то Россией, идет колоссальный

[36] Далее говорилось о том, что «отчасти загипнотизированная неожиданно сильным колебанием основ общественной жизни научная мысль и этот заразительный психоз являются главным тормозом к проявлению реального взгляда и, следовательно, ускоренного выхода из патологического, аморфного беспомощного состояния общества, культура которого находится в состоянии кризиса и накануне порабощения». [ГА РФ. Ф. 879. Оп. 1. Д. 2275. Л. 1]. Цитированный документ находится в фонде П.Н. Милюкова и атрибутирован как «Постановление 1 съезда врачей об Учредительном собрании. В действительности это, скорее всего, неудачный по форме черновик проекта выступления представителя корпорации врачей на Государственном совещании, написанный одним из медиков – сподвижников лидера кадетов. Создается впечатление, что это поток сознания перепуганного педанта – сам автор стал жертвой «заразительного психоза» разворачивающейся «красной смуты».

[37] Об эстетизации упорядочившегося хаоса, воплощенного в «синергетике второго порядка» см.: Cramer 1993: 79–102.

дезорганизаторский процесс, …распадаются все общественные ячейки, и тому процессу суждено, видно, завершиться лишь тогда, когда останется человеческая пыль…» [Минувшее… Т. 20: 155]. Современник так и не мог, да и не пытался ответить на вопрос, откуда придут рекреационные импульсы: от примитивных форм хозяйствования, «верховной власти» в центре страны. Но тогда ему казалось, что все распыленные фрагменты российского исторического бытия оказываются игрушкой каких-то внешних сил. «Красная смута» возникла на пересечении внутрироссийского и мирового кризиса. Неосознанный парадокс «Красного Октября» состоит в том, что империю разрушали не труженики, занятые борьбой за выживание на основах самоорганизации общинного типа, а партийные доктринеры, вольно или невольно стимулирующие российскую «вольницу». Теперь империя могла возродиться только снизу, как нашедшая свой государственно оформленный оптимум реакция на мировой катаклизм. В основе всего этого лежал культурогенный процесс, параметры которого выявляются только по шкале российских столетий, а не с помощью ученических линеек политической истории или заимствованных лекал примитивной социологии. Так стоит ли в осмыслении смуты следовать за доктринерами или диктаторами?

* * *

При переводе языка смуты на язык «нормального» времени опаснее всего даже не доктринер, а «искренний» патриот – тем более что это беспроигрышное в России амплуа особенно легко осваивает закомплексованный природный дурак. Для людей этой холуйской породы все просто: люби власть, ненавидь ее врагов. Врагов можно придумать – власть примет это за усердие не по разуму, а не за провокацию. Это наследник черносотенцев, которые сначала «спасали» самодержавие, потом затесались в ряды большевиков, наконец, воспели «вождя народов» – их шансы растут в связи со всяким уплотнением информационного пространства.

Историк – человек со всеми теми слабостями, которые определяли поведение «людей смуты». Однако он склонен непроизвольно идентифицировать себя не столько с представителями низов, сколько с властителями – за спиной последних стоит «порядок», пороки которого стираются временем.

При изучении «красной смуты» исследователь оказывается перед «методологическим» выбором: ориентироваться ли на «макроисторию» с непременным возобладанием позитивистского компонента и выведением на этой основе «объективных» закономерностей (вызывающих ныне массу сомнений в силу игнорирования человеческого естества) или, напротив, отдать приоритет «микроистории» с ее склонностями к неаналитичной бытописательности, неспособности к генерализациям, расслабленной дискурсивности и риску (весьма небольшому) субъективной предвзятости. Фактограф всегда «прав» – истина всегда конкретна. И этому не мешает то, что поборники макроистории упрекают «историков повседневности» в апологетике неопределенности, горделиво указывая на эффективность макроуровневых теорий и понятий, которые дают шанс не только на описание, но и на объяснение и обобщение происходящего. Против этого, однако, есть убийственный аргумент: где гарантии, что макрогенерализации не окажутся столь же ложными, как самая известная из них – марксистская? Да и что можно возразить против призывов к «демократизации истории»?

Этот спор в рамках нынешней российской «историософии» имеет еще один пикантный нюанс. Не подлежит сомнению, что иные сторонники «марксистского метода» или его незадачливые и потому «раскаявшиеся» критики не выдержат мучительной методологической неопределенности и шумно восстанут против теоретических «излишеств» (тенденция к этому уже прослеживается). Понятно, что за этим скрываются очень понятные и даже прости-

тельные «человеческие» слабости. Но, право, не стоит уподобляться незадачливому пассажиру, кричащему вслед уходящему поезду о том, что он вовсе не собирался ехать.

Для иллюстрации сопротивления позитивизма, не говоря уже о бессознательных формах цепляния за марксистский метод, особенно применительно к рекреационной стадии кризиса империи, можно приводить бесчисленные и весьма выразительные примеры. Но проще вспомнить другое. «Самоспасающаяся» имперско-патерналистская система настолько проста и непосредственна в сумбурном использовании кнута и пряника, что приписывать ей выработку «оптимальных» форм контроля как за собственным репрессивным аппаратом, так за всей массой подданных, право, недостойно. Для понимания советской системы требуется иная логика – логика, идущая от «маленького человека».

Представляется, что при анализе массового сознания в социальнокризисных условиях историк в принципе лишен права выбора: описание «распыленной» власти немыслимо без анализа «движений души» ее подданных. Но как связать воедино свидетельства «маленького человека» с психоментальными изменениями в жизни народов и глобальными их последствиями? Трудно надеяться, с другой стороны, что читатель предпочтет знакомой «истории без людей» (но с «королями») заземленную, пусть достоверную, историю «себе подобных». Возможно, примирение между сторонниками макро- и микроистории ныне невозможно в принципе из-за известного рода групповых пристрастий.

И все же ни одна схема развала и восстановления империи не будет убедительной до тех пор, пока не удастся добраться до исторического генотипа homo rossiciis'a, позволившего материализовать пресловутый «призрак коммунизма» не в Европе, а в России, не в эволюционной, а революционно-насильственной форме, а затем продемонстрировать свое редкостное смирение перед уродливой государственностью. Поставить в основание смуты российского «эпилептоида» удобно: приступы социальной падучей окажутся прогнозируемы еще менее, чем землетрясения.

Но когда все-таки народ начинает биться в конвульсиях? Переломным моментом впадения в социальное буйство следует считать Февральскую революцию. С этого времени весь мир начал постепенно представляться в черно-белом свете. Через взаимное заражение произошло изменение отношения к насилию: то, что раньше в обыденном сознании граничило с уголовщиной, становилось объектом восхищения. Террору стала приписываться функция очистительного социально-исторического жертвоприношения. Но былые террористы отнюдь не стали вождями масс. Их место заняли пассионарии разбойного типа. Трагедия революции была связана с тем, что рядом с наивным утопистом оказывался прыткий пройдоха и хам, давно дожидавшийся своего часа. При этом наличие чрезмерного количества фигур такого ряда создает впечатление, что революцию двигает не столько всеобщее помрачение умов, сколько холодный личностный интерес. Действительно, смута дает наилучший шанс тем, кто готов выдвинуться любой ценой. Но не следует забывать, что циничная публичная схватка честолюбий не могла быть терпима в России в «нормальное» время.

В русской революции поражает обилие всевозможных «вожаков». Обычно это манипулятор толпой, расчетливо или по наитию разжигающий ее примитивные страсти и черпающий силы в людском неведении. Механизм раскручивания революционного психоза, похоже, не составлял тайны для современников событий 1917 г. В прессе того времени можно найти массу соответствующих оценок. Так, 13 сентября 1917 г. кадетская «Речь» заявляла: «В основе своей нарастающий большевистский бунт есть бабий бунт, восстание против власти, не дающей молока, движение озлобленной обывательщины рабочих кварталов». 16 ноября 1917 г. правосоциалистический «День» писал о массовых психозах, инициированных «диктаторами местного масштаба». О других газетных описаниях социопатии уже не раз говорилось выше. Российская эмоциональность оборачивалась «неровным» течением кризиса

империи. Исследователи давно подметили, что избыточное великодушие и всепрощенчество первых дней революции (следующее за вспышкой удовлетворенного гнева) скоро сменилось растущей жаждой мести. Эта последняя с обретением «нового врага» приобретает характер жертвенной ритуалистики. В эпоху Гражданской войны общество уже плохо различает грань между террором и смертью. Позже известная «замещенная суицидальность» революционеров[38] приобретает социально направляющий характер. В любом случае открытым остается вопрос о том, когда террористическое самопожертвование одиночек перерастает в вакханалию «революционного жертвоприношения», а индивидуалистский активизм приобретает масштабы и видимость «классовой борьбы». Как ни странно, уже в конце 1917 г. многие современники давали вполне взвешенную оценку роли в этом процессе большевиков «Пусть провокаторы, негодяи, немецкие агенты, честолюбцы, пусть террор и насилие, но в основе лежит ведь действительное “восстание низов”. …Это, конечно, не просто предательство, хулиганство, подлость и глупость. Это в основе своей своеобразный синтез двух течений: 1) нашего интеллигентского максимализма: тут и радикализм, и нигилизм, и неприятие мира, и неприятие государства… и 2) той солдатской психологии, которая создалась в итоге неслыханного трехлетнего экспериментирования над крестьянской массой (никогда ведь раньше не создавалась 12-миллионная армия)» [Минувшее… Т. 20: 150–151].

Несомненно, исследование девиантного поведения людей революционной эпохи – занятие не для слабонервных. Мир наполнен фобиями – отсюда периодическое стремление поставить на место человеческого партнера нечто подобное животному, мысленно перебирая при этом «имена-Отца» [Лакан 2006]. Но отказываться от рассмотрения жутких сторон революции значит в конечном счете отказаться от ее познания вообще.

Российскую смуту нужно рассматривать как особое состояние психики и ментальности больших масс людей. Но применительно к России вряд ли помогут в ее постижении одни лишь теории «революции толп», сдобренные психоанализом. В российском социокультурном пространстве они могут иметь лишь ограниченное применение. На Западе преходящий психоз толпы означает возвращение к индивидууму, в «красной смуте» он был возвращением к общине, которая сама квазитолпа. Поэтому в порядке противоядия от упрощенчества уместно ориентироваться даже не на Э. Фромма и С. Московичи, а на М. Фуко и Э. Канетти. Но еще надежнее научиться ценить тех соотечественников, чье пребывание в пограничной «смутной» ситуации обернулось настоящими творческими озарениями. Пока что применительно к российской смуте начала XX в. сделаны лишь первые шаги в направлении поиска очередных «готовых» истин.

Исследователи забывают, что к октябрю 1917 г. активная людская масса оказалась в состоянии своеобразного когнитивного стресса: на людей, привыкших воспринимать лишь ограниченное число импульсов привычного – теперь разрушенного – информационного поля, обрушился неупорядоченный, взаимоперехлестывающийся поток доктринально препарированной информации, несущей на себе явственный отпечаток качественно иной, т. е. «чужой» культуры. Вот тогда-то и началось то, что должно было закончиться психоментальным коллапсом – жутком провокатором всех форм социальной истерии.

Если добро и зло на глазах как бы меняются местами, формируясь в мутный сгусток нравственной нечисти и абсурда, если насилие воспринимается как единственное орудие

[38] Вопрос о «замещенной суицидальности» как источнике революционно-террористического насилия поставлен достаточно давно в работах эмигрантских авторов [Айхенвальд 1918], где упор делается на доказательство того, что революционеры – это «самоубийцы и убийцы одновременно». Вероятно, более адекватной является точка зрения А. Камю, писавшего, что бунт колеблется между самопожертвованием и убийством, что в совокупности составляет отчаянную попытку утвердить человеческое достоинство личности, оказавшейся в социально тупиковой и стрессовой ситуации [Камю 1990].

высшего идеала, то человеку в видах самосохранения бесполезно надеяться на собственный разум – остается уповать только на отрезвляющий удар государственности (особенно там, где последняя заслоняла собой личного Бога). Но насколько архаичной окажется последняя? Вероятно, ровно настолько, чтобы быть «понятой» всеми.

Обращение к бесконечно отдаленной архаике может поначалу оказаться малоплодотворным. Известно, что западная психосоциология ринулась изучать первобытные общества, с одной стороны, в противовес экономическому детерминизму, с другой – в поисках «абсолютного» человеческого архетипа. Но насколько исторически изменчив был последний? К тому же надо учитывать, что западный социофрейдизм вольно или невольно ориентировался на оседлые аграрные сообщества, так или иначе минуя номадическую культуру. Спрашивается, какое значение в этом контексте приобретает то, что российский поведенческий архетип испытал мощное воздействие мигрирующего земледелия, а затем не менее сильную подпитку со стороны военно-кочевнических образцов власти-подчинения? Взгляд в лицо людской смуты – это всегда взгляд в бесконечную бездну человеческой истории.

Сегодня об историческом антропологизме применительно к сюрпризам российской истории не говорит только ленивый. Но по каким параметрам определять глубину и изменчивость homo rossicus'a? Трудовым, этатистским, экопсихологическим и т. д. и т. п., локалистским или имперским? Не проще ли ориентироваться на то, что подсказывает мировая, в особенности русская литература с ее удивительной фабульной «скудостью» – рождение и смерть, любовь и предательство? Но это уже не проблема методологии, а практический вопрос источниковедения и архивоведения. Если же говорить об основополагающей черте homo rossicus'a, то было бы непростительно забывать о том, что сама необъятная природная среда заставляла его отвергать усеченные логические категории и формировать свое представление о мире так называемыми мыслеобразами. Последние же существуют по совершенно особым (нелинейным) законам распада и сборки.

Понятно, что такой подход переворачивает всю иерархию источников с ног на голову. Историк рискует оказаться во власти «мелкого», даже «постороннего» факта. Но разве в науке был выбор между классической и квантовой механикой? И чем историк, оперирующий категориями вероятности и предположения, хуже некогда самоуверенного «историка КПСС», обложившегося кирпичами «судьбоносных» партийных решений, или новоиспеченного антикоммуниста, одержимого поисками «убийственных» для большевизма «тоталитаристских» аналогий?

Приходится учитывать, что при таком подходе возникает риск конфуза. История, выстроенная на неуловимостях болезненно изменчивой людской психики, становится не просто чрезмерно вероятностной, но и антифеноменологичной. Прошлое при таком подходе и вправду рискует стать непредсказуемым. Кому же нужна историография, которая, воюя со старыми мифами, не умеет соперничать с ними на почве общепризнанных фактов? Кто докажет, что такая история – и без того наука неточная по определению – может чему-то кого-то научить?

Представляется тем не менее, что возможные методологические и источниковедческие тупики «красной смуты» преодолимы. Если верно, что весь ее ход и исход можно рассматривать как последовательный выход на сцену и уход с нее ситуационно главных действующих лиц, то можно сконцентрироваться на изучении тех или иных имманентных их качеств, которые обусловили их временные достоинства и слабости сравнительно с другими «актерами». Ясно, что все историческое действо подогрели оппозиционеры, сравнимые по своим достоинствам с французскими «философами». Понятно, что они должны были уступить место тем радикалам, которые вольно или невольно ориентировались на соединение утопии с массовым движением. Что касается раскаляющейся и остывающей людской массы, то она, как все-

гда, начинала со смиренных апелляций к власти и кончала поглощенностью борьбой за физическое выживание. В этой народной массе попеременно и разом выступали на передний план и сторонники достойной жизни в существующей системе, и отряды мечтателей, и толпы вооруженного охлоса, и просто псевдополитизированные бандиты. Все они так или иначе, тихо или с боем уступали место тому традиционалистскому, все поглощающему молчаливому большинству, которое всегда переживет все и всех, включая своих некогда обожаемых вождей и правителей. Проблему конкретно-исследовательских характеристик всех действующих лиц смуты можно поэтому определить как выявление «скрытого» лица всех, для начала, скажем, по параметрам их отношения к власти и империи. В любом случае, главное – суметь взглянуть на них по-новому.

Выбора нет: либо историография как важнейший компонент человеческой идентификации, либо социологизирующее и аналогизирующее шарлатанство. В принципе смуте можно приписать любую логику и иметь при этом историософский успех – но чего он стоит, если на основании всего написанного о событиях 1917–1920 гг. невозможно установить, кто, когда и почему выступит в роли окончательных палачей и жертв? Так или иначе, только труднопостижимая логика спонтанного рождения «порядка из хаоса», определяемая особенностями российского отношения к власти, будет адекватна течению «красной смуты». Только приближение к пониманию того, что творилось в душах людей, способно избавить нас от формально-логических и эвентуальных псевдозависимостей и прочих суеверий.

Психопатология революции – естественная форма реализации ее «конструктивного» начала (включающего, как ни парадоксально, и общее «проседание» культуры[39]). Все это сложилось в синергетический процесс «смерти-возрождения» империи, в ходе которого народная демократия и маргинальная охлократия подпитывали и истощали друг друга, играя на руку патерналистским началам имперства. Революция – это выплеск загнанных в подполье противоречий человеческой натуры, в ходе которого хаос «доктринальной шизофрении» бывает побежден инстинктом социального самосохранения. Последний в России ориентирован на власть.

Принято считать, что Английская революция была связана со своеобразным прочтением Библии [Хилл 1998], Великую французскую подготовили просветители, в основу революции в России легло марксистское учение, по-своему – с яростью старообрядцев – следующее ложно понимаемым заветам прежних революций. Но Россия не знала ни опыта разделения светской и религиозной властей, ни независимого накопления абстрактного знания в университетах, ни настоящего феодализма и ограничения монаршей власти, ни внутрикорпоративного осознания прав, ни дисциплинирующего террора Инквизиции, ни усечения утопии с помощью Реформации, ни особого производственного технологизма, связанного с мануфактурным производством [Hill 1980], – всего того, что заставило человека согласиться ради преодоления тягот прошлого с жесткими законодательными технологиями [Hall 1985]. Именно это стало фундаментально менять природу властвования на Западе, и именно за отсутствие всего этого и пришлось России платить столь высокую цену в XX в. Строго говоря, «красную смуту» следовало бы сравнивать не с великими революциями прошлого, а с религиозными войнами XVI в. во Франции. Но и здесь уместна характерная оговорка: вопросы

[39] П. Кабанес писал в связи с этим: «В периоды революций в обществе наблюдается одновременно значительное понижение умственных сил и победоносное пробуждение первобытных, чисто животных инстинктов» [Кабанес 1996: 18]. Действие этого феномена легче всего уловили представители русской эмиграции. С. Франк в связи с этим отмечал, что любое «утопическое реформаторство», если оно «не утверждено внутренне в нравах и духовной природе человека… неизбежно завершится результатом, прямо противоположным его цели: нарушенное равновесие, определенное онтологическими соотношениями духовной жизни, против воли людей прорывается наружу и вновь утверждается в результате искусственного потрясения на низшем уровне, чем прежде» [Франк 1992: 86].

«экспроприации экспроприаторов», выливающиеся в охлократический грабеж, нигде и никогда не достигали такого столь откровенного выражения, как в России.

«Самодержавие народа» всякий раз провоцировало появление «настоящего самодержавия, «парад суверенитетов» оборачивался подобием «суверенной демократии». Каждый раз происходила консервация архаичной первоосновы российского властвования. Самое поразительное в том, что механизм «народно-имперского» самоисцеления не замечался (даже фигуры Минина и Пожарского становились бутафорскими), его действие приписывалось «всемогущему» лекарю-вождю. Последний, в свою очередь, начинал действовать на манер первобытного колдуна, утверждая тем самым примитивнейшую форму властвования – «вождь-масса». Отсюда понятно, почему революционер, не жалевший жизни для свержения старой власти, отдавался на заклание новой, куда более репрессивной государственности, почему его потомки даже после краха всех надежд по-прежнему живут иллюзиями «улучшения» системы. И вовсе не удивительны попытки отдельных, причем весьма ярких авторов, пропеть гимн традиционализму как панацее от всех бед России, да и всей современной цивилизации. Стержнем русской истории остался феномен растворения человеческой личности в государстве: если людская масса в преодолении ничтожности своего бытия ощущает себя изоморфной империи и ее целям, можно ждать рывка вперед, если масса презирает власть – готовься к смуте. Но в любом случае власть, приватизировавшая творческое начало в человеке, лопается, как гнойник – таков заслуженный конец ее псевдоморфного существования.

После распада СССР появилась возможность вглядеться в революцию и Смуту более пристально и хладнокровно. Идея кризисного ритма российской истории стала весьма популярной, хотя некоторые ее переложения заставляют задуматься. В свое время А.С. Ахиезер писал о четырех «катастрофах русской истории», связанных с гибелью киевской, московской, романовской и советской государственности [Ахиезер 2006: 45]. Кризисы связывались с широко понимаемым расколом и/или доминированием манихейского типа цивилизации [Пелипенко, Яковенко 1998: 284]. Подобные идеи претендуют на роль слишком универсальной методологической отмычки – историк вряд ли должен принимать их безоговорочно. То же самое можно сказать и о мегасоциологических парафразах российской либеральной историографической традиции[40]. Более реалистичной выглядит попытка связать российские смуты (XVII в., 1917 г. и современную) с имперскими геополитическими успехами [Соловей 2005: 197, 7–9], но и она уязвима. Кризисы действительно «омолаживали» систему, однако знакомство с их силовыми реалиями в век тонких технологий мало кого вдохновит.

Российские системные кризисы – больше, чем революции в привычном («классическом») смысле слова. Собственно революции (квазиполитические перевороты) могут располагаться внутри них, могут не менее парадоксальным образом выступать их внешней оболочкой, скрывая при этом их сущность. Возможно, что в пространстве longue duree это самые выдающиеся самообманы.

Можно ли, учитывая все это, создать общую теорию кризиса имперских систем? Безусловно, нет! И не только потому, что современный мир настолько связан со своим доисторическим прошлым, что во всякий невыносимый момент своего бытия непременно опускается в него. Пространство будущего будет непременно высвечивать в прошлом все новые и новые черты, которые не удается разглядеть сегодня.

Нет смысла осуждать или восторгаться системой, периодически продуцирующей собственные кризисы. Она существовала и существует. Но можно ли назвать ее нормальной, если она регулярно воспроизводит мыслящий слой, стремящийся радикально переделать ее?

[40] Известны и другие попытки анализа в рамках этой парадигмы [Ильин, Панарин, Ахиезер 1996].

И многого ли она стоит, если рано или поздно против нее восстают те, кого она якобы кормит?

Итак, что лежит в основе российской кризисности? Бунт против закрепощения государством человеческого естества? Пожалуй, да. В туманном пространстве истории можно передвигаться и «кризисным» способом. Но не слишком ли затратным он является?

Адо А.В. 1987. *Крестьяне и Великая французская революция*. – М.

Айхенвалъд Ю. 1918. *Наша революция, ее вожди и ведомые*. – М.

Аскольдов С.А. 1990. Религиозный смысл русской революции. – *Из глубины. Сб. статей о русской революции*. – М.

Ахиезер А.С. 1999. Важный концептуальный поворот в российской науке об обществе. – *Вестник Московского университета. Сер. 12. Политические науки*. – № 1.

Ахиезер А.С. 2006. *Труды*. – М.

Ахиезер А.С., Гольц Г.А. 2003. Неэффективность решений как фактор дезорганизации общества (на примере транспортной системы России). – *Общественные науки и современность*. – № 6

Ахиезер А., Клямкин И., Яковенко И. 2005. *История России: Конец или новое начало?* – М.

Багдасарян В.Э. 2006. Большевики как имперостроители. – *Задавая вопросы прошлому… К 75-летию профессора Олега Владимировича Волобуева*. – М.

Бескова И.А. 1996. Эзотерическое знание и его элементы в марксистской идеологии. – *Эволюционная эпистемология: проблемы, перспективы*. – М. – С. 71–77.

Бехтерев В.М. 1921. *Коллективная рефлексология*. – Пг.

Блуменау С.Ф. 1995. *От социально-экономической истории к проблематике массового сознания: Французская историография революции конца XVII в. (1945–1993 гг.)*. – Брянск.

Булдаков В.П. 2007. *Quo vadis? Кризисы в России: Пути переосмысления*. – М.

Булдаков В.П. 1994. XX век в российской истории: Имперский алгоритм? – *Национальные отношения в России и СНГ*. – М.

Булдаков В.П. 2005. Системные кризисы в России: Сравнительное исследование массовой психологии 1904–1921 и 1985–2002 годов. – *Acta Slavica Iaponica*. – Tomus XXII.

Булдаков В.П. 2007. Сравнительная психодинамика кризисов в России. – *Судьба России: Вектор перемен*. – Екатеринбург; М.

Бунин И.А. 1990. *Окаянные дни. Воспоминания, статьи*. – М.

Вейдле В. 1956. *Задача России*. – Нью-Йорк.

Велъдер Р. 1993. К вопросу о феномене подсознательной агрессивности. – *Общественные науки и современность*. – № 3.

Веселовский С.Б.. Дневники 1915–1923, 1944 годов. – *Вопросы истории*. – № 2.

Воронов Ю.М. 1997. Историология революции. – *1917 год в судьбах российских граждан*. – Иваново.

ГА РФ. Ф. 579. On. 1. Д. 2275. Л. 1.

Гарр Т.Р. 2005. *Почему люди бунтуют*. – СПб.

Гиппиус З. 1992. «Черные тетради». – *Звенья*. – Вып. 2.

Гольденвейзер А.А. 1922. *Якобинцы и большевики*. – Берлин.

Горинов М.М. 2007. Русская революция и кризисный ритм российской истории. – *Октябрь 1917 года: Взгляд из XXI века*. – М.

Горький М. 1979. *Собр. соч.: В 16 т*. Т. 16. – М.

Дьячков В.Л. 2000. О женской доле, мужской роли и нашем месте под Солнцем, или о том, что бывает за неправильное и несознательное демографическое поведение. – *Социальная история. Ежегодник, 2000*. – М.

За спиной Колчака… 2005. *За спиной Колчака: документы ит материалы*. – М.: Аграф.

Зверев В.В. 2004. «Власть земли» и «власть денег» в произведениях Глеба Успенского: Традиционный мир русского крестьянства. – *Историк и художник*. – № 1.

Ильин В.В., Панарин А.С., Ахиезер А.С. 1996. *Реформы и контрреформы в России. Цикл модернизационного процесса*. – М.

Кабанес П. 1996. *Революционный невроз*. – СПб.

Камю А. 1990. *Бунтующий человек*. – М.

Канетти Э. 1990. *Человек нашего столетия*. – М.

Канищев В.В. 1995. *Русский бунт – бессмысленный и беспощадный. Погромное движение в городах России в 1911–1918 гг.* –Тамбов.

Кантор В. 2005. *Русская классика, или Бытие России*. – М.

Касьянова К. 1994. *О русском национальном характере*. – М.

Клибанов А.И. 1955. *Народная социальная утопия в России. Период феодализма*. – М.

Кобрин В.Б. 1991. Смутное время – утраченные возможности. – *История Отечества: Люди, идеи, решения*. – М.

Коваленко Г.М. 1999. Смута в России глазами английского кондотьера. – *Вопросы истории*. – № 1.

Колоницкий Б.И. 1999. К изучению механизма десакрализации монархии (Слухи и «политическая порнография» в годы Первой мировой войны). – *Историк и революция. Сб. статей к 70-летию со дня рождения Олега Николаевича Знаменского*. – СПб.

Кондратьева Т. 1993. *Большевики-якобинцы и призрак Термидора*. – М.

Концепт «Революция»… 2008. *Концепт «Революция» в современном политическом дискурсе* / Под. ред. Л.Е. Бляхера, Б.В. Межуева, А.В. Павлова. – СПб.

Королев С.А. 1997. *Бесконечное пространство. Гео- и социографические образы власти в России*. – М.

Королев С.А. 1996. *Донос в России. Социально-философские очерки*. – М.

Костомаров Н.И. 1991. *Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Кн. 2*. – М.

Кропоткин П.А. 1979. *Великая французская революция. 1793–1794*. – М.

Лакан Ж. 1998. *Семинары. Кн. I. Работы Фрейда по технике психоанализа*. – М.

Лакан Ж. 2006. *Имена-Отца*. – М.

Ленский край (Бодайбо). – 1918. – 30 ноября.

Леонтьева Т.Г. 2002. *Вера и прогресс: Православное сельское духовенство России во второй половине XIX – начале XX в*. – М.

Леонтьева Т.Г. 2007. Православное духовенство и русская революция. – *К истории русских революций: События, мнения, оценки. Памяти И.И. Минца*. – М.

Леонтьева Т.Г. 2004. Реформы в православном пространстве: Истоки и итоги российских провалов (вторая половина XIX – начало XX в. – *Историческая наука и образование на рубеже веков*. – М.

Локоть Т.В. 1923. *Смутное время и революция (Политические параллели 1613–1917 гг.)*. – Берлин.

Лотман Ю.М. 1992. *Культура и взрыв*. – М.

Милюков П.Н. История второй русской революции. – *София*. – Т. 1. – Вып. 1.

Минин А.А. 1918. Дух разрушения в русской революции. – *Год русской революции*. – М.

Минувшее. – Т. 20

Московичи С. 1996. *Век толп: Исторический трактат по психологии масс*. – М.

Никифоров Е.А. 1990. К проблеме альтернативности в социальном развитии России. – *Историческое значение нэпа*. – М.

Ортега-и-Гассет Х. 1991. *Дегуманизация искусства и другие работы*. – М.

Пасманик Д.С. 1923. *Русская революция и еврейство (Большевизм и иудаизм)*. – Париж.

Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. 1998. *Культура как система*. – М.

Первая мировая война… 1994. *Первая мировая война: Дискуссионные проблемы истории* / Под ред. Ю.А. Писарева и В.Л. Малькова. – М.

Платонов С.Ф. 1901. *Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI–XVII вв*. – СПб.

Последние новости. – 1927. – 11 января

Пути Евразии… 1992. *Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьбы России*. – М.

Рашковский Е.Б. 1999. *На оси времени. Очерки по философии истории*. – М.

Речь. – 1917. – 25 мая.

Российское духовенство… 2006. *Российское духовенство и свержение монархии в 1917 году (Материалы и архивные документы по истории Русской православной церкви)* / Сост., автор предисловия и комментариев М.А. Бабкин. – М.

Ртищев Ф. 1918. Партия стихийно демобилизовавшейся армии. – *Большевики у власти. Социально-политические итоги Октябрьского переворота*. – М.

Рысс П.Я. 1917. *Уроки истории. 1848–1918*. – Пг.

Рысс П. 1921. Р*усский опыт. Историко-психологический очерк русской революции*. – Париж.

Рюде Д. 1984. *Народные низы в истории. 1730–1848*. – М.

Сахаров А.Н. 1996. Смуты и авторитаризм в России. Полемические заметки. – *Свободная мысль*. – № 9.

Сергий (Савельев), архимандрит. 1998. *Далекий путь. История одной христианской общины*. – М.

Соборное уложение… 1957. *Соборное уложение царя Алексея Михайловича 1649 г*. – М.

Соловей В.Д. 2005. *Русская история: Новое прочтение*. – М.

Соловей В.Д. 2007. *Смысл, логика и форма русских революций*. – М.

Соловей В.Д. 2008. *Кровь и почва русской истории*. – М.

Сорокин П.А. 1991. *Долгий путь*. – Сыктывкар.

Сорокин П.А. 1994. Современное состояние России. – *Общедоступный учебник социологии. Статьи разных лет*. – М.

Струве П. 1921. *Размышления о русской революции*. – София.

Тарановский Т. 1994. Идеология и структурные препятствия на пути к реформе у русской автократии конца XIX в. – *Россия в XX веке. Историки мира спорят*. – М.

Тофлер О. 1986. Предисловие. – Пригожин И., Стенгерс И. *Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой*. – М.

Тэн И. 1907. *Происхождение современной Франции*. Т. 2. – М.

Универсальное и специфичное… 1999. Универсальное и специфичное в российской истории. Материалы «круглого стола». – *Общественные науки и современность*. – № 3.

Успенский В.А. 1994. *Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры*. – М.

Федотова В.Г. 2005. *Хорошее общество*. – М.

Франк С. 1972. *По ту сторону «правого» и «левого»*. – Париж.

Франк С.Л. 1992. *Духовные основы общества*. – М.

Фуко М. 1977. *Слова и вещи*. – М.

Фуко М. 1996. *Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности*. – М.

Фюре Ф. 1998. *Прошлое одной иллюзии*. – М.

Халъбвакс М. 2000. *Социальные классы и морфология*. – М.; СПб.

Хейзинга Й. 2002. *Осень Средневековья*. – М.

Хилл К. 1998. *Английская библия и революция XVII века*. – М.

Хроники Смутного времени… 1998. *Хроники Смутного времени*. – М.

Чеканцева З.А. 1996. *Порядок и беспорядок. Протестующая толпа во Франции между Фрондой и Революцией*. – Новосибирск.

Черняк В.С. 1996. Истоки эмпиризма. – *Эволюционная эпистемология: проблемы, перспективы*. – М.

Чудинов А.В. 1996. *Размышления англичан о Французской революции: Э. Бёрк, Дж. Макинтош, У. Годвин*. – М.

Чувство такое, что мы на вулкане… 1999. «Чувство такое, что мы на вулкане». Из дневника В.И. Вернадского. 1928 г. – *Исторический архив*. – № 1.

Шатковская Т.В. 2000. *Правовая ментальность российских крестьян второй половины XIX века: Опыт юридической антропометрии*. – Ростов-на-Дону.

Шепелева В.Б. 2005. *Революциология. Проблема предпосылок революционного процесса 1917 года в России (По материалам отечественной и зарубежной историографии). Учебное пособие*. – Омск.

Щербань Н.В. 1997. В.О. Ключевский о Смуте. – *Отечественная история*. – № 4.

Эйзенштадт Ш. 1999. *Революция и преобразование обществ: Сравнительное изучение цивилизаций*. – М.

Элиас Н. 2001. *О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 1*. – М.; СПб.

Энгельштейн Л. 1996. *Ключи счастья: Секс и поиски путей обновления России на рубеже XIX–XX веков*. – М.

Яковлев А.Н. 2003. *Сумерки*. – М.

Янов А. 1997. *Тень Грозного царя*. – М.

Ясперс К. 1991. *Смысл и назначение истории*. – М.

A Critical Dictionary… 1989. *A Critical Dictionary of French Revolution*. – L.

Bazcko B. 1994. The Terror before the Terror? Conditions of Possibility, Logic of Realization. – *The French Revolution and the Creation of Political Culture*. – Oxford.

Brinton C. 1938. *Anatomy of Revolution*. – N. Y.

Buldakov V. 1993. Revolution or Crisis of Empire? – *Bulletin of the Aberdeen Centre for Soviet and East European Studies*. – No. 4.

Buldakov V. 1994. Die Oktoberrevolution in der russischen und Osteuropaeischen Geschichte. – *Berliner Jahrbücher fur Osteuropaeischen Geschichte*. – Bd. 1

Cobban A. 1964. *The Social Interpretation of French Revolution*. – Cambridge.

Cramer F. 1993. Schönheit als dynamisches Grenzphanomen zwischen Chaos und Ordnung – ein neuer Laokoon. – *Selbstorganisation. Bd. 47. Ästhetik und Selbstorganisation*. – Berlin.

Devis N.Z. 1975. *Society and Culture in Early Modern France*. – Stanford.

Facing Armageddon… 1996. *Facing Armageddon. The First World War Experienced*. Ed. by H. Cecil and P. Liddle. – L.

Foucault M. 1977. *Discipline and Punish: The Birth of Prison*. – Harmondsworth.

Furet F. 1988. Terreur. – *Dictionnaire critique de la Révolution française*. – Paris.

Goldstone J. 2003. The Comparative and Historical Study of Revolutions. – *Revolutions. Comparative and Historical Studies* / Ed. by J. A. Goldstone. – Davis.

Goodwin J. 2001. *No Way out. States and Revolutions, 1945–1991*. – Cambridge.

Hall J.A. 1985. *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West*. – Harmondsworth.

Hill C. 1980. *Reformation to Industrial Revolution*. – Harmondsworth.

Jones A. 1997. *Late-Imperial Russia. An Interpretation: Three Visions, Two Cultures, One Peasantry*. – Bern.

Kowalska-Stus H. 2007. *Kultura i eschatologia. Moskwa wieku XVII*. – Krakov.

Law D. 1987. Trotsky and the Comparative History of Revolutions: The «Second chapter». – *Sbornik*. – No. 13

Lefebvre G. *La naissance de l'historiographie moderne*. – Paris.

Rancour-Laferriete D. 1995. *The Slave Soul of Russia: Moral Masochism and the Cult of Suffering*. – N. Y.

Revolutions… 2003. *Revolutions. Theoretical, Comparative and Historical Studies*. Ed. by J. A. Goldstone. – Devis.

Revolutions of the Late Twentieth Century… 1991. *Revolutions of the Late Twentieth Century*. Ed. by J. A. Goldstone, T. A. Gurr, F. Moshiri. – Boulder (Colo).

Selbin E. 1999. *Modern Latin American Revolutions*. – Boulder (Colo).

Social Revolutions… 1997. *Social Revolutions in the Modern World*. Ed. вy T. Skocpol. – Cambridge (MA).

Theorizing Revolutions… 1997. *Theorizing Revolutions*. Ed. by L. Foran. – N. Y.

Thompson E.P. 1971. The Moral Economy of English Crowd in Eighteen Century. – *Past and Present*. – No. 50

Vovelle M. 1977. Le tournant des mentalités en France 1750-1789: la «sensibilité» pre-révolutionnaire. – *Social History*. – No. 5.

ПОЗНАНИЕ ЧУЖОГО КАК СПОСОБ САМОПОЗНАНИЯ: ЗАПАД, ИНДИЯ, РОССИЯ (ПОПЫТКА КСЕНОЛОГИИ)[1]

В.Г. Лысенко
Институт философии РАН

Аннотация: *В статье предлагается философская концепция «ксенологии» (науки о чужом) как способе познания себя через познание культурно и цивилизационно чужого, как способе формирования идентичности, «я-образа». Автор формулирует четыре принципа ксенологии. Первый: мы можем осознать свое Я, лишь через «не-Я», другое, чужое. Второй: цивилизационная, культурная и национальная идентичность актуализируется при столкновении или конфликте с чужой идентичностью. Например, греки осознали себя «политическими животными» лишь на фоне «варваров». Третий: наш «Я-образ» уже заложен в саму модель чужого. Четвертый: образ чужого в той или иной культуре может служить важным показателем уровня ее развития (скажи мне, какой твой чужой, и я скажу тебе, какой ты), а также инструментом как самоутверждения, так и самопонимания, самооценки, самокритики, и стимулом самосовершенствования.*

В качестве иллюстрации этих принципов в статье предлагается девять моделей чужого, выделенных на материале культурной истории двух цивилизаций – европейской и индийской, а также в связи с анализом современной российской действительности. Модели выстраиваются в последовательность, которая определяется движением от биологического к социальному и культурному: ксенофобская (этологическая), мифологическая, модель антиподов, модель рас, модель первоначального состояния, пассеистская модель, модель естественного состояния, гетеротопическая и универсалистская модели. В нас, людей как в биологический вид, заложен страх перед чужим, но мы поднимаемся над этим страхом с помощью социальных и культурных механизмов, позволяющих расширить и углубить свою идентичность от семьи, коллектива, этноса, нации до всего рода человеческого (презумпция человечности). В заключении статьи автор разбирает манипулирование идентичностями «свой-чужой» на основе ксенофобической модели в современном российском политическом дискурсе.

Ключевые слова: *ксенология, ксенофобия, «я-образ», идентичность, самопознание, биологическое, социальное, культурное, «свой-чужой», российский политический дискурс*.

[1] Впервые опубликовано: Вопросы философии. –2011. – № 11. – С. 61–77. Здесь публикуется с разрешения В.Г. Лысенко.

DOI: 10.18522/2949-0707.2023.3.6178

«Чтобы понять, кто мы такие,
нужно понять, кем мы не являемся»

В современной литературе термин «ксенология» (др. греч. «наука о чужом») чаще всего используется в значении науки о нечеловеческих существах, расах, обществах (в отношении романов, фильмов и компьютерных игр в стиле фэнтэзи). В этом исследовании я вернусь к исходному смыслу данного термина, введенного М. Дуаламбеди [Duala-M'bedy 1977] применительно к культурно и цивилизационно чужому внутри земного пространства и человеческого общества, и попытаюсь сформулировать некоторые аксиомы и принципы «науки о чужом».

Несмотря на то что каждая культура наполняет понятие чужого своим конкретным содержанием, оно является универсалией в том отношении, что неизменно связано с самоидентификацией той общности – того «мы», «наше», «свое», – по отношению к которой некто или нечто является «чужим». Однако чисто культурологический анализ рискует существенно обеднить и даже «мистифицировать» понятие чужого, поскольку само оно уходит корнями гораздо глубже – в нашу зоологическую и биологическую «почву». Поэтому начнем с представления о чужом в той науке, которая изучает нас не как субъектов культуры и цивилизации, а как часть животного мира – в этологии человека (науке о поведении человека)[2].

Этологи указывают на принадлежность группе как один из важнейших факторов выживания человеческого рода. Человек, как известно, большую часть своей эволюции существовал в условиях малых групп, где все хорошо знали друг друга, а многие были родственниками. Недоверие к незнакомцам, как полагают экологи, является филогенетической адаптацией, цементирующей цельность группы. Современные люди, как их давние предки, продолжают больше доверять родственникам и друзьям и подозрительно относиться к незнакомцам. С точки зрения этологии человека важно понимать, что этноцентризм и ксенофобия имеют биологическую подоплеку и связаны как с территориальным поведением человека на групповом уровне, так и с межгрупповой изоляцией. И у животных, и у человека территориальное поведение предполагает консолидацию группы как (био)социальной системы и ее противопоставление «чужим», против которых направлено агонистическое поведение. Этологи особо подчеркивают роль внутригрупповой афилиации и родственного альтруизма как способа максимизации распространения своих собственных генов в потомстве. Родственный альтруизм помогает объяснить не только ксенофобию, но и патриотизм (слова «родина», «отчизна», «патриот» – связаны с родственными отношениями).

Несомненно, что знание этих механизмов человеческого поведения необходимо для понимания межэтнических конфликтов. Однако ксенофобия не обязательно связана с агрессией. У территориальных животных можно заходить на территорию друг друга, но при определенном условии – под контролем хозяев территории, если чужой не демонстрирует совершенно иной тип поведения. На своей территории люди тоже плохо выносят, когда кто-то нарушает их культурную норму, например, громко разговаривает на непонятном языке. Хотя человеку, как мы выяснили, свойственно проявлять недоверие к незнакомцам, это не значит, что такое поведение неизбежно и что ксенофобия и этноцентризм не поддаются культурной и социальной нейтрализации и даже преодолению. Ксенофобия – серьезная проблема как для крупных городов, которые, как правило, мультикулыурны, так и для целых стран. Однако корень этой проблемы не столько в самой мультикультурности, сколько в невыстроенности отношений между разными группами, в отсутствии у государства продуманной программы культурной ассимиляции «чужих» и воспитания в духе толерантности доминирующей группы «своих».

[2] Выражаю благодарность этологу Елене Анатольевне Гороховской, которая помогла мне разобраться в этологическом подходе к проблеме «чужого».

Какими конкретно должны быть эти отношения – вопрос, требующий отдельного исследования. Меня же интересует здесь философский аспект проблемы «свое» – «чужое». Какие принципы лежат в основе идентификации своего как «своего» в отличие от «чужого» – на каких основаниях мы определяем, что мы – это «мы»? Мне представляется, что философское осмысление этой проблемы, так же как и этологическое, приведенное выше, тоже может помочь в выстраивании отношений между разными этносами в нашей мультикультурной стране.

Пару лет назад по каналу «Культура» показали цикл фильмов Андрея Кончаловского под общим названием «Культура – это судьба». В анонсе фильма содержалась фраза, которая стала эпиграфом этого исследования: «Чтобы понять, кто мы такие, нужно понять, кем мы не являемся». Иными словами, обращение к другому, чужому помогает нам понять самих себя и как индивидов и как членов группы. Каким образом помогает? – Вольно или невольно мы сравниваем себя с другими. Но как сравниваем? По каким параметрам? Является ли такое сравнение объективным? Тут мы и вступаем на почву ксенологии. Мы можем осознать свое Я, лишь через «не-Я», другое, чужое. Я называю это **первым принципом ксенологии**.

«Я-образ» – сложная многослойная конструкция идентичностей. **Второй принцип ксенологии** состоит в том, что любая социальная и даже личная идентичность актуализируется при столкновении и конфликте с чужой идентичностью. Речь прежде всего идет о цивилизационной, культурной и национальной идентичностях. Проиллюстрировать это можно множеством примеров. Греки осознали себя греками лишь на фоне «варваров», испанцы поняли, что они испанцы, лишь в столкновении с маврами, мусульманским владычеством, палестинцы выделились как общность только благодаря борьбе с Израилем и т. д. и т. п. То же самое можно сказать о любом народе. В какой-то момент его истории появляется вызов со стороны чужого (завоевателей, оккупантов), который помогает ему самоопределиться как народу.

Третий принцип ксенологии связан с тем, что «не-Я», чужое, все равно останется конструкцией нашего Я, поскольку мы будем выделять в нем именно то, что так или иначе перекликается с нашим «Я». То есть наш «Я-образ» уже заложен в саму модель чужого. Из этого вытекает **четвертый принцип**: образ чужого в той или иной культуре (равно как и для той или иной личности) может служить важным показателем уровня ее собственного развития: скажи мне, какой твой чужой, и я скажу тебе, какой ты! Ибо образ чужого может быть инструментом как самоутверждения (чаще всего), так и самопонимания, самооценки, самокритики, и даже самосовершенствования! Иными словами, образ чужого сделан из «материала заказчика» – «Я-образа», его страхов, ожиданий, комплексов, ревности, любви, ненависти, чувства справедливости и т. п.

В качестве иллюстрации этих четырех постулатов предлагаю вниманию читателей несколько моделей чужого (их может быть как больше, так и меньше), которые я выделила на материале культурной истории двух цивилизаций – европейской и индийской, а также в связи с анализом современной российской действительности. Модели выстраиваются в последовательность, которая определяется движением от биологического к культурному: в нас как в биологический вид заложен страх перед чужим, но мы поднимаемся над этим страхом с помощью социальных и культурных механизмов, позволяющих нам расширить и углубить понятие своей идентичности от узкой группы, семьи, коллектива, этноса, нации до всего рода человеческого (презумпция человечности).

1. **Этологическая модель** – биологически заложенное в нас отношение к чужому как к угрозе для нашей группы (племени, рода), или **низовая ксенофобская модель**. Первая ее разновидность – страх угрозы роду человеческому как таковому. Чужое наделяется всеми возможными отрицательными свойствами: неуправляемой агрессией, коварством, если умом, то непременно злым, используемым лишь для причинения максимального ущерба, уродливой отталкивающей внешностью, превосходящей силой и изобретательностью. Ти-

пичным примером такой модели являются некоторые фантастические фильмы о представителях инопланетных цивилизаций, например «Марс атакует» или фильмы серии «Чужие».

В отличие от фантазмов на тему угрозы человечеству со стороны неведомых сил, страх, связанный с угрозой конкретной группе, и порождаемая им модель чужого – носят более распространенный и обыденный характер. В некоторых племенных наречиях чужой – синоним плохого, дурного[3]. Все отличия носителя чужого коннотируются исключительно негативно – цвет кожи, одежда, манера поведения, язык и т. д. Чужой – это лишь воплощение угрозы: у него нет личности, нет истории, нет мира, откуда он пришел, нет национальности, культуры, есть только враждебная инаковость, ощущаемая на интуитивном уровне. Чужой – это не обязательно инородец, им может быть и член группы, который выбивается из общей массы по самым разным причинам, начиная с какого-то телесного увечья (инвалидности), манеры одеваться, кончая образом мысли (инакомыслие).

Эта модель часто используется политиками для своих манипуляций с «идентичностями». Например, советская власть активно культивировала идеологическую идентичность, называемую «советский народ», «советский человек», которая была призвана вытеснить национальную и культурную идентичность. Страх чужого целенаправленно внедрялся по отношению к империалистическому Западу и «внутренним» инакомыслящим. Самым тяжелым обвинением в советское время было то, что кто-то является не «нашим» человеком. Не «нашими» были и Ахматова и Пастернак, и те, кто любили джаз, и те, кто носили узкие брюки (их называли «стилягами»). С падением советской власти на первый план вышла национальная идентичность – ее долго зажимали, но она как пружина накапливала свой потенциал. Когда барьер разрушился, пружина стала стремительно распрямляться, породив множество неразрешимых территориальных конфликтов (Нагорный Карабах в Азербайджане, Приднестровье в Молдове, Абхазия и Северная Осетия в Грузии и т. п.).

В нынешней России власть предлагает народу туманную идентичность «россияне», но при этом постоянно играет на его ксенофобских инстинктах. Мы то и дело слышим с высоких трибун о «врагах» нашего государства и чем дальше, тем круг этих врагов угрожающе расширяется (на память приходит зловещий лозунг сталинских времен «Кто не с нами, тот против нас»). Продолжается (возрождается) культивирование образа России как осажденной крепости, окруженной недоброжелателями, вынашивающими коварные планы ее развала. Создаются списки «друзей» и особенно «врагов» России (первое место среди «врагов» попеременно занимают то Эстония, то Грузия, то Украина, то Белоруссия, но за всеми этими «мелкими сошками» неизменно маячит фигура врага number one США). Само понятие «враги России» чисто ксенофобское, оно свидетельствует о страхе перед внешним миром и неуверенности в собственных силах. В США активно заговорили о «врагах США» после взрыва 11 сентября, и это понятно – там был настоящий шок и страх. Большой американский страх подтолкнул США к авантюре сначала в Афганистане, а потом в Ираке. Страх был концептуализирован в форме понятий Оси Зла и Оси Добра. Моралистический дискурс фиговым листком прикрывал ксенофобскую подоплеку. В современной России в оборот запущена классическая ксенофобская терминология: «наши», «местные», «мы» (кремлевские проекты молодежных движений). Однако основным проявлением ксенофобии в России являются расцветающие националистические движения. Современный русский национализм строит свою групповую идентичность исключительно на антагонистической основе – на противостоянии и ненависти к «предателям» и «врагам» («против кого дружим?»). Эта всеобъединяющая эмоция затмевает от участников процесса явные нестыковки в их собственных целях и устремлениях. Провозглашая лозунг «Россия для русских» и одновременно вынашивая планы восстановления советской империи, они будто не понимают, что первое, грозящее

[3] Это касается и этимологии слова «чужой» в некоторых индоевропейских языках, ср. англ. strange, фр. etrange, нем. Fremde – «странный». Характеристика «странный» – не обязательно отрицательная, но все же она настораживает, побуждает к осмотрительности.

распаду существующей страны (вряд ли автохтонные народы, проживающие в России на своих исконных территориях, согласятся на роль «вторичных», «негосударствообразующих», уготованную им такими «патриотами»), никак не будет способствовать второму.

2. **Мифологическая, фантастическая** – модель чужого мира как аномалии по отношению к нашему собственному – носителю нормы: диковинные звери, люди, растения, привычки. Пример – описание Индии в сочинении Ктесия из Книда (6 в. до н. э.). Ктесий рассказывает о мартихоре (martichora), животном, что обитает в Индии: «Лицо его подобно человеческому. Это животное размером со льва, а цветом красное, как киноварь. У него три ряда зубов, уши как у человека. Хвост скорпионий, на его конце находится жало размером более локтя. По обеим сторонам хвоста расположены боковые жала, и, как у скорпиона, имеется жало и на голове. Итак, любого, кто к нему ни приблизится, он убивает своим смертоносным ядом. Если кто-либо издали угрожает ему, то это животное защищает себя и спереди – поднимает хвост и мечет свои жала подобно стрелам, – и сзади, вытянув хвост. Жала же его летят на расстояние одного плетра (сто греческих футов. – Прим. пер.), и все, кого оно таким образом ранит, умирают, за исключением слонов. Жало мартихоры длиной около одного фута, а толщиною с тончайшую тростинку (Константин Багрянородный. О природе животных в двух книгах. 2, 67). У Геродота, первого греческого историка и этнографа, тоже можно найти яркие иллюстрации этой модели. Например, он рассказывает о народе, в котором все делается «наоборот»: месят глину руками, а тесто ногами; мужчины ткут, а женщины ходят на рынок продавать их изделия; мужчины мочатся сидя, а женщины стоя. В культурном плане цель этих описаний – на фоне и по контрасту с причудливыми и странными обычаями других народов показать нормальность греков.

3. **Модель антиподов**: они (носители чужого) – наша противоположность, то, чем нам не следует быть. Здесь на первый план выходит моральная оценка: все, что для нас зло, для них добро, и наоборот. В религиозном сознании приверженцев теистических религий – это то, что противоположно божественному порядку, т.е. исходит от дьявола (например, черная месса). Соответствующие ксенофобские термины: «неверные», «еретики», «варвары». «Варварами» греки называли всех, кто изъяснялся на непонятном наречии – лопотал, болтал, бормотал. Фактический слово »варвар» – звукоподражание (передразнивание иностранного говора). Грекам варварский язык казался неблагозвучным, а значит, низким, некультурным. А поскольку в Древней Греции слово и мысль не отделялись друг от друга, составляя вместе логос, то плохо говорящие автоматически считались и плохо мыслящими. Несовершенство логоса отражалось и в государственном устройстве: плохо говорящие, плохо мыслящие, по мнению греков, и жили неправильно – не в рационально устроенном полисе, а под властью тиранов. С точки зрения ксенологии интересно то, что несовершенство варваров в языке, мысли и политике было зеркальным отражением того, что греки считали достижением своей цивилизации.

С возникновением христианской универсальной религии радикальная ксенологическая оппозиция «цивилизация-варвары» стала постепенно ассимилироваться оппозицией «христианство-язычество». С язычниками ассоциировались все те отрицательные черты, которые раньше приписывались варварам, – злобность, жестокость, подлость, грубость, дикость и т. п. Другая важная оппозиция «христиане-еретики» тоже по-своему послужила ксенофобии. Например, христианские теологи оценивали ислам не как язычество, а как перверсию или извращение подлинной религии, Мухаммед же был для них ложным пророком. Пока в Европе происходил процесс христианизации, «варварами» и «язычниками» называли разные народы – славян, мадьяр, германские племена. По мере того как эти народы принимали христианство, слова «варвар» и «язычник» перестали быть синонимами. В христианской Европе «варварами» стали называть отсталые, бедные и малокультурные народы. Например, итальянские гуманисты эпохи Возрождения называли «варварами» французов и немцев. Тем самым они стремились подчеркнуть преемственность современной им итальянской цивили-

зации по отношению к античным цивилизациям Греции и Рима в их противостоянии «варварам».

В Средние века помимо чувства культурного и морального превосходства по отношению к чужим, которое испытывали те, кто использовал слово «варвар», христианская Европа вкладывала в это слово еще и ощущение своего духовного превосходства. Такая универсальная, но вместе с тем самоцентричная и эксклюзивистская религия никак не способствовала развитию интереса к чужому.

Модель антиподов часто использовалась и в последующие эпохи развития европейской цивилизации. Например, в европейской мысли Нового и даже Новейшего времени в отношении буддизма, который часто определяли как нигилистический «культ ничто», религию, проповедующую уничтожение личности. По словам Э. Ренана, «Доктрина, которая считает высшей целью жизни ничто, рай, в котором человек низводится до состояния иссушенного трупа, доктрина, которая провозглашает, что вершиной совершенства является уничтожение будущей жизни, где человек представлен как самая высшая форма творения, а идея Высшего существа появляется значительно позже, – является феноменом настолько необычным, что наш ум с трудом допускает возможность такового. Тем не менее такая доктрина существует. Чтобы довершить парадокс, скажу, что из всех когда-либо проповедовавшихся эта доктрина, по видимости лишающая людей всякой надежды, внушила чудеса преданности самым разным расам...» [Renan 1992: 348].

Такова была типичная реакция человека, воспитанного в христианской культуре и христианской системе ценностей, на религию, которая не видела свою высшую цель в спасении в раю и вечной жизни, религии, не считавшей веру в Бога или богов действенным инструментом спасения и рассматривавшей своего основателя, Будду, как обычного человека. Даже если христианские мыслители к этому времени теоретически признавали единство человечества, при встрече с буддизмом их общечеловеческий гуманизм подвергался серьезному испытанию. Бартоломи Сент-Илэр говорил прямо: «Присутствие феномена столь необычного и столь прискорбного ... заставляет усомниться, обладают ли эти народы такой же разумностью, как и мы; и правда ли, что в климатических условиях, где жизнь ужасна и где поклоняются Ничто вместо Бога, человеческая природа такая же, каковую мы ощущаем в себе» [Saint-Hilaire 1860: 14]. Ощущение смутной угрозы христианскому миру со стороны буддизма, выраженное в трудах французских религиоведов, разделяли и их коллеги в Германии и Великобритании [Подробнее об этом см.: Droit 1997].

Модель антиподов обнаруживается и в Индии. В ведийский период главными ксенофобическими терминами кочевых арийских племен были «даса», «дасью» и «ари» (враг). Этими словами обозначали местное население – чернокожее, плосконосое, говорящее на странном языке («мридра-вач») и практикующее черную магию[4]. Их часто отождествляли с демонами – асурами, основными соперниками богов. В этом отношении «дасью», «даса» и «ари», как и греческие «варвары», были необходимы ариям для их самоопределения и самоутверждения. Однако в отличие от греков арии не пытались распространить на дасью свою культуру, хотя, исключая их из своей идентичности, ассимилировали их в своей иерархической системе в качестве необходимой отрицательной идентичности, самого низшего, практически пограничного явления, своего рода отрицательного примера, опровержения правила.

В период брахманизма с его акцентом на ритуале и роли в этом ритуале брахманов появляется термин «млеччха» – аутсайдер по отношению к религиозной, ритуалистичекой

[4] Парадоксальность ксенологической ситуации в Индии, как отмечает Хальбфасс в своем замечательном труде «Индия и Европа: Попытка/Очерк (Essay) понимания» состояла в том, что пришельцы, представлявшие военизированные кочевые племена, считали варварами представителей цивилизации. Религия Вед и впоследствии брахманизм и индуизм самоопределялись по отношению к внутренним, автохтонным чужим – многочисленным этносам и племенам, населявшим благодатную индийскую землю с незапамятных времен. Чужих не надо было искать в дальних странах, они всегда были под рукой [Halbfass 1988: 172 – 196].

и лингвистической общности ариев – варна-ашрама-дхармы. Млеччха, как и дасью, исключались по религиозным и особенно лингвистическим мотивам, это тоже были антиподы, нарушающие нормы правильной жизни (дхарму)[5].

4. **Модель рас** – чужие принадлежат к иному биологическому виду – расе. Жозеф Артюр де Гобино, отец современного расизма, утверждал, что существуют радикальные биологические различия между разными группами людей, так что их даже нельзя причислить к единому роду человеческому. Расы образуют восходящую иерархию: «черные», «желтые» и «белые» («нордическая раса»). Их неравенство проявляется в пяти формах: 1) во внешнем виде (разумеется, «белые» – самые красивые); 2) в силе и выносливости; 3) в интеллекте (высшей способностью к абстрагированию наделена только белая раса); 4) в языке; 5) в политике и истории (высшая раса предназначена к творчеству и управлению другими расами) [Gobineau 1983: 338-339]. Однако белая раса не связана у него исключительно с европейской, западной цивилизацией, а включает и так называемых арийцев (белых пришельцев в Индии). Симптоматично, что опору своим взглядам он находит в индусской теории каст (варны, джати): «Брахманизм в Индии представляет превосходство белой расы...», тогда как буддизм – это бунт против брахманизма со стороны низших каст [Там же: 549]. Но самое интересное, что его пессимистическая теория о гибели цивилизации в результате смешения рас поразительно напоминает брахманистскую теорию упадка Дхармы (социо-космического порядка, закона) и наступления конца мирового периода (пралая) в результате смешения каст в так называемую кали-югу («железный век»). Действительно, модель рас широко используется в брахманистской Индии, где разница между высшими (брахманы, кшатрии, вайшьи) и низшими (шудры) сословиями (варнами, где слово «варна» изначально обозначало цвет) так же глубока, как разница между разными биологическими видами.

5. **Модель первоначального состояния**: чужие культуры – наше детство, первобытное состояние, это «мы» на более низкой стадии развития, а точнее – в начале истории или в доисторические времена. В концепции Гердера ход мировой истории сравнивался с возрастами человека. Восток провозглашался детством человечества, эллинизм – юностью, римская империя – взрослостью. «Восток – это детство Европы. Откуда взялись народы Европы? Из Азии!» Эта модель обнаруживает, с одной стороны, готовность признать неевропейские культуры в качестве автохтонных структур, но, с другой стороны, выражает убеждение в их незрелости и неполноценности (всего лишь детское состояние). Она допускает определенную степень близости к человеческому роду, причастность к единому источнику. Сюда мы можем отнести ксенологические понятия «дикарь», «первобытное мышление», «первобытное общество», «первобытный мир» и т. п. Для религиозного сознания – это понятие «язычник». Язычники подобны детям – «взрослым» полагается их учить, воспитывать и «цивилизовывать».

В Европе XVIII в. сложилась своя концепция «первобытного мира», о которой пишет Роже-Поль Друа: «Это был своеобразный подвал истории – мир без возраста, первичный, самодостаточный, где предположительно царило единство. Повсюду поклонялись одним и тем же богам, но в разной форме» [Droit: 47]. Для таких авторов как Кур де Габелэн, Стэнли Фэбер или Фредерик де Ружемон, М. де ла Лубэр и другим, упоминаемых в книге Друа, приписывание какого-то неизвестного явления доисторическим временам означало, по сути, сливание в какой-то общий котел всех религий и культур, где их истоки образовывали

[5] Само слово «млеччха» часто выводят из шумерского мелух-ха – так шумеры называли народы Востока, предположительно протоиндийских цивилизаций Мохенджо Даро и Хараппы. В буддийских источниках «млеччха», на пали «милаккха», означает неарийские народы Андхры и Тамилнада. На санскрите глагол «млеччх» – означал «говорить неразборчиво», возможно это слово такое же звукоподражательное, как и «варвар» (кстати, само слово «варвар» тоже считается шумерским). В санскрите слово «барбара» – тоже похоже на звукоподражательное, кроме того, там есть и другие слова такого плана : «бал-бала», «мар-мара», «сар-сара». Грамматист Патанджали приводит пример варварской речи во II в., судя по этому примеру, это пракрит – наречие, на котором говорили в восточной Индии.

неопределенную смесь, в которой все равнялось всему. Например, они считали Будду доисторическим богом и уподобляли то египетскому Тоту, то скандинавским Одину и Вотану, то греческому Гермесу или латинскому Меркурию [Там же: 45-59].

6. **Пассеистская модель** (от фр. Passee, «прошлое») – идеализация прошлого (теории золотого века, рая). Ее можно считать разновидностью модели первоначального состояния. В отношении к неевропейским культурам появилась в эпоху европейского романтизма. Романтизм окрашивает детство в пассеистские краски: детство остается самым лучшим, самым ярким периодом жизни, «золотым веком», взросление же предстает изгнанием из рая, деградацией и утратой простых и чистых человеческих чувств и отношений.

Для немецких романтиков (Шеллинга, Новалиса, Гете, братьев Шлегелей) Индия была колыбелью человеческого духа и его утраченной родиной. Эту Индию они противопоставили своей современности, переживавшей кризис просвещенческой идеологии. Просвещение с его верой в силу человеческого разума и неизбежность общественного прогресса уступило место разочарованию в общественной жизни и романтическому порыву к прошлому. В настоящем, построенном на принципах рационализма и механицизма, они видели утрату чуда, потерю ощущения целостности существования. Для Новалиса поэтическая, грезящая Индия была антитезой холодной, прозаической Европы. «Религия – это Великий Восток в нас самих, часто затемненный». Еще большими энтузиастами Индии были братья Шлегели. Фридрих Шлегель, усердно изучавший санскрит и древнеиндийскую литературу, писал Леопольду Тику «Здесь (в Индии) реальный источник всех языков, всех мыслей и поэм человеческого духа, все без исключения пришло из Индии» [Halbfass 1988: 75]. В дальнейшем он опубликовал ставшую знаменитой работу «О языке и мудрости индийцев». В этой книге меньше энтузиазма, но пропорционально больше работы с источниками. Романтическими настроениями пропитаны и сочинения профессиональных индологов и буддологов. Например, знаменитый немецкий ученый Фридрих Макс Мюллер писал, что открытие санскрита и культуры Индии «добавило новый период к нашему историческому сознанию и оживило воспоминания нашего детства, которые, как казалось, исчезли навсегда. Мы все пришли с Востока, все, чем мы дорожим, пришло к нам с Востока и, возвращаясь на Восток, мы должны чувствовать, что возвращаемся в наш старый дом, полный воспоминаний, научиться бы только читать их» [Там же: 85].

7. **Модель «естественного состояния»** в противоположность цивилизованному. К ней относятся концепции «естественного человека» (Кандид), «естественной религии» и т. п. «Дикарь» и «варвар» как «естественный человек», «человек вообще», вне культурной идентичности, использовался для разных целей – как для самоутверждения, так и для самокритики – уже в Древней Греции. По словам Любови Сумм, «Грекам было интереснее выдумать чужака „под себя“, чем всматриваться в него. Знаменитый миф об Атлантиде Платон вложил в уста египетского жреца (и ведь не только греки поверили), Ксенофонт приписал персам собственные педагогические идеалы: мальчиков учат только гнуть лук и говорить правду. (И всегда-то эти вымышленные варвары появляются как раз при создании педагогической утопии.) Как набивший оскомину „Кай – человек; Кай смертен“ в учебнике логики, эти египтяне и персы – „люди вообще“, лишенные всего человеческого. Специально чтобы посмотреть на себя со стороны, греки сочиняют скифа Анархасиса – не представителя иной культуры, но идеального варвара, естественного человека, Кандида» [Сумм 2000].

Кроме того, можно вспомнить здесь и знаменитую киническую оппозицию фюсиса (природы) – номосу (обычаю). Не случайно киники и стоики превозносили индийских гимнософистов (обнаженных мудрецов). После похода Александра в Индию, философы участвовавшие в этом, не только военном, но широкомасштабном культурном десанте, особенно киник Онесикрит, стали рассматривать индийских сарманов (шраманов) и брахманов как истинных философов. Хотя сам Онесикрит, командир флота Александра, как правило, возвышает Александра, представляя его просвещенным правителем, любителем философии и жа-

ждущим познания истины, отношение киников к царю было в основном отрицательным. В поздних кинических источниках (так называемые Женевский и Берлинский папирусы) в спорах Александра с гимнософистами истина всегда на стороне гимнософистов, с которыми киники отождествляли себя. Александр для них прежде всего тиран, а гимнософисты – свободомыслящие и независимые философы (идеал автаркии), защитники добра и справедливости. Стоик Цицерон тоже благосклонно упоминает индийских мудрецов, которые проводят всю свою жизнь голыми, способны переносить зимний холод и жечь себя «без единого вздоха» (Тускуланские беседы 5 71) [Нахов 1981: 140 и далее]. Такая ксенологическая модель с ее презумпцией человечности и акцентом на фюзисе (близости к природе) является по своему посылу вполне универсалистской, но в действительности она не позволяет «чужому» быть иным, а просто без остатка растворяет его в «своем».

К этой же категории относится и модель «естественной религии». К ней активно прибегали многие мыслители Просвещения, а также некоторые иезуитские миссионеры, попавшие в Индию. Они видели в индуизме проявление «естественного света разума». И эта деистическая концепция, осуждаемая католической церковью, стала важнейшей моделью объяснения индуизма в европейской мысли Нового времени.

8. **Гетеротопическая модель** – чужие есть другой топос, другой мир. Наше отношение к этому чужому миру – осторожное любопытство. Мы даже можем допустить, что у «них» есть нечто ценное, чего нет у нас. Мы можем у «них» чему-нибудь научиться. Греческая концепция варваров основывалась во многом именно на гетеротопической модели. Открытость внешнему миру составляла важную черту культурного «Я-образа» греков. Они считали себя готовыми познавать нечто новое и за пределами собственной культуры. Вильгельм Хальбфасс обращает внимание на то, что термин «историа» как раз и означает «открытость чужому, другому», слово historein связано с любопытством, открытостью и путешествиями за пределы Греции. Он отмечает, что открытие и познание чужого мира являлось составной частью того, что греки считали чистым знанием (теория) и даже философией. Слово «философствовать» (philosophein) употребляется у Геродота (1.30) в связи с упоминанием путешествия к чужим землям ради теории (theories). Крез обратился к Солону с таким вопросом: «Гость из Афин! Мы много уже наслышаны о твоей мудрости (здесь – философствовании) и странствованиях, именно, что ты из любви к мудрости (теории) и чтобы повидать свет объездил много стран» [Halbfass India and Europa: 6].

Фигура Пифагора, которому приписывают изобретение слова «философия», тоже ассоциируется с дальними странствиями, особенно с путешествием в Египет. Во всех этих случаях, как подчеркивает В. Хальбфасс, открытость и желание познать «широкий мир» выражают независимость греческого духа и его оригинальность. Дух теории, логоса, науки противопоставляется тому, что исходит от Востока. Как у Геродота (1 60): «С давних пор, еще после отделения от варваров, эллины отличались большим по сравнению с варварами благоразумием и свободой от глупых суеверий, то есть независимостью мысли». Платон в «Политике» противопоставлял любовь греков к знанию прагматизму финикийцев и египтян. Однако, признавая существование чего-то, достойного их познавательного интереса и за пределами их собственного мира, греки никогда не теряли культурной дистанции – деление на своих и чужих оставалось незыблемым и абсолютным.

Иногда за варварами признавались достоинства и преимущества, которые греки считали отсутствующими у себя – вплоть до того, что в некоторых случаях греки рисовали их мир в красках утопии (идеального мира). В разные периоды истории «положительными» варварскими топосами были для греков Египет, Индия, а для эллинистического мира и Рима – Индия и Иудея.

9. **Универсалистская гуманистическая –** «чужие» и «мы» одного рода – рода человеческого. Хотя во многом они другие, они равны нам в своем бытии людьми. Мы имеем дело с непривычным, непонятным, даже раздражающим, но все же человеческим (современная

западная модель). Но здесь, как показывает современная история, универсализация часто происходит на основе «нашего»: «наше» и есть общечеловеческое, а чужое – лишь продолжение «нашего» (инклюзивизм). Мы лишь узнаем в нем свое и не видим (и не ценим) его инаковости.

Отметим, что приведенные модели различаются по разной степени инклюзивизма и эксклюзивизма, или открытости и готовности принять в себя чужое, с одной стороны, и закрытости, стремлению к исключению из своего мира, с другой. Ксенофобская, мифологическая модели и модель антиподов являются в основном эксклюзивистскими, согласно логике – что не наше, то чужое. Начиная с модели первоначального состояния, допускается «освоение» отдельных полезных достижений чужого (для западной цивилизации – индийские цифры, хотя у нас они называются арабскими, китайский шелк, китайский порох и т. п.).

В том, что касается самоутверждения, каждая модель вносит свой вклад в создание «Я-образа» собственной культуры. Ксенофобская модель борется с глубинными комплексами неполноценности, но не преодолевает их, а только усугубляет, поскольку «Я-образ» выводится за пределы рефлексии – все проблемы и вся вина сваливаются на чужого. Те, кто воплощает свою ксенофобию в агрессию и убийство, считают себя непогрешимыми, не подлежащими моральному осуждению. Не случайно преступления на этой почве совершаются группами – само убийство представляется как безличный коллективный протест против угрозы чужого, – даже если этот «чужой» – двенадцатилетняя таджикская девочка. Кроме того, ксенофобы-убийцы часто уверены, что те, кого они убивают, просто не люди, поэтому сами они не несут моральной ответственности. Так считают и присяжные заседатели, оправдывающие преступников.

Мифологическая модель помогает самоутвердиться в своей нормальности, модель антиподов – в своей правильности, моральном и религиозном превосходстве, модель детства – в своей взрослости. Только начиная с гетеротопной модели, может возникнуть понимание, что через чужое познается не только собственное превосходство, но и собственные слабости и недостатки. Универсалистская модель, которая возникла на Западе и институализировалась с возникновением Организации Объединных Наций, как будто бы обнаруживает самую большую готовность к познанию и самопознанию, по крайней мере, в теории. Но насколько это воплощается в практике? Рассмотрим это на примере конкретной области знания, специализирующейся на изучении чужой культуры, в частности, индийской – индологии.

Индология и ориентализм. В XX в. индология конституировалась в самостоятельную научную дисциплину с инфраструктурой, отражающей инфраструктуру европейского научного знания (то есть деление на филологию, языкознание, историю, археологию, литературоведение, языкознание, религиеведение, политологию и т. п.). В гуманитарной методологии, примененной к индийскому материалу, главную роль играли методы филологии, сравнительного языкознания и исторического анализа. Именно они считались основными гарантами «объективности» научного исследования.

«Царицы» европейской гуманитарной науки XX в. – история и филология – задавали стандарты научной текстологии, во многом сохранившиеся и поныне: исследовать текст означало точно установить его авторство, время написания, отделить «факты», которые он описывает, от вымышленных событий, выделить в нем разные исторические пласты и т. п. Это имело принципиальное значение, поскольку именно выявление оригинального, древнейшего пласта текста рассматривалось в научном сообществе как основное достижение филологического исследования. Западная идея историчности была пронизана убеждением в идентичности древности и подлинности: понять какое-то явление – значит выявить его истоки (один из рецидивов романтизма в западной научной парадигме). Эти парадигмальные установки развивались прежде всего в изучении раннего христианства.

Обратившись к Индии со всем этим инструментарием, европейские ученые столкнулись с беспрецедентными трудностями. Прежде всего это были трудности хронологии, связанные с господством в Индии устной традиции (использованием письма лишь для административных нужд). Даже если удавалось приблизительно установить дату записи того или иного текста, это ничего не говорило о времени его создания. Вторая трудность была связана с иной концепцией авторства – многие тексты были просто анонимными, авторство других было сомнительно, поскольку оно часто приписывалось легендарной личности или известному полуисторическому персонажу. В Индии было ничтожно мало летописей и хроник, позволявших датировать события индийской истории. А главное – опора исключительно на филологические и исторические методы не слишком способствовала прогрессу понимания индийской мысли.

Реакцией на филологическое увязание в деталях и потерю из вида смысла индийских текстов был философский метод Федора Ипполитовича Щербатского. Русского ученого интересовали в санскритских текстах прежде всего идеи и концепции, и поэтому он предпочитал обращаться к поздней комментаторской литературе, излагавшей их более развернуто и аргументированно (заметим, что в тогдашнем научном сообществе комментарии рассматривались как менее важный источник по сравнению с самим комментируемым текстом), а также к живой традиции, продолжавшей развивать и углублять эту аргументацию [Подробнее о методе Ф.И. Щербатского и современной ему буддологии см.: Лысенко 2007: 100–139]. В изучении индийской мысли это было, пожалуй, единственное значимое столкновение методологий, которое, однако, не оказало особого влияния на поступательное кумулятивное развитие этой науки до начала 1980-х гг.

В 1978 г. вышла в свет книга американского профессора палестинского происхождения Эдварда Саида «Ориентализм» [Said 1978], которая по сути провела демаркационную линию между классической индологией, сформировавшейся в конце XIX – начале XX в., и современной наукой об Индии, вынужденной отвечать на вызов, брошенный этой талантливой и яркой книгой. Востоковеды, подобно герою Мольера, который обнаружил, что говорит прозой, вдруг узнали, что их наука является детищем идеологии колониализма и империализма. Саид представил «ориентализм» как западную модель отношения к неевропейским культурам. Основной его тезис сводился к тому, что западные исследования так называемого Востока (Ориент), особенно исламского мира, являются расширением и отражением основополагающей политической воли Запада к власти и доминированию, то есть служат инструментами колониализма и империализма, лишая Восток его идентичности и суверенности.

Во Введении Саид представляет три различные, но взаимосвязанные и в конечном счете нераздельные значения термина «ориентализм» [Здесь и далее цитируется русский перевод: Саид 2006]:

1) академическая дисциплина или область академического исследования: «Всякий, кто преподает Восток, пишет о нем или исследует его, а это относится к антропологам, социологам, историкам или филологам, – будь то в его общих или частных аспектах, является ориенталистом, а то, что он или она делает, есть ориентализм» [Там же: 9];

2) стиль мышления, основанный на онтологическом и эпистемологическом различении между Востоком и Западом; «значительная часть авторов, писателей, среди которых есть поэты, философы, политологи, экономисты и имперские администраторы, усвоила это базовое различие Востока и Запада в качестве отправной точки своих теорий, стихов и романов, социальных описаний и политических расчетов в отношении Востока, его народов, обычаев, „ума“, судьбы и т. д.» [Там же].

3) «корпоративный институт, направленный на общение – общение с Востоком при помощи высказываний о его сущности (курсив мой, поскольку в оригинале – эссенциализм, а не просто „высказываемых о нем суждениях“ – как в переводе на с. 10. – В. Л.), формирования взглядов на него, обучения ему, освоения (заселения) его, осуществления господства над

ним. Короче говоря, ориентализм предстает как западный стиль доминирования, реструктурирования и осуществления власти над Востоком» [Там же: 10].

Саид использует идею М. Фуко о знании как власти (в таких работах, как «Археология знания» и «Надзирать и наказывать»), выражаемом в особом дискурсе: «...без исследования ориентализма как дискурса невозможно понять чрезвычайно систематический порядок, посредством которого европейская культура была способна управлять Востоком и даже создавать его в политическом, социологическом, военном, идеологическом, научном и воображаемом планах в период после эпохи Просвещения. Более того, так как ориентализм был столь авторитетен, то я верю, что ни один пишущий о Востоке, думающий о нем или работающий там, не мог не оказаться в рамках ограничений, накладываемых ориентализмом на мысли и действия. Вкратце: из-за существования ориентализма Восток не стал свободным субъектом мысли или действия и до сих пор не является им» [Там же].

Автор «Ориентализма» собрал множество западных источников по географии, политике, литературе, этнографии, лингвистике и истории Ближнего Востока. Используя технику деконструкции текста, разработанную Ж. Деррида и его последователями, он показал, как западные авторы представляли Восток в произвольной и унизительной форме, выступая при этом от имени объективной науки и универсальной истины. С точки зрения Саида, в этих текстах общие формы знания, которые они производят об объекте изучения – Востоке, выражают и властные отношения, которые в них заключены.

Ориентализм как система знаний о Востоке стал «принятым фильтром для проникновения Востока в западное сознание». При этом ряд дискурсов (научный, религиозный, политический и прочие) Саид рассматривает в качестве генераторов системных форм знания о Востоке, что превращает ориентализм в некий «сверхвлиятельный мегадискурс», подкрепляющий традиционное утверждение, что только представители Запада реально знают Восток. Запад, по Саиду, конструирует Восток как своего Другого, вмещающего все характеристики, считавшиеся незападными, а следовательно, негативными (ср. мой **первый постулат ксенологии и модель антиподов**). В этом отношении репрезентации Востока, по Саиду, состоит из перевернутых самообразов, создаваемых по принципу «различия» и «отсутствия» изменений, прогресса, свободы, разума и других черт, свойственных Европе. Образ Востока сделался для Европы зеркалом, через которое она определяла, оправдывала и возвеличивала себя, одновременно, утверждая свое господство над «другими» и накладывая на них свое объективное знание. Европа стала стандартом, по которому необходимо было судить об остальном мире. Поэтому ориентализм (как научный конструкт и направление в искусстве), как утверждает Саид, может больше рассказать о самом Западе, чем о фактическом Востоке (ср. мой **четвертый постулат ксенологии**).

Эта мысль постоянно повторяется на всем протяжении работы Саида: «В системе знаний о Востоке, Восток в меньшей степени является местом, чем topos'ом, комплексом ссылок, скоплением характеристик, которые, кажется, взялись то из цитаты, то из какого-нибудь отрывка, ... то были до этого кем-нибудь придуманы, – а то и все это вместе взятое» [Предисловие к переизданию «Ориентализма» 1995: 177]. В сущности, такой «Восток» оказывается лишь европейским мифом и относится главным образом к дискурсивной, а не эмпирической реальности.

За время, прошедшее с момента ее выхода в свет, книга Саида была осмыслена и переосмыслена в самых разных аспектах. Хотя основным ее материалом являются западные дискурсы о Ближнем Востоке, совершенно очевидно, что проблемы, поставленные Саидом, затрагивают и классическую индологию. Самым ярким продолжением дела Саида в индологии является книга «Придумывание Индии» и другие публикации Рональда Индена [Inden 1986: 401-446; Он же 1990]. Индология, с точки зрения Индена, внесла в изучение Индии в основном отрицательный вклад. Индологический дискурс превратил индийцев в пассивный объект высшего знания, которым владеют западные эксперты. Этими экспертами были прежде всего

«позитивисты» и «эмпирические реалисты», которые изображали индийскую мысль аберрацией или искажением нормативных западных образцов. Западный позитивизм, по Индену, утверждает, что существует некая единая реальность и что именно западные познавательные инструменты имеют привилегированный доступ к этой реальности. Этот универсалистский тезис возник в эпоху Просвещения в форме веры в силу разума и науки, веры в то, что научные принципы, выработанные в западной науке, могут успешно применяться ко всем человеческим обществам и даже за пределами человеческой цивилизации. Инден предлагает новое эпистемологическое и метафизическое основание для индологических штудий, равно как и для исследования незападного мира вообще. На место ложной эссенциализации, являющейся, по Индену, ключевой концепцией ориенталистского дискурса, он ставит понятие human agency (человеческий фактор, соучастие человека в причинении результата), причинение результата человеческим поведением. Он отмечает, что способность индийцев создавать их собственный мир была передана (этими ориенталистами) другим агентам.

Среди критиков «ориентализма» в его саидовском и инденовском вариантах ведущее место, на мой взгляд, занимает Вильгельм Хальбфасс [Beyond Orientalism 1997]. Он иронически замечает, что Саид ждет от уничтожения ориентализма того же, что Карл Маркс ждал от уничтожения классов и частной собственности: «утопического состояния, в котором люди могут существовать, не исполняя роли, навязанные им другими... Так же, как пролетарии должны освободиться от отчуждающего подчинения условиям, созданным классовым обществом и правящими классами, восточные люди должны освободиться от обьективикации и эссенциализации со стороны западных ориенталистов и ориенталистического дискурса» [Там же: 6].

Фактически Саид, по мнению Хальбфасса, не предлагает никакой незападной альтернативы западному ориентализму в том, как он обращается с проблемой «себя» и «другого», «Востока» и «Запада». Саид говорит изнутри западного мира как палестинский араб (не мусульманин), живущий на Западе, получивший западное образование, пишущий для Запада. Даже его критика опирается на западные образцы критики и самокритики. То есть он сам целиком включен в процессы и процедуры, которые разоблачает [Там же: 7].

Критику Хальбфассом ориентализма можно свести к четырем основным аргументам:

1) многое из того, о чем говорит Саид, затрагивает европейский дискурс лишь об исламе и арабском мире, а не о других частях Азии или незападного мира. С другой стороны, то, что он называет «ориентализмом», относится и к западному дискурсу по поводу западных феноменов. Наконец, то, что он говорит, касается встречи цивилизаций как таковой, отношению к «другому» в разных цивилизациях, в том числе и в восточных.

2) Саид не замечает не только внутренних различий между культурами, но и общего между ними; он не видит неожиданных поворотов и побочных эффектов: например, активность христианских миссионеров в азиатских странах создала предпосылки для роста секуляризма и критики христианства в Европе, а усилия таких «агентов империализма», как Вильям Джонс и Макс Мюллер, создателей научной индологии, способствовали в отдаленной перспективе расшатыванию и падению системы колониализма.

3) Саид отрицает событие понимания Другого, понимание сводится у него к власти и контролю.

Главный вывод, к которому приходит Хальбфасс, состоит в том, что критика ориентализма со стороны Эдварда Саида является всецело западным делом (Western affair). Она не менее европейская и евроцентристская, чем сам «ориентализм» [Там же: 23].

Шелдон Поллок, специалист по индийской литературе, предлагает расширить понятие «ориентализм» за счет включения в него нацистской идеологии, а также кастовой идеологии индуистской школы миманса [Pollock Sh. 1993: 76–133]. Последняя, по выражению Поллока, тоже была «идеологией неравенства» и «идеологией привилегий». Дискурс доминирования, по мнению этого ученого, не являлся таким образом достоянием одного «ориентализма». Все

дискурсы власти и их применение для подавления, исключения и деградации другого Поллок считает выражением одной универсальной структуры мысли, которую он предлагает назвать «глубинным ориентализмом», «глубинным нацизмом», или «глубинной мимансой». Он проводит прямую параллель между гегемонией санскрита в традиционной Индии (поддерживаемой мимансой), и взглядами поздних британских колониалистов или германских национал-социалистов. В соответствии с этим он провозглашает «узаконивание геноцида» как «конечный ориенталистский проект» [Ibid.: 96].

Брайн Тернер выдвигает четыре интеллектуальных ответа на вызов «ориентализма». Первый – должна иметь место саморефлексия, осознание способа, которым наши собственные предрассудки и предвзятости влияют на представление того, что мы исследуем. Это влечет за собой сильную антиэссенциалистскую позицию: избегание легких дихотомий и стереотипных формулировок в отношении сложных неоднородных явлений. Второй – «дискурс различия», который характеризовал ориенталистскую проблематику в прошлом, должен уступить место «дискурсу сходства», исследующему различные культуры в глобальном контексте их проникновения в мировую систему. Третий – ученые должны работать над устранением из своих трудов националистического анализа и культурного местничества. Четвертый – «антропологический взгляд должен быть также направлен на инаковость самой западной культуры, чтобы устранить привилегированную позицию доминирующих западных культур» [Turner 1994: 104].

Из всех недостатков саидовской концепции «ориентализма» [Другие интересные публикации на эту тему: Cox 1977; Ashis Nandy 1983], отмеченных этими критиками, я хочу остановиться на одном – полном отсутствии герменевтической рефлексии. Если при понимании чужого не происходит саморефлексия понимающего, то нет и события понимания. Саид выделил и обозначил вполне реальное явление, но политическая ангажированность помешала ему увидеть, что «ориентализм» как дискурс власти и подчинения универсален: ему подвержены не только на Западе, но и на Востоке, в России, а также в других частях света.

Мне представляется, что проблема понимания чужого – это прежде всего проблема самопонимания, саморефлексии (**первый постулат ксенологии**). Гадамер одним из первых среди западных философов поставил под сомнение объективность ученого (для него это позитивистский миф) и его нейтральность в процессе научного изучения. Он призывает нас принять предрассудок (Vorurteil) как нечто необходимое и отбросить, по его мнению, бесплодную и пустую идею совершенно беспредубежденного познания. Понимание, по Гадамеру, имплицитно включает предрассудок моей собственной исторической ситуативности и невозможность избежать выстраивания в отношении вещей перспективы, определяемой нашей собственной культурной и исторической идентичностью. Проективная тенденция человеческого понимания является важнейшим компонентом герменевтического процесса. Человек, пытающийся понимать текст, всегда совершает «акт проекции» [Gadamer 1975: 236; Рус.перевод: 1988]. По Гадамеру, предубеждения в гораздо большей степени, чем рефлексия, суждения и т. п., составляют историческую действительность бытия человека. Они законны, неизбежны, коренятся в объективных исторических условиях. И дело, следовательно, отнюдь не в том, чтобы отбросить эти предубеждения; их надо осознать, учесть, привести, так сказать, во взвешенное состояние. И если избавляться, то только от ложных предубеждений. Но чтобы узнать, какие предубеждения являются ложными, чтобы избавиться от отрицательных предрассудков, необходимо постоянно вести диалог с изучаемым преданием, текстом, событием, постоянно вопрошать традицию. Ибо предание, событие, традиция, по Гадамеру, есть не просто свершившееся, которое мы в процессе опыта учимся познавать; оно само с нами заговаривает, подобно некоему «Ты». Гадамер подчеркивает, что в начале исторической герменевтики должно стоять разрушение абстрактной противоположности между традицией и историей, между историей и знанием о ней. Действия живой традиции и действия исторического исследования образуют деятельное единство [Там же: 336]. Тот же, кто, «полагаясь

на объективность своих методов и отрицая свою собственную историческую обусловленность, мнит себя свободным от предрассудков, тот испытывает на себе могущество этих предрассудков, господствующих над ним без всякого контроля с его стороны, подобно некоей vis a tergo... Дело здесь обстоит так же, как в отношениях между „Я“ и „Ты“. Тот, кто путем рефлексии выводит себя из двусторонности этих отношений, изменяет их, разрушая их нравственную обязательность» [Там же: 424].

Благодаря во многом книге Саида и ее последующему осмыслению в научном сообществе, современные западные востоковеды вполне осознают остроту этой герменевтической проблемы. Во множестве публикаций подчеркивается, что идеал научной объективности, укорененный в европейской академической философской традиции, является мыслительным конструктом нашей культуры. Экзегеза инокультурных текстов на поверку оборачивается изогезой – невольным «вчитыванием» в них чего-то своего (термин Эндрю Така). Как пишет Мэтью Кэпштейн: «Наша проблема состоит не в том, чтобы – преодолевая невозможное – открыть, каким образом представить буддизм, элиминируя все ссылки на западные способы мышления, она, скорее, в том, чтобы определить подход, с помощью которого наша встреча с буддийскими традициями сможет открыть пространство, на котором эти традиции начнут в какой-то степени открывать нам себя, а не нас самих» [Kapstein 2001: 3].

Появление «Ориентализма» стало важнейшей вехой в интеллектуальной истории XX в. Это была самая радикальная попытка поставить под сомнение святая святых западной гуманитарной науки – ее идеал научности и объективности. Книга Саида вызвала к жизни целое направление в западной науке, которое обозначается как постколониальные исследования. Слово «ориентальный» исчезло из названий западных институтов, конференций, книг и статьей. В политкорректном дискурсе оно приобрело сугубо отрицательные коннотации.

«Ориентализм» в России. Споры по поводу основных идей книги Саида продолжаются до сих пор. Написаны десятки и даже сотни исследований, прошло множество конференций и конгрессов. Саид является одним из самых «знаковых» фигур XX в. Почему же в России его важнейшая книга переведена лишь через 38 лет после ее выхода в свет [Саид 2006]? Почему ни в годы советской власти, ни в период перестройки, ни даже в постсоветский период, когда стали переводить все, чего нам недодали за долгие годы цензуры, детище Саида не вызвало интереса ни у издателей ни у переводчиков? В силу каких причин проблематика этой книги оказалась невостребованной в российском научном сообществе?

Казалось бы, в России – наследнице империи – проблемы, стоящие в книге Саида, должны были бы вызвать интерес и стать предметом широкого научного обсуждения. Однако этого не произошло даже после выхода в свет хорошего русского перевода. Появление этого перевода не произвело ни малейшего впечатления, не вызвало значимых споров, не стало общественно значимым событием. Устарела книга, устарела сама проблема? А может быть мы просто не соотнесли эту проблему с собой?

Издание перевода сопровождается послесловием Константина Крылова, которое, на мой взгляд, помогает ответить на поставленные выше вопросы. Автор предисловия связывает «ориентализм» с Россией, но в совершенно неожиданном ключе: у него Россия оказывается не колониальной, а «колонизованной» державой, тем несчастным Востоком, который «ориентализировал» коварный Запад. Большая часть послесловия посвящена самому Саиду, его личной судьбе и его роли в израильско-палестинском конфликте, и только в самом конце автор обращается к его главной книге. Но вместо ее анализа он просто подхватывает и развивает саидовскую риторику охотника и добычи, подпустив, по его собственному выражению, «гендера»:

«Противник и добыча как единое целое есть женщина... Восток в целом, таким образом, приобретает феминистские черты. Это красавица, ждущая, чтобы ее соблазнили, похитили и изнасиловали... Разумеется, женщина может и даже должна быть объектом мечтаний. В отличие от мужчины, который весь дан в своей полноте сразу, – он есть то, чем яв-

ляется, – для того, чтобы познать женщину, нужна фантазия. Воображение разматывает бесконечные покрывала, в которые она прячет свои прелести. Кстати: если прелести оказываются не столь прелестны, в этом виновата женщина... она должна соответствовать идеалу, сложившемуся в голове ее покорителя, или она окажется (точнее останется) виноватой перед ним – каковую вину придется долго заглаживать... Что Запад хочет сделать с Востоком? Понятие колонии – ближайший политический аналог понятия наложницы (не забываем, что „Восток“ в сознании Запада – край гаремов). Сильные государства имеют много наложниц и получают полагающееся наслаждение. ... Но есть еще и тайная, мякотная подкладка ориенталистского дискурса – „Восток“ как запрещенный соблазн. „Известно, что дикие обычаи Востока позволяют реализовать самые потаенные и сладостные желания зажатого в тиски публичной морали европейца» [Крылов 2006: 629-631].

Добавив к материалам Саида ряд новых живописных фактов западного «ориентализма», автор на последней странице обращается к России:

«Однако не стоит относиться к изданию Саида как к очередному – и, как кажется, запоздалому – „закрытию пробела“ в общем образовании. Возможно, книжка подоспела вовремя: не столько как интересное интеллектуальное упражнение, сколько как образец рассуждения о проблемах, касающихся нас больше, чем нам хотелось бы думать (курсив мой. – В. Л.)». Какие же проблемы, касаются нас больше, чем нам хотелось бы думать?

Обратимся к последнему абзацу послесловия:

«Ибо Восток, даже Ближний Восток – далеко не самая репрессированная область мира. Есть другие области, о которых Запад предпочитает знать ровно столько, чтобы не хотеть знать о них ничего больше. Есть страны, о которых до сих пор рассказывают средневековые небылицы. Есть народы, исключенные из сферы какой бы то ни было „политкорректности“, даже самой минимальной, которую сумели завоевать себе палестинцы. Есть те, кому не только не позволено говорить о себе, но и о которых молчат другие. К северу от Иерусалима. К востоку от Польши» [Там же: 635].

Получается, что «самая репрессированная область мира» – это мы, Россия? Но зачем так туманно ... «К северу от Иерусалима. К востоку от Польши»? От этих безыскусно прозрачных намеков повеяло до боли, до тошноты знакомым: Россия – жертва (заговора, западных идей, а русский народ – вечный мученик и страдалец, которого все норовят обидеть и обмануть). Тот факт, что книгой Саида из всех наших многочисленных издательств заинтересовалось лишь издательство «Русский мир», а послесловие к ней написал председатель Русского общественного движения, главный редактор газет «Русский Марш» и «Спецназ России» Константин Анатольевич Крылов, который определяет свои политические убеждения как русский национализм (называет себя «русистом»)[6] – говорит о многом.

Очевидно, что для настоящего взрослого осмысления проблем, поставленных этой книгой, для серьезного разговора о ее достоинствах и недостатках наше интеллектуальное сообщество еще не готово. Оно готово только к тому, что продемонстрировал в своем опусе Крылов – к обличению Запада и всяческому оправданию собственного статус-кво, но не к самокритике, и не к реальной самооценке[7]. Парадоксальность ситуации России состоит в том, что, с одной стороны, она прониклась западной идеей превосходства над «отсталым» Востоком, на чем и строила свою «цивилизаторскую» патерналистскую политику по отношению

[6] См.: http://ru.wikipedia.org/wiki/

[7] О российском «ориентализме» пишут в основном зарубежные авторы. Кальпана Сахни, индийский русист, посвятила этому свою замечательную но, к сожалению, совершенно неизвестную у нас книгу Kalpana Sahni. Crucifying the Orient. Russian Orientalism and the Colonization of Caucasus and Central Asia. White Orchid Press, 1997. Согласно автору, Россия заимствовала «ориентализм» у Запада в результате Петровских реформ, но в своей «ориенталистической» политике по отношению к другим народам была гораздо более радикальной, чем, скажем, Великобритания в Индии, поскольку стремилась не только и не столько к экономической власти, сколько к полной ассимиляции покоренных ею народов, что привело к тяжелейшим последствиям для их существования.

к колонизированным ею народам Средней Азии и Закавказья, но с другой стороны, она сама постоянно ощущает себя объектом западного ориентализма [Laruelle 2005].

Чтобы встреча с чужим смогла открыть нам этого чужого, а не самих себя, нужно научиться смотреть на себя со стороны. Именно этому помогает рефлексия себя как понимающего. Обращаясь к России, к видению ее истории и судьбы глазами современных русских националистов, приходится констатировать отсутствие не только саморефлексии, но и элементарной логики. Спрашивается, как роль жертвы («самой репрессированной области мира») совмещается в их сознании с имперским (колониальным) и державным прошлым России? Оказалось, что совмещается, но ценой какого извращения понятий!

Читаем в Живом Журнале Константина Крылова: «В этом смысле вполне возможно рассматривать историю России как колонизацию без колонизаторов (курсив мой. – В. Л.). То есть колонизаторы были (сначала монголы, потом немцы, потом евреи, теперь кавказцы и азиаты, но началось не с этого. (Обратите внимание, кавказцы колонизовали Россию! – В. Л.) Россию колонизировали ИДЕАЛЬНО, через „модели экономики“ и „социальные практики“. Которые позарез нужны, но вырабатывать их самостоятельно мы уже не можем – „отбито“. „Это только немцы делают“. Например, сейчас у русских отбили (палками и ружьями) некоторые социальные навыки и желания. А у тех же кавказцев это всё есть, поэтому без „пассионарной черноты“ как бы и никуда...» [http://krylov.livejoumal.com/?skip=40 за 10 октября 2007 г.].

Выбор роли жертвы психологически понятен – потребность инфантильного сознания снять ответственность с себя, переложив ее на кого-то другого: внешних и внутренних врагов, шпионов, еврейский заговор, западных империалистов, международных магнатов, пляшущих «под дудку США», или, как у Крылова, инородцев, которые «отбили» у русских полезные жизненные навыки. Но неужели единственные размышления, на которые может навести книга Саида, это муссирование темы палача-жертвы и туманные намеки на самую несчастную страну? Что мешает нам посмотреть правде в глаза и сказать, что история колонизации – это тоже наша история и мы за нее отвечаем? Почему мы предпочитаем питаться от мифологем Святой Руси, русской соборности, особого пути России, нашей особой «суверенной» (и все знают имя этого суверена) демократии, бесконечно кивать на то, что все, плохое, что происходило с нами, нам навязали и продолжают навязывать «чужие» – «предатели» и «враги»? Отсутствие рефлексии «Я-образа», который мы создали в своем противостоянии Чужому (практически всему остальному миру), непонимание того, что образ жертвы и культурная потребность постоянного «поднимания с колен» и «демонстрации всему миру нашей мощи и силы» суть звенья одного заколдованного круга (эссенциальное деление на свое и чужое), который лишь отдаляет нас от решения самой большой реальной проблемы нашей идентичности – дефицита ответственности за себя и за свою страну.

Гадамер Х.-Г. 1988. *Истина и метод*. – М.

Крылов К. 2006. Итоги Саида: Жизнь и книга. – Саид Э. *Ориентализм. Западные концепции Востока*. – СПб. – С. 629–631.

Лысенко В. Г. 2007. Щербатской и Розенберг о сравнительном методе. Двойной портрет на фоне эпохи. – *Труды Русской Антропологической школы*. – Вып. 4. – Т. 2. – М. – С. 100–139.

Нахов И.М. 1981. *Киническая литература*. – М.

Саид Э. 2006. *Ориентализм. Западные концепции Востока* / Пер. с англ. А. Говорунова. – СПб.

Сумм Л. 2000. Римский стык. – *Новый мир*. – № 11.

Ashis Nandy. 1983. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. – Delhi.

Beyond Orientalism… 1997. *Beyond Orientalism. The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*. Eli Franco and Karin Preisendanz (eds.). – Amsterdam & Atlanta, GA: Rodopi. (Poznan Studies in the Philosophy of the Science and the Humanities 59)

Cox H. 1977. *Turning the East: The Promise and the Peril of the New Orientalism*. – New York.

Droit R.-P. 1997. *Le culte de neant. Les Philosophes et le Bouddha*. – P.

Duala-M'bedy M. 1977. *Xenology. Die Wissenschaft vom Fremdem und die Verdrangung der Humanitat in der Antropologie*. – Freiburg, Munchen.

Gadamer H.-G. 1975. *Truth and Method*. – London.

Gobineau A. 1983. *Essai sur l'inegalite des races humaines*. Reed. – P.

Halbfass W. 1988. *India and Europa. An Essay in Understanding*. – SUNY Press.

Inden R. 1986. 'Orientalist constructions of India'. – *Modem Asia Studies*. – 20.3.

Inden R. 1990. *Imagining India*. – Oxford.

Kalpana Sahni. 1997. *Crucifying the Orient. Russian Orientalism and the Colonization of Caucasus and Central Asia*. – White Orchid Press.

Kapstein M.T. 2001. *Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*. – Boston.

Laruelle M. 2005. *Mythe aryen et reve imperial dans la Russie du XIX siecle*. Preface de P.A. Taguieff. – Paris.

Pollock Sh. 1993. Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power Beyond Raj. – *Orientalism and Postcolonial Predicament*. – University of Pennsylvania Press.

Renan E. 1992. Premiers travaux sur le bouddhism. – *Nouvelles Etudes d'histoire religieuse* (1884). Reed. – P.

Said E. 1978. *Orientalism*. – New York: Pantheon Books; London.

Saint-Hilaire B. 1860. *Le Bouddha et sa religion*. – P.

Turner B. 1994. *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. – London and New York.

К ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПРЕДЫСТОРИИ, ИСТОРИИ И ПОСТИСТОРИИ РЕВОЛЮЦИОННОГО СОЗНАНИЯ В РОССИИ: КАК ВОЗНИКАЮТ В ПРОФАННОМ ОБЩЕСТВЕ «БОГИ»?

Н.А. Хренов
Государственный институт искусствознания МК РФ

Аннотация: *В статье ставится вопрос об активности в имеющих место в истории народов экстремальных ситуациях, вроде революций и войн, психологического фактора. В российской науке XX века, находящейся под воздействием идей К. Маркса, обычно исследование таких экстремальных ситуаций исчерпывается рассмотрением социологических, экономических и политических аспектов. Меньше уделяется внимание действию психологического фактора, поскольку он обычно связывается не с коллективным, а с индивидуальным началом, хотя отделить одно от другого чрезвычайно трудно. Это проблема. Невнимание к психологии в России объясняется также бумом, связанным с рождением в XIX веке индустриального или массового общества, закономерности функционирования которого следовало понять. В результате в науке имел место перекос в сторону социологии. Кроме того, недооценкой и индивидуального, и психологического начала отечественная наука обязана К. Марксу, теория которого исчерпывается социальными и экономическими факторами. На рубеже XX–XXI веков отечественная наука изживает недооценку психологического фактора. Одним из направлений в этих сдвигах можно считать становление социальной психологии как науки, которая на ранних своих этапах обозначалась как психология масс. Без этой науки трудно обойтись, когда предметом исследования становится деятельность политиков. Экстремальные исторические ситуации, каких в XX веке было достаточно, выдвигают в центр общественного внимания людей, которые из обычных рядовых политиков превращаются в вождей. Как это в России происходило с Лениным и Сталиным. В этом процессе трансформации рядовых революционеров в вожди значимы не только личные качества политиков – претендентов на власть, но и проекции идеальных образов вождей, первоначально рождающихся в экстремальных ситуациях в массовом сознании, а, точнее, в бессознательном массы. Вожди – это, как правило, принимающие чувственный образ сверхчувственные образы массового бессознательного. Их возникновение – следствие разбуженного мифологического и символического мышления, которое, как часто кажется, давно уже не существует. Однако такие экстремальные ситуации как революция и война актуализируют архетипы и мифы, а вожди начинают восприниматься «культурными героями», т. е. образами мифа. Иначе говоря, «богами». Этот процесс рождения «богов» в дореволюционной, революционной и постреволюционной России можно проиллюстрировать биогра-*

DOI: 10.18522/2949-0707.2023.3.79104

фиями Ленина и Сталина. В статье прослеживается, как такое значимое в истории России событие, как революция 1917 года, обычно связываемая с прогрессом и устремлением народа в будущее, на психологическом уровне демонстрирует регресс, т. е. вытеснение поздних уровней мышления и активизацию более древних архаических пластов сознания. Чтобы этот феномен объяснить, необходимо обращение к психологии масс или к социальной психологии как науке, что и становится предметом данной статьи.

Ключевые слова: *Россия, Запад, Восток, Византия, русская революция, французская революция, социология, психология, социальная психология, идеология, мифология, культурный герой, вождь, регресс, Маркс, Ленин, Сталин, хилиазм, секты, культурное бессознательное, социология революции, дегуманизация, С. Соловьев, В. Райх, С. Московичи, М. Мосс, А. Эткинд, П. Сорокин, Ю. Давыдов, А. Белый, А. Блок, Ф. Абрамов.*

О русской революции 1917 года, ее вождях, будь это Ленин, Сталин, Троцкий или Бухарин, сегодня написано так много, что сказать о них что-то такое, о чем еще сказано недостаточно, трудно. Необходимо искать тот ракурс на привычные и известные факты и анализы, который бы позволил затронуть нехоженые пути. Таким путем можно считать заслуживающий внимание психологический фактор русской революции и последующего постреволюционного периода. Личности политиков неразрывно связаны с экстремальными состояниями общества, которые вынесли их на гребень массового возбуждения и сделали их фигурами, оказавшимися в центре истории. Поскольку наша цель – проблематика революции, деятельность вождей как и революционное сознание массы и рассмотрение названных тем под психологическим углом зрения (а такой подход в отечественной науке все еще недостаточно разработан), нам придется начать с обсуждения методологического аспекта.

Психологию часто соотносят с социологией, но любопытно было бы ее соотнести еще и с культурологией, напомнив о возникшей в XX веке одной из психологических парадигм, а именно, о культурно-исторической школе в психологии, ставящей акцент на отношениях культуры и психологии. В этой намеченной глубокой теме обсудим сначала две частные темы. Первая тема. Возможно ли новое явление, в том числе, политического характера, как, например, революция, гражданская война и т. д. рассматривать, как бы выразились структуралисты, исключительно синхронистически, абстрагируясь от исторического и культурного контекста и, еще точнее, от прошлого? Хотя понятно, что часто так и делается, но делается не в психологическом плане. Например, здесь можно вспомнить об определяющей традиции в России под воздействием Маркса рассматривать революцию под экономическим или социологическим углом зрения. Ответ будет совершенно однозначным. Конечно, возможно. Да это и привычно. Но тут необходимо понимание того, что будет этим контекстом. Привычно потому, что мы еще во многом продолжаем мыслить, используя представление о том, что внес в мировосприятие русского человека Маркс.

Маркс же, как получается, не психологичен, а прежде всего социологичен. Маркс – один из тех мыслителей, кого психология, как отмечал В. Райх, не интересовала. В своей книге о массовой психологии он отмечает, что марксисты не понимали психологию. Это идет от самого К. Маркса, не знавшего психологии и в своих сочинениях о функционировании общества не принимавшего ее во внимание. «Характерологическая структура деятельности личности – пишет В. Райх – так называемый «субъективный фактор истории» в понимании Маркса, осталась неисследованной потому, что Маркс был социологом, а не психологом и в то же время научной психологии не существовало» [Райх 1997: 51]. К такому же выводу приходили и некоторые современные русские философы, например, Ю. Давыдов. Будучи радикальным противником религии, Маркс даже социализм рассматривает не целью, сколько средством упразднения религии. Этим самым он демонстрировал «бесцеремонное отноше-

ние к человеческой индивидуальности». «Душевная узость и ограниченность, выражающаяся в простом «недостатке внимания к конкретной, живой человеческой личности» – пишет Ю. Давыдов – оборачивается серьезным теоретическим пороком, который таит в себе возможности тем больших несчастий для человечества, чем с более «крупномасштабной фигурой мы имеем дело» [Давыдов 1997: 415–448].

Свойственное марксизму недоверие к личности могло стать основой мировосприятия новой России. Хотя наивно было бы полагать, что традицией, идущей от Маркса, это мировосприятие исчерпывается. Но и марксистская традиция свидетельствует о недооценке личности, растворяющейся в социологических процессах индивидуальности. На первом плане здесь – не психология, а социология. На эту тему определенно и убедительно, комментируя сочинения С. Булгакова, высказался Ю. Давыдов. Непсихологизм и антипсихологизм Маркса – следствие его отношения к личности. Ю. Давыдов пишет о том, что это игнорирование личности привело К. Маркса к теоретическому пороку [Давыдов 1997: 423]. Тем не менее, психология – это такая вещь, которую гонят в дверь, а она влезает в окно. Вопреки научным ориентациям Маркса история России свидетельствует: человеческое здесь существует, а значит, и нуждается в психологическом исследовании. Вот мы и попробуем на эту тему высказаться.

Вторая тема. Если согласиться с тем, что в рецепции нового явления можно фиксировать, как это утверждает культурно-историческая психология, следы предшествующей истории и культивирования традиции, то возникает следующий вопрос: можно ли утверждать, что культурные традиции, что в истории сформировались давно, являются исключительно позитивными? Когда мы используем понятие «традиция», то ведь подразумевается всегда именно позитивная их сущность. Но, вынося в данном случае за скобки экономические и социологические факторы (т. е. мы их учитываем и даже убеждены в том, что под этим углом зрения можно и нужно рассматривать революцию), мы сразу же заявляем о специфическом ракурсе рассмотрения темы, а именно, психологическом. Психологический подход как слагаемое культурологического подхода. Но следует еще уточнить: даже не психологическом, а поскольку историческим контекстом (контекстом, а не следствием) революции явилось массовое общество, массовый человек и вообще масса, то следовало бы ее рассмотреть прежде всего в ракурсе не просто психологии, а психологии массы.

Если это понятие «психология массы» перевести на более современный научный язык, то получается, в социально – психологическом ракурсе. Мы имеем дело с проблематикой настолько серьезной, что она требует даже специальной научной дисциплины. Однако мы осознаем, что вычленить этот ракурс и отделить его от социологического, трудно. В связи с этим напомним о вопросе, с которого начал свою книгу современный французский психолог С. Московичи. Отдавая должное мощной французской социологической школе XIX века, представленной прежде всего именами Э. Дюркгейма, М. Мосса, И. Тэна и т. д., он задается, казалось бы, странным вопросом: какая же наука была открыта социологом Э. Дюркгеймом [Московичи 1998: 163], а также его единомышленниками и последователями? Казалось бы, какие сомнения могли возникнуть применительно к Э. Дюркгейму как одному из самых известных лидеров социологии XIX века. Но вопрос закономерный.

В самом деле, настаивая на самостоятельности и социологии, и психологии как разных науках и пытаясь обособить социологию от психологии, Э. Дюркгейм вопреки своей твердой позиции вынужден был, чтобы объяснить, например, причины самоубийства, социальную аномию, потребность в религии и т. д., ставить вопрос о психологических факторах. Теоретически Э. Дюркгейм настаивал на полном разделении социологии и психологии, а практически без психологии при объяснении социальных явлений обойтись не мог. Это и в самом деле трудно, однако возможно и даже более того, необходимо. Вот и С. Московичи говорит: «Граница применения психологии все-таки есть, однако никто не знает, где ее провести» [Московичи 1998: 273]. В самом деле, казалось бы, Э. Дюркгейм прав, связывая социологию

с коллективными, а психологию с индивидуальными процессами. Его обоснование такое: целое общества не сводится к его частям и ими не объясняется. Однако психология в то же время все же индивидуальному неадекватна. Она, как и социология, своим предметом тоже считает коллективные феномены. На эту тему написана работа З. Фрейда «Массовая психология и анализ человеческого «я».

Некоторое время эти феномены изучались такой маргинальной наукой, скорее, даже направлением, как психология масс, что, конечно, связано с возникновением в XIX веке и становлением индустриального, т. е. массового общества, приводящего к неожиданным и непредсказуемых последствиям. Они сегодня требуют объяснения, хотя следует сказать, что сторонники психологии масс, будь то Г. Лебон, В. Бехтерев, З. Фрейд, Э. Каннети или В. Райх и т. д., многое в этом направлении уже пытались объяснить. Ну, например, обращалось внимание на феномен трансформации сознания индивида в толпе. Смысл этой трансформации заключается в блокировании в восприятии реальности индивидуальных установок и в регрессе сознания на более примитивные уровни. Получается, что мы имеем дело с одним и тем же человеком, но он может представать то яркой индивидуальностью, то в то же самое время и массовым человеком, частью толпы эту самую индивидуальность утрачивающим и поддающимся суггестивному воздействию. Это касается ситуации, когда человек является частью сосредоточенной в каком-то незначительном пространстве толпы.

А что же происходит, когда человек оказывается частью массы, а масса не обязательно ограничена каким-то пространством. Ведь в XX веке масса, как доказывал Х. Ортега-Гассет, становится синонимом возникающего нового общества. Следовательно, общество тоже может представать массой, и тоталитарные режимы эту ситуацию воспроизводят. В них общество предстает массой, а человек все больше превращается в массовую личность. С некоторых пор психология масс трансформируется в социальную психологию, обретая статус самостоятельной научной дисциплины [Парыгин 1965]. Когда это произошло, идеи и положения, сформулированные энтузиастами этой науки, стали оказывать серьезное воздействие на другие дисциплины, например, на историческую науку, на социологию искусства и т. д. В России это особенно проявилось в 60-е годы прошлого века. Здесь эта ассимиляция идей социальной психологии была связана с именем историка Б. Поршнева]Поршнев 1966: 7]. Однако в последующей истории отечественной науки успехи самой социальной психологии оказались весьма скромными. Здесь следует также отметить, что активизация социальной психологии с ее проблематикой массового сознания стимулировала углубление в проблематику социологической науки, что характерно, например, для Б. Грушина, Ю. Давыдова и других. Однако можно утверждать, что в настоящее время все это направление почти заглохло. На этом фоне настоящим событием, например, было издание в России книги С. Московичи «Век толп. Исторический трактат по психологии масс» [Московичи 1996], которая интересна, в том числе, и как попытка осознать и проследить историю становления этой науки.

Спрашивается, почему же интерес к проблематике психологии масс в России можно проследить, начиная с XIX века, а эта наука в целом в последние десятилетия порадовать блестящими работами не может. Дело, разумеется, не в том, чтобы эта наука развивалась и процветала ради нее самой. Дело, видимо, в том, что в отечественной истории XX века, не говоря уже о предшествующей истории, до сих пор остаются явления и процессы, не получающие должного осмысления, а это объяснение может быть не только социологическим или экономическим, но, в том числе, и психологическим. Исследование С. Московичи, которое прочитывается к тому же и как предыстория и история психологии масс и социальной психологии, свидетельствует о том, что на Западе интерес к этой дисциплине не иссякает, хотя, может быть, и нельзя сказать, что она испытывает подъем. Тем не менее, данная научная традиция, связанная с изучением массового сознания и массовой психологией, не исчезает, продолжая воздействовать на другие дисциплины, о чем свидетельствуют, например, такие ис-

следования, как «Молодой Лютер. Психоаналитическое историческое исследование» Э. Эриксона [Эриксон 1996].

Скажем, социология изучает возникновение, становление и функционирование социальных институтов, и государство это только один из таких институтов. Функционирование этого института прописано в соответствующих документах, регламентировано. Но их описание и анализ не подразумевает отношение массы к представителям власти. Тем не менее, для некоторых народов это отношение имеет огромное, даже решающее значение. Вот что, например, пишет, обращаясь к императору Александру I в Записке 1811 года, опубликованной, правда, в первый раз, да и то за рубежом только в 1861 году. «У нас не Англия; мы столько веков видели судью в монархе и добрую волю его признавали высшим уставом… В России государь есть живой закон: добрых милует, злых казнит, и любовь первых приобретается страхом последних. Не боятся государя – не боятся и закона! В монархе российском соединяются все власти: наше правление есть отеческое, патриархальное» [Карамзин 1991: 102]. Как свидетельствует история XX века, такое отношение к главе государства не могла отменить ни одна революция.

В поле нашего внимания оказываются так называемые «культурные герои», т. е. вожди и, еще более точно, один из них – Сталин, о которых написано множество работ и, судя по всему, не меньше еще будет написано. Однако сочинения, аналогичного книге Э. Эриксона, в которой было бы предпринято психоаналитическое истолкование Сталина, нет. Нет потому, что отсутствует научная традиция, что объясняется невниманием именно к психологическому фактору в истории. Поэтому не случайно в книге В. Булдакова, замеченного нами именно потому, что автор в ней касается психосоциального исследования революционных процессов, есть небольшой параграф под названием «Недописанный портрет вождя». Вот и получается, что этот портрет еще следует дописывать, опираясь именно на психологию. В этой же книге намечено и направление исследования, что нас в данном случае интересует. Так, критически относясь к советским историкам, исходящим при объяснении корней тоталитаризма из самой власти, В. Булдаков пишет, что «рождение сталинизма развернулось не столько сверху, как снизу», поскольку «люди подсознательно предпочитают не элиту, а диктатора, не демократию, а империю» [Булдаков 2012: 689].

Такое заключение, конечно, звучит слишком категорично, хотя оно предпринято как раз в том русле, в каком будем высказываться и мы. Категорично, особенно если учесть, что такой вывод сделан не на основе глубокого анализа перехода, в котором на рубеже XIX–XX веков оказалось российское общество, причем, перехода даже не в политическом и социологическом смысле, а в смысле перехода от культуры одного типа (начало которой датируется приблизительно XV веком), а, в соответствии с теорией П. Сорокина, к альтернативной культуре. Но в нашей науке такая традиция, едва зародившись в Серебряном веке, в частности, в работах Н. Бердяева, тоже не получила развития, поскольку определяющим принципом исторического времени со времен просветительской мысли оказался линейный принцип.

Чтобы подтвердить глубокое суждение Н. Карамзина по поводу специфического восприятия в России главного лица государства, обратимся к фильму С. Лозницы «Государственные похороны», целиком смонтированному из документальных съемок похорон Сталина и исключающего какие-то игровые эпизоды. Мы видим в фильме грандиозный массовый траур по вождю. На экране толпы стремящихся в последний раз взглянуть на тело мертвого вождя. Все это совершенно искренне и неподдельно. Настоящий массовый траур. И это не только толпа, заполнившая улицы Москвы. В этот момент траур пробивает эмоциональным током всю страну. Во многих городах и селах советской России плачущие и скорбящие люди, превратившиеся в одну большую рыдающую и плачущую семью. Почему же такое грандиозное зрелище? Но это иллюстрация высказывания нашего историка Н. Карамзина об отношении массы к главе государства как отцу, а, согласно концепции З. Фрейда, образ отца со временем трансформировался в сакральный образ Бога.

Разве в фильме С. Лозницы речь идет не о похоронах диктатора, по вине которого в жертву принесены миллионы людей? Как это можно совместить? Никакие социологические, экономические и идеологические способы объяснения здесь не помогут. Это совершенно иррациональный феномен, требующий специального истолкования. Это психология и, еще точнее, коллективная психология. Хоронят не человека. Прощаются с Богом. Почему с Богом? Как писал в связи с выносом тела вождя из Мавзолея Е. Евтушенко: «В законах борьбы умудрен, наследников многих на шаре земном он оставил». Когда Н.С. Хрущев на XX съезде партии дерзнул, наконец-то, высказаться о Сталине, он и употребил это по отношению к Сталину слово – «Бог». Почему Сталин вызывает эти религиозные ассоциации? Он что, таким родился? Это сверхчеловек от рождения? Это реализация в реальности идеи Ф. Ницше? Или же божественное есть нечто, что спроецировано на реальное историческое лицо? Откуда взялась эта божественная аура конкретного человека? На этот вопрос поможет ответить не столько социология, сколько психология. Социолог на этот вопрос мог бы ответить так: таким политического деятеля может сделать функционирующее по своим законам общество.

Вот отвечая на подобный вопрос в таком духе, конечно, не имея в виду Сталина, С. Московичи называет общество «машиной». Вот эта «машина» и производит «богов», т. е. делает из простых смертных «богов». Собственно, так называется одна из книг С. Московичи – «Машина, творящая богов» [Московичи 1998: 461]. Кажется, функционирование этой «машины» и будет предметом социологии. По привычке мы могли бы считать также, что «машиной» является формирующая и социологию, и психологию всесильная идеология. Ведь, функционирование самого общества, которое наше поколение еще наблюдало, было сконструировано в соответствии с идеологией. Мы привыкли все объяснять, исходя из идеологии, и, конечно, это заблуждение. Во-первых, социологические закономерности способны от заданной марксизмом идеологической матрицы отклоняться, а, во-вторых, эти отклонения в еще большей степени характерны для психологии. Ведь психология имеет дело с иррациональными феноменами.

Любопытно, что книга «Машина, творящая богов» С. Московичи написана им как социологом. Об этом уже говорит само название. Раз «богов» делает «машина», а под «машиной» подразумевается общество, то, следовательно, постановка вопроса исчерпывается социологией. Но другая книга С. Московичи «Век толп» не случайно имеет подзаголовок «Исторический трактат по психологии масс». В ней речь идет все о тех же «богах». Но их происхождение осмыслено уже больше в психологическом ключе. Точнее, в ключе социальной психологии. Пытаясь осознать случившийся с Э. Дюркгеймом когнитивный диссонанс, С. Московичи сам его повторяет. Представляется, что дело не сводится к непростым отношениям между психологией и идеологией. Хотя очевидно, что идеологическое давление играет важную роль. Однако психология – это сфера, которую никогда не удается организовать и контролировать исключительно идеологией. В этом психология не уступает религии, а точнее, вере. В этом смысле показательно суждение одного из адресатов поэта А. Блока. Отмечая активизацию до революции в России различных сект, а в книге В. Булдакова этот вопрос тоже затрагивается, он писал: «Ведь сектантство не случайное и не спорадическое явление в русском народе, а общее и постоянное. Очевидно, есть что-то в православии, что не удовлетворяет более чуткие души» [Литературное наследство 1982: 251].

Способность психологии ускользать от идеологических установок, разумеется, для большевистской власти представляла опасность. Поэтому понятно, что попытки возродить в первой половине XX века исследования этого рода наталкивались на барьеры. С другой стороны, психология не только претендует на самостоятельную логику выражения в сознании и поведении людей, в силу чего она может отклоняться от идеологии и стать питательной почвой для возникновения другой, а, точнее, оппозиционной идеологической парадигмы. Она не обязательно всегда связана с настоящим моментом и окрашивается переживания-

ми, эмоциями и настроениями настоящего момента. В известной степени реальность психологии существует вне времени. Этим она сближается с культурой, существующей в больших длительностях времени. Под этим следует понимать то обстоятельство, что в истории эволюция любого общества связана с постоянным накапливанием многих и возникающих на разных этапах форм сознания этого общества от самых примитивных до самых поздних и высокоразвитых. Основатель культурно-исторической школы в психологии Л. Выготский эту активность архаических форм объясняет так: «Как древние образования, возникшие в самые первые периоды культурного развития, рудиментарные функции в чистом виде сохранили принцип построения и деятельности, прообраз всех других культурных форм поведения. То, что в скрытом виде существует в бесконечно более сложных процессах, здесь дано в раскрытой форме. Отмерли все связи, соединяющие их с некогда породившей их системой, исчезла почва, на которой они возникли, фон их деятельности изменился, они вырваны из своей системы и перенесены потоком исторического развития в совершенно иную сферу. Поэтому, кажется, что они не имеют корней, связей, а существуют как бы автономно, сами по себе, представляя соблазнительный, и как бы нарочно выделенный предмет для анализа» [Выготский 1983: 63].

Если речь идет о поздних уровнях развития, то под этим следует понимать больше индивидуальные процессы, если же мы имеем в виду ранние уровни, то здесь преобладают коллективные уровни. Но ведь никогда нельзя гарантировать того, что на какой – то поздней фазе истории общества под воздействием определенных экстремальных ситуаций не могут активизироваться коллективные представления, что были реальностью на его ранних этапах. Вот, например, один из исследователей массовых процессов в истории России Н. Фирсов в качестве такого прорывающегося в общественное сознание коллективного стереотипа как «разиновщина», писал: «Разиновщина, мы знаем, была крупным обострением хронической народной оппозиции, «когда этот момент процесса прошел, то она, благодаря воспоминаниям, сделалась психологическим элементом, не исчезнувшей, с подавлением мятежа, народной оппозиции, психологическим прецедентом, способным, при подходящем случае, оживлять разиновское настроение в народе» [Фирсов 1914: 46]. Но такое оживление произошло не только в революции 1917 года, но и в постреволюционный период, проявляясь в восприятии образа вождя, о чем, по всей видимости, сам Сталин догадывался и этим пользовался. По этому поводу С. Московичи пишет: «Надо полагать, Сталин считал своим долгом показать, что архаические ментальные структуры действенны. И что они повторяются. Во всяком случае, его собственные речи и речи, произносимые под его наблюдением, возвращают к образам религиозных мифов и просто мифов, отделяя психологию индивида от психологии толп» [Московичи 1996: 442].

Под повторяющимися архаическими ментальными структурами С. Московичи имеет в виду стремление Сталина создать с помощью Мавзолея сакральный образ Ленина, тем самым возрождая архаическую традицию мумификации вождя как вечно живого. С ее помощью в массовое сознание уже внедрялось представление о нем, о Сталине как продолжателе Ленина как Бога. Раз Ленин – Бог первый, то, стало быть, Сталин как его продолжение – Бог второй. Так происходила сакрализация живого вождя с помощью сакрализации вождя мертвого. Вопреки имевшим место возражениям по поводу мумифицирования тела Ленина Сталин настаивал на своем, ведь мавзолей – это было не только средство увековечивания святыни, но и выстраивание с опорой на возрождаемую массовую и, уточним, средневековую психологию массы собственного сакрального образа. Архаика здесь налицо, а значит, в данном примере показательно, что контекст прошлого может быть активным в современных процессах, а главное, что этот контекст выглядит как позитивный.

У нас получается, что прежде, чем анализировать психологические процессы поведения и сознания массы в революционные и постреволюционные периоды, необходимо понять эти процессы в дореволюционный период, когда в сознание людей активно вторгалась архаи-

ка и, в частности, в художественных формах. Вот этот прорыв некогда сформированного коллективного представления в последующей истории не мог не удивлять социологов XIX века. В этом смысле показательно суждение продолжателя идей Э. Дюркгейма М. Мосса по поводу нацистских церемоний в Нюрнберге. М. Мосс мог это наблюдать и в XX веке, ведь он умер в 1950 году. Но, собственно, об этих церемониях можно судить по фильму Л. Рифеншталь «Триумф воли». «То, что великие современные общества, – пишет М. Мосс – которые, впрочем, так или иначе возникли из средних веков, могут вести себя под влиянием внушения, как австралийские аборигены с их танцами, двигаясь подобно детям по кругу, этого мы совершенно не предвидели. Этот возврат к примитивному не был предметом наших размышлений. Мы довольствовались некоторыми намеками на состояние толп, в то время как речь шла об абсолютно другом» [Aron 1986: 1036]. М. Мосс здесь под «мы» имеет в виду социологов, представляющих школу Э. Дюркгейма. А вот заключение М. Мосса «речь шла об абсолютно другом» показательна. Ведь социология XIX века, не игнорируя психологию, на самом деле лишь к ней прикоснулась. А речь должна была идти об абсолютно другой дисциплине, которая могла бы объяснить механизм прорыва в современность комплексов примитивной структуры мышления. Но к этому не была готовой ни социология, ни психология XIX века. Тем более, возникшая намного позднее культурология. Однако уже упомянутая нами и появившаяся позднее культурно – историческая школа именно к такому пониманию и подводила.

Когда речь заходит о таких прорывах примитивных психологических комплексов, неизбежно возникает вопрос, а что разве поздние слои и уровни культуры, возникшие под воздействием процессов индивидуализации, не могли этому регрессу противостоять? Конечно, могли, более того, всегда противостояли. Таких поздних слоев и уровней в Серебряном веке нарождалось достаточно, и об этом свидетельствует искусство. Но XX век с его революциями и разными вариантами массового общества продемонстрировал такие спровоцировавшие активность массы сокрушительные сдвиги, что такое сопротивление оказалось малоэффективным. Оно откладывалось на неопределенное время. История принимала другое направление. Тут уж следовало вспоминать не Гегеля с его убежденностью в прогресс и становление Духа, а скорее Д. Вико с его идеей возможного регресса, что, конечно, противоречило утверждаемому просветителями понятию прогресса. Даже более того, эти возвращающиеся из глубины веков комплексы увлекали не только отдельные субкультуры, в которых индивидуализация многое определяла, но даже и выдающихся творческих личностей, вроде М. Горького, В. Маяковского, В. Брюсова и т. д. По этому поводу следовало бы осознать вывод Х. Арендт. «Скоро открылось – пишет она – (и это ее суждение повторяет мысль М. Мосса), что высококультурные люди особенно увлекаются массовыми движениями и что вообще в высшей степени развитый индивидуализм и утонченность не предотвращают, а в действительности иногда поощряют саморастворение в массе, для коего массовые движения создавали возможности» [Арендт 1996: 421].

У Х. Арендт получается, что не только индивидуализация, но и сама культура прорыва массовидных установок не предупреждает. Философ объясняет это тем, что развертывающаяся в обществе атомизация и крайняя индивидуализация, что предшествовали массовым движениям, бегство индивида в толпу и растворение в массе даже провоцировали. Но Х. Арендт говорит не о регрессе психики, а только о гипнотическом действии массовых движений на интеллектуалов. Речь тут должна идти о грандиозном несовпадении мечты и реальности. Колоссальный сдвиг, связанный с политической революцией, спутал все карты. Эта революция была воспринята как реализация вековечной хилиастической мечты о счастье и справедливости, но на самом деле, эта позитивная аура не выражала всей сложности того, что в реальности происходило. И те же выдающиеся художники, что воспевали массовые движения, жестоко поплатились, о чем и свидетельствуют их драматические биографии. Однако прорыву древних комплексов коллективного сознания не способны сопротивляться не только индиви-

ды и субкультуры, но и культура в целом. Ведь активизация архаических комплексов как раз проявляется в активизации подпочвы или бессознательного культуры, которую сама культура отторгала, и контролировала, пытаясь предохранять сформировавшуюся коллективную идентичность от распада. Конечно, в реальной жизни эти комплексы утрачивают активность, мертвеют, уходя в прошлое. Они забываются. Однако в психике человека и, в частности, в бессознательном их следы остаются, и они время от времени оказываются способными, в зависимости от разных обстоятельств активизироваться и, выходя в сознание, определять поведение людей. Наверное, это исключительные и, можно сказать, экстремальные ситуации. Но история XX века как раз и демонстрирует такие экстремальные ситуации. Вот вся эта находящаяся длительное время в бессознательном реальность в иные периоды перестает быть латентной. Под воздействием современных процессов она пробуждается и активизируется. Поэтому психология способна предшествовать возникновению любой идеологической парадигмы и даже превращаться в одно из ее слагаемых. Даже больше того, она способна эту парадигму окрасить в свойственные ей эмоциональные переживания, подвергнуть трансформации, иначе говоря, произвести психологизацию идеологии. Результатом этого могут быть как позитивные, так и негативные последствия, первоначально переживаемые именно как позитивные.

Но здесь важно, конечно, еще иметь в виду, что общества в поздние периоды истории, во всяком случае, до XX века, т. е. до возникновения тоталитарных режимов не являются однородными. Тут следует говорить не столько о массовой психологии, сколько о психологии социальных групп, субкультур и даже контркультур, которые могут быть маргинальными, но могут расширяться до всего общества. Последнее понятие хотя применительно к российской истории и не употребляется, но теоретически вполне допустимо. То или иное психологическое настроение не всегда охватывает всю массу населения, но это не означает, что охваченность каким-то настроением определенной социальной группы пребывает в одном и том же состоянии. Приведем в качестве примера психологию сектантов в России, число которых до революции достигало десятка миллионов, что удивляло Ленина, когда Бонч-Бруевич ему об этом докладывал. У вождя сразу же возникла мысль о возможности включения этих слоев населения в революцию. «Владимир Ильич очень интересовался рукописями сектантов, которые я собирал, особенно старыми рукописями. – передает А. Клибанов воспоминания В. Бонч-Бруевича – Он тщательно просматривал их, когда приходил – а это бывало нередко – ко мне в Кремле на квартиру… Особенно заинтересовали его философские сочинения. И как-то раз, когда он особенно углубился в их чтение, заинтересовавшись содержанием рукописей духовных молокан. Эти рукописи были XVIII и XIX вв., – сказал мне: «Как это интересно! Ведь это создал простой народ… целые трактаты… Ведь это семнадцатый век Европы и Англии в девятнадцатом столетии России…» [Клибанов 1983: 73]. Но даже если допустить, что Ленин и забыл потом об этой возможности, все равно так получилось, что влияние психологии, например, хлыстов на революционные настроения и представления вполне допустимо, и мы об этом скажем.

Мы и дальше при исследовании нашей темы будем привлекать психологию сектантов. В какой-то степени миллионы сектантов оказываются репрезентативными по отношению к тому, что мы обычно называем народом. Ведь это те же самые крестьянские слои населения. Вообще, эта психология превосходно проанализирована в фундаментальном исследовании А. Эткинда, на которое мы ниже будем ссылаться. Психология сектантов, например, хлыстов весьма показательна. В каких-то своих проявлениях и признаках она предшествует коммунистическому идеалу или представлению об этом идеале. Об этом свидетельствуют такие признаки сект, как отрицание собственности, культ коллективизма, отрицание «я», эксперименты с «коллективным телом», утопизм, и, в особенности, хилиастический комплекс и т. д.). Отметим сразу же, что интерес к сектантам в среде интеллигенции в России начала XX века общеизвестен. Ведь происходил заметный поворот в сторону Востока. Но этот Вос-

ток не нужно было искать. В коллективном бессознательном русской культуры он уже был. Для нас сектанты интересны в самых разных смыслах. Во-первых, и это наша основная тема, в них обращает на себя внимание некоторое сходство между маргинальной психологией и психологией, что будет присуща возникающему в постреволюционный период тоталитарному обществу. Этот факт остается пока необъясненным и необъясненным именно с психологической точки зрения по той простой причине, что психология – это не та научная парадигма, к которой прибегали при объяснении возникающих в стране процессов большевики. Их навязываемые созидаемому ими обществу аргументы исходили из теоретической, а, еще точнее, утопической марксистской конструкции, которая ими и проводилась в жизнь. Их мало интересовало то, что происходило с людьми в настоящем, поскольку они жили будущим и в будущем. Ведь речь идет не просто о психологии, а о психологии пассионариев, а большевики такими безусловно и были.

Однако парадокс заключается в том, что то общество, которое большевики пытались построить, как – то странно возрождало имевшие место в прошлом островки жизни, которые можно было бы отождествить с теми же сектами. Чем больше идеология придавала значение будущему, тем активнее о себе заявляло прошлое, даже архаическое. Например. с определенной точки зрения можно утверждать, что революция пробудила в массах средневековый комплекс хилиазма. А этот средневековый комплекс до начала прошлого столетия сохранялся лишь в массовых сектантских слоях населения, и он выходил в сознание, окрашивая массовые настроения еще до революции. Если иметь в виду Запад, то там хилиастическая идея, прорывающаяся в массовое сознание и в эпоху Реформации, и в эпоху Французской революции, предстает в образе царства Мессии, т. е. земного Бога, провозглашающего тысячу лет отдыха от пережитых в прошлом рабства и страданий. Касаясь разных вариантов хилиастической утопии, Ю. Давыдов пишет: «В этом своем виде хилиастическая идея мало чем отличается от идеи социализма, озабоченного построением «рая на земле», которая вновь и вновь всплывала как в иудаистическом, так и в христианском (главным образом сектантском) народном сознании, чтобы в XIX столетии отлиться наконец в форму целиком и полностью интеллигентской по своему происхождению идеи «научного социализма» [Давыдов 1997: 431].

Вот это самое прошлое, противостоять которому было практически невозможно, представало прежде всего в психологических формах, а поскольку психология для большевиков – это, как мы уже отмечали, нечто несуществующее, то этому значения не придавалось, и это не было предметом науки. Однако это активизирующееся прошлое было не просто прошлым. Оно было средневековым, даже архаическим. Ведь хлысты – это гностики, идеи которых в России пытался возродить В. Соловьев, а они существовали еще в эпоху распада Древнего Рима. На рубеже XIX–XX веков стало очевидным, что как в некоторых проявлениях жизни и, в частности, в религиозной жизни, в сектах, так и в некоторых художественных направлениях начинается поворот в истории общества к архаическим эпохам и архаическим фазам истории Духа. Если иметь в виду искусство, то такое художественное направление как символизм демонстрирует все признаки такого поворота к архаике. Это, правда, не означает, что символисты были равнодушны к будущему. Ведь проекты создания новой культуры возникали именно в этих слоях, и они имели продолжение потом даже в социалистическом реализме. Все символисты клянутся, что основой их творчества является философия В. Соловьева. В. Соловьев же знаменит тем, что в своей философии он пытался реабилитировать древнее гностическое учение. От В. Соловьева к символистам, в частности, к Д. Мережковскому переходят гностические идеи. Да и исключительный интерес символистов к секте хлыстов тоже имеет отношение к гностицизму. Ведь это именно хлысты сохраняли древнейшие комплексы гностического мировосприятия.

Но такой поворот в сторону архаики приводит к деформации не только идеологии, но и психологии. Такая деформация под воздействием поворота к архаике ставила социологов

в ситуацию растерянности, что в свое время удивляло, как было уже нами отмечено, М. Мосса. Ну, а чем отличается то, что констатирует М. Мосс, от сектантских антропологических экспериментов с телом, с упразднением «я» каждого участника сектантских радений и растворением его в одном оргийном коллективном теле. Этот эксперимент с телесностью как-то подозрительно напоминает сегодняшний интерес к этой самой телесности. С другой стороны, именно реальный человек, принимающий участие в хлыстовских радениях, мог представать как живой Бог в полной своей телесности. Но в данном случае мы имеем в виду не актуальность этой проблематики, а ее обращенность к архаике, что не может не бросаться в глаза. Наше обращение к сектантскому опыту в России замечательно проанализированное в исследовании А. Эткинда, не должно удивлять. Мы привлекаем извлеченные из этого исследования факты, чтобы углубиться в атмосферу прорыва тех регрессивных процессов, анализ которых возможен лишь с помощью психологии, в частности, культурно-исторической школы в психологии. Такой прорыв позволяет предпринять анализ психологического состояния общества, предшествующего революции 1917 года и оказывающегося для протореволюционного периода репрезентативным. Ведь то, что в протореволюционный период было возможно на уровне психологии маргинальных групп, т. е. сект, получит социальную форму выражения в ходе самой революции. Это ведь тоже ожидание хилиастического прорыва в рай на земле. Описание состояния регресса, возрождающего архаические установки психологии, позволит также объяснить культурологический аспект русской революции и, еще более конкретно, сдвиги в отношениях русской культуры с другими культурами, проявляющиеся в таких комплексах как отторжение или, наоборот, притяжение других культур. В противном случае, функция возвращения к архаике, как и активизация архаических комплексов в революции, а также сдвиги во взаимоотношениях культур, становятся непонятными.

Однако это обстоятельство, т. е. реставрация архаики как в психологии, так и в художественных формах еще всей сложности развертывающегося процесса не объясняет. Архаика возрождается, но смысл ее возрождения может быть объяснен лишь продолжающимся разочарованием в могуществе сменившего романтическое мировосприятие позитивизма, ставящего акцент на повышении объективных, а не субъективных факторов в познании жизни, что привело к повышению статуса естественных наук. На рубеже XIX–XX веков начинается обратный процесс – отход от позитивизма в сторону гуманитарных наук, к иррациональному, мистическому, сверхчувственному, бессознательному. На этой основе развертывается и возрождение религии. Понятно, что при анализе этих новых настроений без психологии не обойтись. Это оборачивается тем, что повышение значимости рационального начала, что в европейском мире происходит с эпохи Ренессанса, приводит к отторжению в России Запада как культуры, в которой это рациональное, расширение которого продолжится в эпоху Просвещения, становится доминантой. Это в своем романе «Серебряный голубь» хорошо дает ощутить А. Белый с помощью внутренних монологов своего героя – интеллигента Дарьяльского. «Задумался Петр: уже весь сон Запада прошел перед ним и уже сон отошел; он думал: многое множество слов, звуков, знаков выбросил Запад на удивление миру; но те слова, те звуки, те знаки, – будто оборотни, выдыхаясь, влекут за собой людей, – куда?» [Белый 1981: 301].

Прививка к России XIX века капитализма в западных формах и бум здесь предпринимательства, возникновение «новых русских» первого призыва укрепляют мотив отторжения от рационализма. На этой почве происходит вспышка мистики и начавшийся поворот к Востоку. Русские символисты зачитываются А. Шопенгауэром, осознавшим необходимость такого поворота на Западе и его благословившим. Но в глубинных народных слоях такой поворот не нужен. Он здесь уже существует. Этот поворот к Востоку можно проследить опять же, принимая во внимание роман А. Белого, задуманный писателем как одну из трех частей трилогии «Восток или Запад». В романе А. Белого Восток соотносится с религиозным андеграундом, с сектой, с сохраняемыми в ней преследующими сотворение коллективного тела

древними обрядами. Но, судя по всему, для А. Белого этот религиозный андеграунд являлся символом всей России, во всяком случае, ее глубинных архаических, т. е. восточных пластов. Здесь рациональное, вербальное, знаковое, символизирующее Запад, противопоставляется молчанию, несказанным словам, душе. («Россия есть то, о что разбивается книга, распыляется знание, да и самая сжигается жизнь; в тот день, когда к России привьется Запад, всемирный его охватит пожар: сгорит все, что может сгореть, потому что только из пепельной смерти вылетит райская душенька – Жар – Птица» [Белый 1981: 302].

Из пророчеств А. Белого и А. Блока напрашивается существенный вывод: то рационалистическое, т. е. западническое мировоззрение, которое Россия императорского периода в своей истории под воздействием Запада активно ассимилировала, психологию русских людей не выражало и не могло выражать. Под этим следует иметь в виду сохраняющуюся в российских сектах на протяжении всей истории императорской России средневековую психологию. Россия начала XX века явно выходила из тех культурных берегов, в которых она с эпохи Петра I развивалась. Оно и понятно: революции начала прошлого века взбаламутили массовое сознание, и его архаические пласты начали активизироваться и выходить в сознание. Но спрашивается, а в чем же причина такого массового стремления? Какие факторы подталкивали к тому, чтобы в этой культуре против ее установок возник протест, необходимость в ее распаде, в результате которого начнется регресс в предшествующие периоды ее развития? Судя по всему, этому мы обязаны действию того бессознательного фактора, что действовал уже не только внутри самой России, а в гораздо более широком пространстве и в отношениях между Востоком и Западом, способствуя очередному сдвигу.

Получается, что, кроме всего прочего, одним из уровней объяснения происходящего в русской революции и позднее, в постреволюционный период является поворот России в сторону второй ее родины, т. е. Востока и стремление стряхнуть с себя груз развивавшейся до сих пор под воздействием Запада цивилизации. Это вопрос, который А. Блок обсуждает в связи с письмами крестьянина и сектанта, о которых мы будем говорить дальше, и поднимает А. Белый в романе «Серебряный голубь». Но проблема оказывается еще сложнее. Сохраняющаяся в бессознательном эта психология от Московии XVII века не была лишь психологией российского Средневековья. В сектах сохранялись еще более древние психологические архетипы, и не случайно в пророчествах А. Белого фигурирует имя В. Соловьева, который, как утверждает А. Белый, точнее угадывает суть постреволюционной истории, чем это позволяет теория Маркса. Мы уже констатировали, что В. Соловьев питал особый интерес к древним сектам гностического типа и разыскивал их, путешествуя по разным странам. «В своих генеалогических построениях люди Серебряного века расщепили мозаичную сложность прошлого, пройдя мимо западных, прокапиталистических, протестантских влияний и заострив архаические народные, сектантские источники» [Эткинд 1998: 393]. Эти сектантские источники увлекали в глубокую древность. В. Розанов был даже уверен в созвучности идентичности русского хлыстовства античным дионисийским культам [Эткинд 1998: 184]. Такое сходство мировосприятия сектантов в России на рубеже XIX–XX веков с дионисийскими культами античности диктует необходимость рассмотрения их уже не только в психологическом, но, в том числе, в культурологическом и антропологическом ключе.

Запад развил свою протестантскую этику и рационалистическую цивилизацию до такой степени, что она пустила корни и в другие культуры, определяя процессы секуляризации и вестернизации. Между тем, некоторые культуры такое проникновение и распространение Запада отторгали, как это в XIV и XV веках уже происходило в Византии В какой-то степени Россия эту логику позднее будет воспроизводить. Распространение и ассимиляция гуманизма в его европейском виде в Византии спровоцировало тоже мистическое возрождение, альтернативное по отношению к гуманизму. Этим самым гуманизмом оно и было спровоцировано. Чем сильнее в XIV и XV веках развертывались процессы секуляризации, тем становилось более очевидным, что Византия хотя и с запозданием, но пройдет все этапы секуляриза-

ции, а, следовательно, пойдет тем путем, которым идет Запад. Именно поэтому здесь в культуре, науке, философии набирает силу гуманистическое направление. Но по мере того, как это направление расширялось и углублялось, из глубин православного византийского духа вырывался дух мистицизма, направленный против гуманизма в его западном варианте. Если одним из наиболее ярких мыслителей гуманизма и неоплатонизма в Византии в эпоху Палеологов был Георгий Гемист Плифон, то активизирующееся противостоящее направление, называемое исихастским, возглавлял Григорий Палама, а его последователей называли паламитами [Медведев 1997: 51]. Противостояние закончилось тем, что сторонников гуманистического направления стали называть еретиками, преследовать, и им пришлось убегать на Запад. Нечто подобное с деятелями славянского ренессанса и гуманизма позднее произойдет и в России. То, что сами представители интеллигенции начала XX века называли русским Ренессансом, тоже в последующей истории России не получило продолжения и развития. Оно было свернуто, и многие представители этого русского Ренессанса оказались в эмиграции.

Таким образом, становится очевидным, что в культуре иррациональное начало предстает грандиозным комплексом, образует целый комплекс развертывающихся процессов и явлений, которые, несомненно, и в революции, и в последующей истории должны были проявиться. Главное здесь, пожалуй, – это то, что самые разные сдвиги и повороты, которые в это время происходят в разных сферах и на разных уровнях, в конечном счете, свидетельствует о грандиозном повороте уже не просто в истории, а в истории культуры. Значимость психологической парадигмы повышается именно потому, что история, наконец-то, предстает историей культуры, а такое видение истории возможно лишь в ситуации радикальных переходов и сдвигов, а они, конечно же, не ограничиваются социальным и политическим уровнем, захватывая психологические, антропологические и культурологические уровни, а вместе с ними и архаические пласты бытия. Психологизация – показательный процесс для наиболее радикальных в истории ситуаций, когда поздние уровни культуры, придававшие целостность культуре в ее поздних формах, разрушаются, и возникает возможность возрождения тех форм жизни, что на разных этапах истории были актуальны. Этот процесс можно проследить, анализируя возникающие на рубеже XIX–XX веков формы в искусстве. Поэтому мы и утверждаем, что дореволюционный период такого поворота – ключ к пониманию последующих психологических трансформаций, а именно, вторжения в социальный проект архаических переживаний и образов.

Понятно, что этот процесс возрождения архаических и традиционных форм жизни и искусства должен был получить выражение в таком событии, которое коснулось всех и которое связано с колоссальными и, можно сказать, катастрофическими изменениями и последствиями. Во всяком случае, это привело не только к психологизации социальных процессов, но и к радикальному изменению самой психологии, а именно, к вторжению в те слои культуры, в которых развертывался процесс индивидуализации, древних слоев, в которых сильно именно коллективное начало. На протяжении последних столетий происходил процесс повышения статуса личности. Развертывалась индивидуализация культуры. В этом процессе интенсивно развивающийся Запад, опередивший в этом смысле другие культуры, демонстрирует утверждение возникшего, как известно, еще в эпоху Ренессанса принципа гуманизма. Переходные процессы, очевидность которых еще до 1917 года обращала на себя внимание, свидетельствовали о том, что гуманизм наталкивается на серьезные препятствия, в частности, на то, что стали называть дегуманизацией. Но дело не только в этом.

Попробуем с этой точки зрения посмотреть на революцию как центральное событие в истории России XX века, обещающее покончить со всеми, имевшими место в предшествующей истории формами отчуждения и дегуманизации. Однако можно ли утверждать, что революция, продолжая столь заметную с XV–XVII веков гуманистическую линию, в еще большей степени ее укрепляла? Может быть, совсем наоборот, реальность революции, как и последующая эпоха, свидетельствуют о блокировании гуманистической традиции и об уси-

лении дегуманизации. В этом осмыслении может помочь исследование П. Сорокина «Социология революции», написанное им в Америке еще в 1925 году и пролежавшее в архивах 80 лет. Стоит обратить на эту работу внимание еще и потому, что социологический анализ революции в ней предпринят именно в психологическом ключе. Это не просто описание хода революции в политическом и социальном смысле. Это прежде всего анализ революции с человеческой точки зрения, с точки зрения того, как в ситуации распада империи ведет себя человек и на что он оказывается способным. Революция в реальности в момент ее свершения обернулась не прогрессом, а регрессом. Такие события истории как революция и война дают для выявления в человеке как позитивного, так и негативного потенциала большие возможности.

Конечно, П. Сорокин еще не может осветить проблему во всей ее сложности, которая в данной работе нас интересует, а именно, как в таких переходных ситуациях рождаются «боги», поскольку то, что произойдет в постреволюционную эпоху в России, ученый знать еще не мог. Тем не менее, выводы, сделанные им о поведении человека в революционной ситуации и вообще в переходной ситуации, помогут разобраться и в последующей истории, в том числе, в культе вождя. П. Сорокин пытается, что очень важно, понять ход революции во времени, выделяя в нем несколько фаз. Так, на первой фазе, как он констатирует, ценность человеческой жизни низводится до нуля. Возникает масса убийств, совершаемых с пытками, истязаниями, с невероятной жестокостью. «Уголовная хроника России уже давно не знала убийств путем зажимания половых органов в тиски, путем привязывания жертвы к двум согнутым деревьям и медленного разрывания на части при их выпрямлении, путем закапывания живых в землю, путем снимания кожи с живого, отрезания ушей, носа, рук, ног, протыкания глаз и т. д. Все это мы наблюдали в русской революции со стороны и „красных“, и „белых“. Варварство, садизм и Средневековье с рафинированными пытками жертвы и близких ей лиц – воскресло» [Сорокин 2015: 360]. Выводы, сделанные П. Сорокиным о поведении массы в революции, явно не соответствуют тем суждениям, которые делают теоретики революции и, в частности, Е. Преображенский, который констатировал, что с началом революции число преступлений заметно снизилось. «До 1905 года было колоссально развито хулиганство. Явление имело массовый характер – пишет он – Но приходит 1905 год, захватывает весь завод, масса рабочих хлынула в движение. И потом в числе наиболее активных членов наших организаций оказалась и та самая молодежь, которая больше всего буйствовала и хулиганила перед 1905 годом. Она составляла кадры наших боевых организаций; все эти ребята оказались прекрасными бойцами за пролетарское дело, многие из них погибли в борьбе с царизмом, были казнены, расстреляны, многие сейчас в партии» [Упадочные настроения среди молодежи… 1927].

Искусство позднее на такое возрождение варварства откликалось. «Это время оправдало старинное изречение: человек человеку волк – читаем мы в романе Б. Пастернака «Доктор Живаго» – Путник при виде путника сворачивал в сторону, встречный убивал встречного, чтобы не быть убитым. Появились единичные случаи людоедства. Человеческие законы цивилизации кончились. В силе были звериные. Человеку снились доисторические сны пещерного века» [Пастернак 1989: 440]. В романе говорится, как изуверства белых и красных по жестокости соперничали («От крови тошнило, она подступала к горлу и бросалась в голову, ею заплывали глаза» [Пастернак 1989: 434]. В качестве иллюстрации Б. Пастернак приводит поведение солдата Памфила Палых, без всякой агитации, демонстрировавшего лютую, озверелую ненависть по отношению к интеллигенции, офицерам, аристократам. («Их бесчеловечность представлялась чудом классовой сознательности, их варварство – образцом пролетарской твердости и революционного инстинкта» [Там же: 408].

Конечно, последующие поколения этот спровоцированный революцией взрыв жестокости и насилия забывали, поскольку пропаганда не только смогла создать, но и внедрить в сознание людей виртуальный образ революции и, соответственно, героического поведения

и конкретных индивидов, и массы в целом как легендарной и исключительно позитивной акции. Революция как реальное историческое событие очень быстро трансформировалась в миф, в котором реальное историческое соединялось с утопическим и воображаемым. Этот миф стал основой коллективной идентичности народов, входящих в состав российской империи. Мифологизация революции как раз и способствовала этому объединению Но можно ли в данном случае говорить о том, что новая коллективная идентичность тождественна культурной идентичности. Описывая эти картины революции как двигателя дегуманизации, П. Сорокин заключает: «Революция – не только фактор криминализирующий, но эссенция и квинтэссенция самой кровавой и жестокой преступности» [Сорокин 2015: 363]. В революции религиозное, моральное и правовое сознание человека угасает. Обоснование этого можно обнаружить у лидеров большевизма, например, как пишет П. Сорокин, у Л. Троцкого, утверждавшего, что для революционера не может быть препятствий для применения неограниченного и беспощадного насилия. Например, на педагогических съездах 1920–1923 годов обсуждался вопрос о введении телесных наказаний в школе как эффективного воспитательного средства. В годы революции количество арестованных зашкаливает. Тюрем не хватает. В тюрьмы превращаются монастыри, замки, школы, церкви, наконец, концентрационные лагеря. В революциях аннулируется право на жизнь, права личности на свободу слова, мысли, религии, печати, собраний.

П. Сорокин констатирует: на первой фазе революции революционеры затыкают рот противникам и накладывают на них печать полного молчания. Оппозиция вынуждена молчать. Получают распространение доносы. Получается, что вместо свободы утверждается деспотическое самодурство одних и вынужденное рабство других. Люди уподобляются сомнамбулам. Повышается роль рефлексов подражания («Общество превращается в огромное загипнотизированное существо, которое можно было толкнуть на самые неожиданные действия, внушая ему самые нелепые бредни» [Там же: 391]. Возникает неспособность революционного общества правильно воспринимать окружающую его обстановку, отрыв от реальности. П. Сорокин называет это эффектом иллюзионизма. Революция начинается с того, что невозможное кажется возможным, гибельное спасительным, иллюзии – реальным. «Оно (общество – Н. Х.) начинает жить не в мире реального, а в мире фантастики. Оно начинает бредить и галлюцинировать» [Там же]. Общество теряет чувство реальности. Реальность заменяется утопией. Тем драматичней окажется выход из этой коллективной галлюцинации. «Вокруг творятся зверства и убийства – они твердят, о начавшемся осуществлении братства. Усиливаются голод и нищета – они этого не видят и не верят, что завтра революция даст не только сытость, но райское блаженство всем и вся. Разрушается народное хозяйство, пустеют поля, перестают дымится фабрики, растет дороговизна –они ничуть не беспокоятся об этом. «Это простая случайность, завтра же революционный гений произведет чудеса». Повсюду идет внешняя и внутренняя война – массы усматривают в этом начало создания вечного и универсального мира. В реальном мире идет рост небывалого неравенства: большинство лишается всяких прав, меньшинство – диктаторы – становятся неограниченными деспотами – массы продолжают видеть в этом реализацию равенства. Кругом растет моральный развал, вакханалия садизма и жестокости – для масс это подъем морали» [Там же: 392].

Удивительно, как это суждение П. Сорокина напоминает атмосферу платоновского романа «Чевенгур». В этом описании революционного когнитивного диссонанса не случайно встречается слово «чудо». Вот это восприятие новой реальности, ничем не подтверждаемое, что она и в самом деле чудесная, гениально описано А. Платоновым в его романе «Чевенгур». В этом затерянном в степях жители маленького городка Чевенгур, перестреляв всех буржуев, заселяют опустевший город собравшимися нищими и бродягами, названными пролетариатом. Затем начинают ждать «второго пришествия». Продукты, оставшиеся от буржуев, заканчиваются. Начинается голод. Люди едят кору от деревьев, траву, даже землю, но ни-

чего не предпринимают, не пашут и не жнут. Ждут только революционных диктаторов сверху, чтобы их на эмоциональном подъеме начать обсуждать.

Мы уже констатировали необычайный интерес интеллигенции в дореволюционный период к сектантам, одержимых идеей революции, приходящей в образе хилиастического прыжка в земной рай. Если символисты были так внимательны к сектам и, в частности, к секте хлыстов как хилиастической секте, то не размышляли ли они о последствиях хилиастического прыжка в будущее, а также о тех акторах, что в предреволюционной ситуации активизировались? Активизация сектантов, особенно мистического толка явилась, как уже отмечалось, реакцией на приход «новых русских» во второй половине XIX века, на развитие в России капитализма, а, в общем, на воздействие на русских людей протестантской этики и вообще против того, с чем еще и сегодня борются постмодернисты, – против рационализма, логоцентризма и индивидуализма как следствия распространяющегося и углубляющегося процесса секуляризации. Эта сектантская практика, связанная со стиранием в человеке его «я», является, как это не покажется странным, любопытным предвестием, предвосхищением коммунистической идеологии с присущим ей культом коллективизма. Вот такое устранение «я», столь заметное в коллективных экстатических ритуалах хлыстов, что фиксирует М. Горький в романе «Жизнь Клима Самгина», также является удобной подготовкой к приятию вождя, нового «культурного героя» и, как уже отмечалось, восприятия его как «бога». Ведь это именно в секте хлыстов реальные люди могут представать богами.

Об активности психологии сектантских слоев в России писали многие символисты, например, А. Белый, нередко воспринимаемого пророком, что вообще характерно для образа поэта – теурга в символистской среде. Как свидетельствует марксист и социал – демократ Н. Валентинов, в 1908 году А. Белый в беседе с ним доказывал, что Россия беременна революцией («Взрыва не избежать. Кратер откроют люди кремневые, пахнущие огнем и серою» [Валентинов 1969: 175–177]. Подобной точки зрения придерживался и А. Блок, Он утверждал, что революционный взрыв неизбежен, и он, этот взрыв, идет снизу, из масс. В своей статье «Стихия и культура» 1908 года поэт пишет о том, что в сознании людей последних поколений присутствует «неотступное чувство катастрофы». Как бы его ни старались заглушить, это, говорит он, что-то вроде бомбы, разрыва, которой все ожидают. Грядет что-то такое, что напоминает землетрясение в Сицилии, а именно, в Калабрии. Пытаясь проникнуть в суть ожидаемой катастрофы поэт обращается к оппозиции цивилизации и культуры, с одной стороны, и природы, с другой. Для А. Блока цивилизация – это машина, порождающая отчуждение и несвободу («Человеческая культура становится все более железной, все более машинной; все более походит на гигантскую лабораторию, в которой готовится месть стихии: растет наука, чтобы поработить землю; растет искусство – крылатая мечта – таинственный аэроплан, чтобы улететь от земли; растет промышленность, чтобы люди могли расстаться с землею» [Блок 1962: 355]. Сторонники прогресса, интеллигенция, люди культуры занимаются наукой, создают, не ощущая подземного гула стихии, машины. Но приближающая к катастрофе стихия порождает и особую породу «стихийных людей».

Чтобы представить этих «стихийных людей», А. Блок приводит два письма – первое принадлежит крестьянину одной из северных губерний, второе – сектанту, адресованное Д. Мережковскому. Статья получилась пророческой, а ее автор и в самом деле пророком, предсказания которого в последующие десятилетия подтвердились. Сибирский крестьянин пишет о беспробудном российском пьянстве не только мужиков, но баб и подростков. Хотя в его губернии много земли и лесов, здесь знают, что такое голод. Люди ждут вселенских сдвигов, чего-то вроде катастрофы, которую обещают революционеры. Еще более любопытным является цитируемое А. Блоком письмо сектанта. Отвергая обвинения в том, что русские секты являются лютеровскими, рационалистическими, а, следовательно, организованными на западный манер, автор письма убежден, что все русские секты мистические. Получается, что они и без стремления Ленина их втянуть в революцию – тоже революционеры.

Они предстают своеобразными революционерами, поскольку убеждены, что тысячелетнее царство будет не в потустороннем мире, после смерти, как убеждают христиане, а на земле. В общем, русский сектант – утопист и хилиаст, но именно поэтому революционер, правда, стихийный. Он тоже жаждет взрыва и катастрофы, когда вырвется из вулкана наружу сжатая огненная сила. Эта катастрофа и есть то, что изображено в Апокалипсисе. Это и есть реальность хилиазма. В соответствии с представлением сектанта, эта стихия продемонстрирует приход свободы вместе с насилием и жестокостью. Не случайно поэт приводит мотив из песни, которую поют крестьяне из сибирской губернии: «У нас ножики литые, гири кованые, мы ребята холостые, практикованные…». В этой статье А. Блок и в самом деле продемонстрировал пророческий дар. Недаром он был приглашен одной сектой стать ее вождем.

Когда П. Сорокин окажется в эмиграции, он уже в 1925 году в Америке закончит свою книгу «Социология революции» В ней одним из предметов внимания ученого будет насилие и жестокость во время революции. «Ценность человеческой жизни низводится до нуля. Все это делается, конечно, не просто, а непременно ad jorem gloriam революции, под покровом звучных слов вроде «прогресс», «человечество», «братство», «равенство», «свобода», «коммунизм», «интернационал» и прочих хороших лозунгов, предназначенных для оправдания этих массовых преступлений революции. Правда, есть еще немало людей, с точки зрения которых убийство людей в одиночку – плохо, а оптом – хорошо; без аккомпанемента «хороших слов» – преступление, а в сопровождении их – «подвиг». Потому –то эти люди и склонны массовые гекатомбы революции считать чем-то высоко добродетельным» [Сорокин 2015: 359]. В общем, и деградирующие в сибирской губернии крестьяне, и сектанты из других губерний как разновидности «стихийных людей», ожидающих катастрофы, в которой они продемонстрируют крайнюю активность в разрушении культуры, появятся вместе со стихией, подобно очистительному огню из вулкана в Калабрии.

Так, может быть, эта стихия вместе с огнем и насилием, что в форме революции расползется по земле, со временем уляжется и войдет в спокойные берега? Да, внешние признаки вышедшего на поверхность хаоса исчезнут, а активизировавшаяся в революции психология, причем, не рожденная самой революцией, а только ею спровоцированная и усиленная, поскольку существовала до революции столетиями, еще долго будет давать о себе знать. Приведем пример. Вот как представляет сектант в письме Д. Мережковскому ощущаемый хилиастический прыжок в новую реальность, в новую землю и в новое небо, в тысячелетнее царство на земле. Поскольку ожидание мистического прыжка в это тысячелетнее царство достигает высшей точки, то любой знак начавшегося перехода в тысячелетнее царство, даже преждевременный и ложный оборачивается необычайной готовностью к сборам в дорогу. Называя этот желаемый новый мир Валлгалой и Сионом, сектант пишет: «Скажу Вам еще, что не раз в наших деревнях подымались ложные тревоги. Народ бросал все и бежал в Сион. Бросали посевы, дом, родных и забирали только скот с собой…» [Блок 1962: 358]. Запомним это удивительное суждение. Мы к нему еще вернемся, когда будем говорить о возникновении уже после революции коммун.

И что же, с революцией эта психология хилиазма закончилась? Да нет, наоборот, движение, приближающее к революции, да и сама революция этот мистический и хилиастический комплекс будили. Возникшая и во время революции, и после нее новая политическая реальность продолжала восприниматься в том же хилиастическом духе. В связи с этим воспроизведем рассказ героини романа нашего писателя – почвенника Ф. Абрамова «Дом» Евдокии Дунаевой о том, как после революции в северных лесах возникла коммуна, куда, побросав и деревню, и дом, и все свое накопленное имущество, уходили крестьяне. Вот как она описывает первые дни пребывания в коммуне. «Собрались портфельщики, всякая нероботь – какая тут жизнь? Хороший хозяин начал обживать новое место – об чем первым делом думает? Как бы мне скотину под крышу подвести да как бы себе како жилье схлопотать. А у них скотина под елкой, сами кто где-кто с коровой вместях, кто в бараке, – красный уголок давай

заводить. Да! Чтобы речи где говорить было. Ох и говорили! Я уж век в речах живу, век у нас дома люди да народ, а сколько за всю жизнь не слыхала. До утра карасин жгут, до утра надрываются» [Абрамов 1980: 69].

Любопытно в связи с этим воспоминание Евдокии Дунаевой о том, в какой экзальтации, в каком революционном возбуждении находились строители новой жизни со своими ночными митингами, напоминающими постоянное пение революционных песен в особняке профессора Преображенского в «Собачьем сердце» М. Булгакова, обратиться к роману А. Платонова «Чевенгур». Здесь эти собрания устраивались через день. А вот один из пламенных устроителей новой жизни Копенкин предлагает даже созывать общие собрания не через день, а каждодневно и даже дважды в сутки, «чтобы текущие события не утекли напрасно куда-нибудь без всякого внимания – мало ли что произойдет за сутки, а вы тут останетесь в забвении, как в бурьяне» [Платонов 1989: 119]. Именно коммуна как первичная форма коммунистического общежития сохраняет еще сектантское отторжение от «я», сотворение «коллективного тела» и уже обещает реализацию того, что является коммунистической утопией.

Что же касается рассказа Евдокии Дунаевой, то в нем нельзя не обратить внимание на то, что ее воспоминание о коммуне представляет результат всей ее трудной жизни, включая и Колыму, и войну, и голод, и болезни. С точки зрения всех этих экстремальных ситуаций романтика коммуны, как и всей революции, поблекла, исчезла. Изжить утопию социализма непросто. Это изживание развертывается с помощью преступлений, ошибок, а главное, страданий. Почти по Ф. Достоевскому. На это изживание потребовалось целое столетие. На смену пришла трезвость и недовольство новым начальством, сгонявшим крестьян в коммуну. Такое ощущение, что никакого добровольного желания существовать в коммуне и не было («Где, говорю, коммуны-то? Людей сбивали-сбивали с толку, сколько денег-то государство свалило, сколько народу-то разорили» [Абрамов 1980: 40]. И, наконец, приговор, воспринимаемый сегодня приговором не только коммуне, но и революции («Больно вперед забежали. Не туда заехали. Не туда шаг сделали»). Тяжелая жизнь заслонила, да и просто не дала возможности осознать, носителем какого мистического и хилиастического комплекса вспыхнуло это стремление к новому устройству жизни в виде коммуны, которая в России была популярной не только в сектах хлыстов, но и в слоях интеллигенции, переживавшей в XIX веке период нигилизма.

Да, крестьянка Евдокия Дунаева не могла осознать ту волну мистицизма, что вырвала односельчан и ее саму из привычной жизни и переносила в леса, болота и пустыню, которая в христианском мире всегда ассоциировалась с местом обитания сатаны. Но если Евдокия Дунаева сама даже в конце жизни не может осознать ситуацию, то ведь Ф. Абрамов не может ее оставить наедине с собой. Он что, солидарен в оценке коммуны со своей героиней? У него, видимо, есть самостоятельный взгляд на коммуну, не совпадающий с оценкой героини. Чтобы на этот вопрос ответить точнее, обратимся к самому Ф. Абрамову, точнее, к его записным книжкам и дневникам, которые он вел, готовясь написать новый роман. Вчитываясь в его заметки, мы узнаем, что для него, как он выражается, коммуна – это «великая загадка». Конечно, это загадка, если не учитывать психологический фактор. По сути, описывая то, что произошло в Пинежье Архангельской области, Ф. Абрамов напоминает наблюдение из приводимого А. Блоком письма сектанта («Бросали посевы, дом, родных и забирали только скот с собой…»). Это суждение автора буквально повторяет приводимое А. Блоком высказывание сектанта («Народ бросал все и бежал в Сион»). И ведь не случайно, описывая коммуну, писатель употребляет слово «скит». т. е. то место в пустыне, куда уходили от мира древнерусские молчальники, носители заимствованной в Византии исихастской традиции. «100 км. От Пинеги, – пишет Ф. Абрамов – Летом – только на лошадях, через болота, а рекой не поедешь. Фельдшера не вызовешь. Полная оторванность от очагов жизни. Скит какой-то. Чем соблазнились мужики? Какие доводы ими руководили? Сено кругом, рыба, охота… Но ведь полей

нет. Все надо начинать заново, расчищать и поле, и покосы» [Абрамов 1986: 58]. Нет, в этом есть нечто иррациональное, даже мистическое.

Получается и в самом деле загадка. Как разворачивается процесс разгадывания? Роман воспроизводит охватившее архангельских мужиков революционное возбуждение («По призыву Советской власти – романтика революции, новая жизнь, помощь государства, освоение новых земель Севера…» [Абрамов 1986: 58]. Все так. Но этот аргумент убедителен скорее для молодых, а ведь в коммуну подались даже старики. И вот мы выходим на древнюю традицию («Так вот, наверно, отправлялись искать Беловодье и другие обетованные земли…»). После этой записи в дневнике идет сопоставление русских мужиков с другими народами («Ни в одной стране такое невозможно. Немцы, французы, англичане – да они бы все взвесили за и против, выгоды и невыгоды, все основательно изучили, подсчитали. А то ведь коммунары первый дом поставили выше будущего места коммуны на 3 км») [Там же]. Судя по всему, Ф. Абрамову удалось разгадать загадку коммуны далеко не сразу. Пришлось много перебрать в памяти разных объяснений. Кажется, он нашел уязвимое место в мышлении русского крестьянина, как это когда-то сделал М. Горький, доказывая, что крестьяне к построению новой жизни не готовы. Но, разгадывая эту загадку, Ф. Абрамов одновременно вступал в спор с теми, кто полагал, что русский крестьянин – махровый собственник, и ничего его, кроме собственности, интересовать не может.

Однако эта же самая коммуна свидетельствует о том, что именно русский крестьянин способен на безрассудство и подвижничество. Это имеет отношение не только к голи перекатной – беднякам, красным партизанам и комсомольцам. Уж на что трезвый из самых крепких крестьян Трофим Минин, и тот оказался романтиком и Дон-Кихотом. Ф. Абрамов даже пытается объяснить это крестьянское безрассудство переходностью времени. («Одно из объяснений: время. Время великого кочевья, переустройства, и в орбиту, власть его попадали многие, в том числе, крестьяне. Да, сегодня невозможно понять людей того времени» [Там же]. Что верно, то верно: в эту коллективную галлюцинацию, описанную П. Сорокиным, сегодня поверить трудно. Наверное, еще и потому, что ее место пытается занять следующая галлюцинация. Конечно, отчасти с Ф. Абрамовым по поводу пробуждения комплекса кочевничества можно согласиться. А вот с чем согласиться невозможно, так это, конечно, с окончательным и совершенно вульгарным и неудовлетворительным выводом писателя, который он в романе устами своей героини хотя и не высказывает, но, по всей видимости, имеет в виду, и оно перечеркивает все другие приводимые им аргументы.

Конечный вывод Ф. Абрамова очень напоминает то, к чему когда-то пришел Е. Трубецкой, анализируя русские народные сказки. Коммуна воспринимается архангельскими мужиками как способ существования в новом мире, а этим новым миром, как в сказке, является «иное царство», в котором реализован идеал сытого довольства. Это страна с молочными реками и кисельными берегами. Среди образов этого чудесного царства встречается и вульгарный его образ, предполагающий отвращение к труду. Счастье в сказке, согласно Е. Трубецкому, сопутствует лентяю и вору. Эта психология не могла не проявиться и в революции, от которой ждали, как у А. Платонова в «Чевенгуре», наступления всеобщего изобилия, не подразумевающего труд. Е. Трубецкой замечает, что этот идеал лентяя, кажется, осуществился в революции («На наших глазах осуществилась утопия бездельника и вора и мечта о царстве беглого солдата. Захватывают «трехэтажные дома», и чужие кошельки; печатный станок уже давно воплотил в жизнь мысль о кошеле неистощимом, кругом мелькают сапоги – скороходы да ковры – самолеты; все они полны ворами да беглыми солдатами, а дезертир успешно проходит в «набольшие министры», и вместо царя правит царством» [Трубецкой 1922: 100]. Вот к какому конечному выводу приходит Ф. Абрамов: «Философствовал, философствовал, мудрствовал… гадал – гадал, а оказывается, все до глупости просто: коммуна жила на всем готовом за счет государства. Горы ржаного хлеба. Тазы масла. Ну кого это не соблазнит, а, тем более русского, вечно голодного крестьянина?» [Абрамов 1986: 58].

Получается так. Пока государство субсидировало, коммуна существовала, но стоило ему перестать отстегивать финансы на коммуну, она распалась («первыми драпанули партейцы»). У Ф. Абрамова это обозначается, как, впрочем, и у Е. Трубецкого, как чисто «русская черта». Все-таки, это не «русская черта» и не перечеркивающая все остальное экономическая реальность. В общем, Ф. Абрамов склоняется к материалистическому и социологическому объяснению данной загадки, обходясь без психологии. Ее следует объяснять с помощью экономики и творческого ответа власти, а эта власть или способна такой ответ дать или не способна. Вот постепенно в постреволюционный период в разных местах нового общества формировалось мнение, что порядка эта власть навести не может и, следовательно, можно было бы ее проводить на пенсию и дать возможность рулить другой власти. Но ведь такое прозрение, посещающего русского человека, как правило, реализовать никогда не удавалось. Так или иначе, коммуна явилась лишь увертюрой к предстоящему колхозному строительству. Колхозы простояли дольше, чем коммуны. Но пришло время, и из них крестьяне тоже драпанули. Что же получается? В данном случае с помощью рассуждений Ф. Абрамова и суждений Е. Трубецкого ничего не объяснить. «Русской чертой» все же оказывается хилиастический прыжок в форме ухода в Сион, о чем свидетельствуют приводимые А. Блоком суждение сектанта. Но это не означает, что объяснение лежит не в психологии, а в экономике. Но и в психологии тоже. Получается, что Евдокия Дунаева тоже права. («Больно вперед забежали. Не туда заехали, Не туда шаг сделали. А куда? В какую дыру?»). В утопию. А из нее выходят только через антиутопию, т. е. через страдания.

Но вернемся снова к приводимым А. Блоком письмам. Если Россия беременна революцией, «а ее устроят «кремневые», жестокие люди, то кто они, из каких слоев происходят – из купцов, т. е. из нарастающего среднего сословия, из священников (а в XIX веке наиболее революционно настроенные люди представляют именно этот слой) или из рядов интеллигенции? Это и те, и другие, и третьи. Из того, что пророчил А. Белый, Н. Валентинов в беседе с ним понял лишь то, что в России вызревает стихия, способная смести возникшее в результате петровской реформы все прогрессивные и культурные слои. Это они и образовали культуру императорской России как третьего в российском обществе большого цикла. Стоит ли доказывать, что в культуре России эти слои сформировались под воздействием Запада и, в особенности, тех пластов в самом Западе, что связаны с протестантизмом. Но это означает, что революция, которую предсказывал пророк А. Белый, демонстрирует антизападную направленность. Но так Н. Валентинов предсказания А. Белого и интерпретирует. Вытеснение, причем, в самых жестких формах (по выражению А. Белого «кремневые люди», выражающие пассионарный дух сектантства, «не будут добрыми») может привести не только к чаемой хилиастической утопии Царства Небесного, но и к получаемому оправдание в революции хулиганству, разбою и хаосу. Но прежде всего привести к активизации того пласта русской культуры, что был вытеснен в бессознательное императорской России, а, еще точнее, средневекового пласта российской истории. А. Эткинд пишет: Н. Валентинов увидел тогда в А. Белом «глубокое анти – европейское стремление», которое, опасался он, вырвется на волю, смоет все европейские черты с лица России» и вернет ее к Московии XVII века» [Эткинд 1998: 393]. Таково осмысление предреволюционной атмосферы А. Белым, считавшим, что ни А. Хомяков, ни Ф. Достоевский этого разгадать не сумели.

Уделяя так много внимания проторевлюционному периоду революции и активизации в нем архаических пережитков культуры, мы пока оставили в стороне сюжет о происхождении «новых богов». Но ведь именно в генезисе этих «богов» активность архаических пластов психики и проявилась. Это и определяет наш замысел о том, как возникают «новые боги». С этой целью обратимся снова к проделанной П. Сорокиным летописи революции и проследим трансформацию психологии на второй фазе революции. А на этой фазе и происходит обращение участника революции в вождя, принятие им другого образа. Если общество, превращенное в ходе революции в игралище биологических импульсов, в анархии и хаосе не поги-

бает, то неизбежно постепенно начинается возрождение угаснувших правовых, моральных и религиозных рефлексов. Но мгновенно это произойти не может. С другой стороны, с точки зрения новой власти такое возрождение затягиваться не должно. Времени на раскачку, как сегодня иные выражаются, не было. Новая власть нуждается в порядке, дисциплине, а главное, в подчинении. Иначе строить новое общество невозможно. Тут-то и возникает противоречие между рождающейся идеологией и психологией, мечтой и реальностью. После буйства страстей, спровоцированных революцией, в массе наступает усталость, пассивность, подавленность и безразличие, и это обстоятельство благоприятствует рождению «богов».

П. Сорокин пишет: «Общество становится совершенно «безвольным» и «бесхарактерным». Оно делается неспособным к какому бы то ни было активному усилию. С ним можно делать все, что угодно. На этой – то полной волевой вялости и расцветают пышно роскошные цветы красной или белой диктатуры и тирании» [Сорокин 2015: 389]. Сама революция – это только первая разрушительная фаза начавшегося процесса. Но и она уже приводит к расходованию пассионарной энергии. И это даже не главная фаза. Главная – это начавшееся строительство нового социума, а оно требует и физического, и духовного напряжения. Но прежде всего дисциплины. В каком же положении на этой фазе находится масса? Эту пассивность масс констатирует и Л. Троцкий. Он пишет, что в ситуации революционного подъема масса проявляет героизм и самоотверженность, но позже она устает от напряжения, теряет веру в себя, становясь покорной [Троцкий 1990: 125]. Кстати, высказанная мысль совсем в духе Достоевского. Снова по Ф. Достоевскому. Ну а кто, как не он, проник в глубинные слои психологии, которые революция обнажила и сделала наблюдаемыми.

Вот мы и оказались в ситуации, весьма благоприятной не только для появления, но и утверждения новых «культурных героев» и «богов», а главное, для утверждения окончательной формы диктатуры. А эту ситуацию когда-то в истории французской революции обозначили термидором. В постреволюционный период прежде всего возникает раскол, охватывающий деятельных людей, т. е. революционную элиту. А ведь это те же пассионарии, способные и готовые к принесению в жертву и себя, и других. Одни озабочены тем, чтобы дух революции не угасал и чтобы революция продолжалась. Она и продолжается и в ходе гражданской войны, и даже в последующей коллективизации. Другие, испытав в ходе революции потрясение, пребывали в испуге от того, что революция не принесла и не принесет позитивных результатов, ведь она совершилась, а свободы как не было, так и нет, и, вероятно, и не будет. В этом случае лучше бы вернуться назад и реабилитировать то, что ниспровергли. НЭП уже воспринимался именно в этом смысле.

Вот мы и подошли к тому, что в конце XVIII века французы обозначили как термидор [Краус 1997]. Не случайно Сталина начинают называть «русским Бонапартом». Но если Сталина так называли, то за этим какая-то правда все же есть. Хотя какой Сталин Бонапарт? Просто историческая ситуация подсказывала ему эту роль играть. Остается понять, а что же способствовало в свое время превращению Наполеона в «бога»? Как на это восхождение смотрели историки? Есть ли хотя бы у одного из самых выдающихся русских историков какой-то хотя бы намек на то, что «боги» готовыми в мир не приходят. Их создают люди, оказывающееся в экстремальной ситуации общество. Обратимся хотя бы к одному из самых авторитетных отечественных историков С. Соловьеву. Когда он описывает постреволюционную ситуацию во Франции, то это не может не напоминать то, что происходило в 20-е годы в России, а именно, некоторое замешательство и плюрализм мнений по поводу дальнейшего развития страны, требовавшее немедленного творческого ответа. Раз сама русская революция развертывалась по лекалам французской, то и последующая история не могла не протекать по этим же лекалам. Вот как описывает С. Соловьев ситуацию после Французской революции. «Кроме того, революционное движение оказалось несостоятельным в глазах большинства; идеалы, выставленные двигателями революции, явились недостижимыми; нарушения известных нравственных интересов, кровавые явления и лишения материальные

возбудили отвращение к обманувшему надежды движению, – и, как скоро революция истребила последних своих сильных деятелей, оказалась могущественною реакция. Народ требовал прекращения революционного движения, требовал отдыха, восстановления спокойствия, порядка, требовал силы, которая бы разобралась в развалинах, примирила интересы, или хотя бы даже задавила борьбу между ними: эту силу можно было найти только в войске» [Соловьев 1901: 250].

Какой вывод из этой экстремальной ситуации, связанной с недовольством массы результатами революции и с действиями власти должны были найти большевики? Выход был найден, во – первых, в индивиде, способном демонстрировать харизму, тем более, из среды участников революции и, во – вторых, отыскать резервы для изживания разбуженных революционных настроений. А это психологическая проблема. Во Франции такой харизматической личностью, оказавшейся способной навести порядок и преодолеть разброд и разочарование, стал Наполеон, а способом, переключающим разбуженный революцией пассионарный комплекс массы, стали его победоносные внешние войны. Война стала способом удовлетворения революционных страстей, жажды не утоленной полностью революционными действиями славы, но способом не внутренним, а внешним («Оставалось одно средство для новой, неосвященной власти сохранить вполне свою силу: это постоянно отвлекать внимание народа от внутреннего к внешнему, постоянно ослеплять славолюбивый народ военною славою, поддерживать нравственное преклонение пред властью постоянными ее триумфами» [Соловьев 1901: 254]. В России к концу 20-х годов возникает аналогичная ситуация.

Спрашивается, что такое сравнение Сталина с Наполеоном дает? Похоже ли, что Сталин что-то в этом духе предпринимал? Да и мог ли он сам создать новую и победоносную армию и ее возглавить? Конечно, всего этого мы в России не наблюдаем. Армию создавал Л. Троцкий, а не Сталин. Критикуя Л. Троцкого, Сталин часто реализовывал то, что предлагал Л. Троцкий. Но была ли армия всегда победоносной? Как показывает возглавляемый Тухачевским поход на Варшаву, не совсем. И все-таки. Но присмотримся к фактам, касающимся второй фазы революции. Многое начинает меняться. Начинается пробуждение, а значит, человек выходит из-под власти регрессивных комплексов и возрождающегося коллективного инстинкта, приводящего к ослаблению критического и рационального восприятия действительности. Начинается то, что Б. Поршнев обозначает как контрсуггестия. Ее и продемонстрировал в 1934 году XVII съезд ВКП(б), на котором реальным соперником и новым претендентом на власть оказался Киров. Ну и где оказался Киров и что стало с делегатами этого съезда (а их было 300)?

Таким образом, эффект суггестии, способствующий единению на основе регрессии, рассеивается. Иллюзионизм слабеет, и ему на смену приходит разочарование и скепсис. Скепсис по отношению, в том числе, и к власти. Естественно, что для фанатически уверовавших в успешность реализации проекта социализма такая психология неприемлема. Возникает актуальная потребность ей противостоять и ее преодолевать. Как? Наводить порядок. Но первоначально неплохо бы использовать мягкие методы. Крутые испробуют в 1937-м. Прежде всего, не ослаблять революционный пафос, что в революционной ситуации был естественным и стихийным. Но наступает время, когда о стихийности не может быть и речи. Его следует насаждать с помощью двух средств – доходящего до репрессий давления власти и провоцирования эмоционального возбуждения массы, но уже не с помощью стихийных революционных акций, а искусственно создаваемых властью средств, позволяющих поддерживать иллюзию преображения реальности. Но можно эти два разных средства объединить. Поддерживать настроения, связанные с тем, что России выпала судьба решать планетарные проблемы. Это массу возбуждало.

Когда-то таким средством поддержания иллюзии была сама революция. Теперь она сама и спровоцированное ею возбуждение угасают. На новой фазе нужно искусственное провоцирование возбуждения и, соответственно, массового энтузиазма, столь необходимого для

созидательной деятельности. Это возможно, если так организовать строительство социализма, чтобы каждое явление сопровождала аура сакральности. Что делает вождь? Свершившая революцию как сакральное действие Россия превращалась в центр мира, т. е. в сакральное пространство. Он еще медлит с введением террора, пытаясь довольствоваться подручными средствами. Во-первых, он изыскивает способы поддержания возбудимости массы. Прием известный, и об этом пишет С. Московичи. Он пишет: «Его (вождя – Н. Х.) талант состоит в превращении событий, коллективных целей в представления, которые потрясают и возбуждают» [Московичи 1996: 180]. Как это делается, когда – то проиллюстрирует Наполеон, произнесший перед солдатами следующее: «Солдаты, сорок веков смотрят на вас с высоты этих пирамид». В России о пирамидах как-то не думали. Хотя, как сказать. У А. Солженицына этот образ все же возник. Известно, что проект Беломоро – Балтийского канала был задуман еще императором Павлом. Сталин решает его реализовать. «Нет – пишет А. Солженицын – несправедливо эту дичайшую стройку XX века, материковый канал, построенный «от тачки до кайла», – несправедливо было бы сравнивать с египетскими пирамидами: ведь пирамиды строились с привлечением современной им техники. А у нас была техника – на сорок веков назад» [Солженицын 1989: 114].

Но ведь и в России возникло нечто подобное, т. е. восприятие реальности не на фоне пирамид, но на фоне, наконец-то, реализовавшейся хилиастической утопии, которая тоже уходила в древность. Советских архитекторов вдохновляли созданные Пиранези образы Римской империи. Поддержание возбуждения происходит с помощью проекции ауры на разные, в том числе, трудовые сферы реализации. Например, все промышленные и экономические проекты могут быть рассмотрены и в психологическом аспекте, т. е. в плане провоцирования массового возбуждения, притупляющего чувство реальности и упраздняющее границу между реальным и воображаемым, эмпирическим и чудесным, повседневным и сказочным [Хренов 2006: 55]. Конечно, это можно делать с помощью искусства, в частности, массовых праздников и зрелищ, столь популярных не столько в ходе революции, сколько тогда, когда она уже произошла. Разбуженные страсти следует изживать, как это было в ситуации угасания французской революции. Власть всячески провоцирует и энтузиазм, и возбуждение. Вот как в 1928 году П. Новицкий констатирует атмосферу в стране на исходе первого послевоенного десятилетия. «Вся страна в лесах. Меняется внешний облик современных городов. На пустынных просторах диких полей, в степях и лесах вырастают многоярусные корпуса заводов, прокладываются рельсовые пути, строятся рабочие поселки. Ускоренным темпом воздвигается сеть гидроэлектростанций, охватывающих страну» [Новицкий 1928: 54].

Власть стремится массу удивлять, впечатлять и ощущение чуда поддерживать. Но как это сделать? С помощью воссоздания столь востребованного массовой психологией гигантского и колоссального. Возникает установка на гигантоманию как способ провоцирования чуда. Эта установка уже начинает пугать своей экономической нецелесообразностью. Даже В. Молотов на XVIII съезде партии говорит о необходимости решительного отказа от гигантомании в строительстве» [XVIII съезд… 1939: 302]. Но аура чуда, в соответствии с которым воспринимается повседневная деятельность, означает не просто перенесение массы в сказочную, но и в мифологическую реальность. Не случайно В. Булдаков пишет, что «людскую массу притягивает не столько власть (в смысле причастности к ней), а скорее зрелище власти и вера в ее магические способности» [Булдаков 2012: 695]. Не случайно пытаясь понять миф, А. Лосев соотносит его с чудом. Но там, где миф, там и наделяемые сакральным смыслом «культурные герои».

Здесь появляется еще одна любопытная тема, связанная с возникновением, а, еще более точно, с сознательным сотворением сакральной ауры вождя. Может быть, активность архаической психологии нигде с такой очевидностью не проявляется, как по отношению к вождю, образ которого начинает наделяться тем, чем живет общество и соответствовать тому, в чем превращенное в массу общество нуждается. Это обстоятельство не проходит мимо тех совре-

менных исследователей, которые хоть как-то учитывают действие в социальных и политических процессах психологии народов. Так, у В. Булдакова, занимавшегося психосоциальной динамикой революционной эпохи, мы находим необычайно примечательное суждение. «Всякая власть – феномен архаичный, даже реликтовый, – пишет он – Однако ей постоянно приходится прикидываться «современной». При этом правитель должен выглядеть одновременно «своим» и «метафизически» отчужденным, доступным и отдаленным, милостивым и жестоким. В этом, если угодно, основной секрет его «харизматической» жизнестойкости» [Булдаков 2012: 650]. Вот эта активность архетипа в восприятии вождя позволит вылепить из реального политика Иосифа Сталина мифологический образ. Образ нового «культурного героя», еще точнее, «Бога». Когда Ф. Шеллинг пытается понять востребованность такого жестокого мифологического героя как Кронос, решающим аргументом у него становится то, что он воспринимался тем, кто не позволит, чтобы вернулась прежняя жизнь [Шеллинг 2013: 229]. Это очень точное наблюдение. Вот и С. Соловьев применительно к Французской революции констатирует, что «при недовольстве настоящим, разрыв с прошлым был так силен, что возвращение к прошедшему для многих и многих не было желательно и возможно» [Соловьев 1901: 251]. Поэтому Кронос, несмотря на свою чудовищную жестокость, все же массой принимается и обожествляется. Жестокость становится гарантией того, что жизнь назад не повернется. Она легализуется и оправдывается с помощью чуда и мифа.

Заканчивая мысль о психологической подпочве культуры, в данном случае, культуры императорской России в эпоху ее угасания, мы пока эту подпочву отождествили с необычайно активизировавшейся в предреволюционную эпоху и, как можно предположить, проявившейся в ситуации революции сектантской психологией. Так, пытаясь найти символику культуры Один, а это культура 20-х годов XX века, В. Паперный утверждает, что это культура огня [Паперный 1996: 100]. Несомненно, в ситуации русской революции этот огонь был навеян не только атмосферой Французской революцией, которой большевики подражали. В нем нашла свое выражение разбуженная апокалиптическими видениями неврастеническая стихия русского сектантства, воспринимавшего революцию в духе Апокалипсиса. Но этот образ революции, видимо, далеко выходит за пределы сект. В революционной ситуации произошел прорыв культурной подпочвы и перемещение ее в центр. Психологический фактор активизировался.

Как же эта психология проявляла себя в последующий период, когда революция и гражданская война заканчивались? Судя по всему, Московия XVII века, т. е. средневековое сознание получило выражение, в том числе, в восприятии вождя. Вот это озарение и посетило уже цитируемого нами Н. Валентинова, когда он выслушивал пророчества А. Белого. Если Московия XVII века вернется, а, следовательно, пласты культуры петербургского периода в истории составят новую подпочву, уйдут в бессознательное культуры, то ведь это означает, точнее, объясняет восприятие в советской России вождя («Это и произошло, писал Н. Валентинов в своих воспоминаниях, с Россией Сталина» [Эткинд 1998: 393]. Так, мы показали, что экстремальные ситуации в истории XX века, а именно, революции и войны радикально перетряхивали иерархическое строение культуры. Результатом такого перетряхивания было перемещение в этих структурах слоев разной степени древности. Так, массовая психология продемонстрировала активизацию ранних архетипических пластов и сознания, и культуры, что проявилось в проекции на вождей революции, образов мифологических «культурных героев» и сакральных образов. Вот этим и можно объяснить тот массовый траур по вождю – палачу, что был показан в фильме С. Лозницы. Приходится лишь удивляться тому, как этот регрессивный процесс, тем не менее, вписался и в политическую ауру революции, и в создаваемую пропагандой легенду о революции. Но эта легенда не может быть вечной. А еще утверждают, что активностью психологии при объяснении политических и художественных феноменов в истории можно пренебречь.

Абрамов Ф. 1980. Дом. – Л.: Советский писатель. Ленинградское отделение. – 272 с.

Абрамов Ф. 1986. Дом в Верколе. – *Наш современник*. – № 3.

Арендт Х. 1996. Истоки тоталитаризма. – М.: ЦентрКом. – 672 с.

Белый А. 1989. Серебряный голубь – М.: Художественная литература. – 464 с.

Блок А. 1962. Собрание сочинений в 8 т. т. 5. – М-Л.: Государственное издательство художественной литературы. – 800 с.

Булдаков В. 2012. Утопия, агрессия, власть. Психосоциальная динамика постреволюционного времени. Россия 1920–1930 гг. – М.: РОССПЭН. – 759 с.

Валентинов Н. 1969. Два года с символистами. Под редакцией Г.П. Струве.

Выготский Л. 1983. Собрание сочинений в 6 т. т. 3. – М.: Педагогика. – 368 с.

Давыдов Ю. 1997. Апокалипсис атеистической религии. – Булгаков С. *Два града. Исследования о природе общественных идеалов*. – СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института. – 589 с.

Карамзин Н. 1991. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. – М.: Наука. – 128 с.

Клибанов А. 1983. Из воспоминаний В.Д. Бонч-Бруевича. Записки отдела рукописей ГБЛ. – № 44.

Краус Т. 1997. Советский термидор. Духовные предпосылки сталинского переворота (1917 – 1928). – Будапешт.

Литературное наследство… 1982. Литературное наследство. Т. 92. Кн. 3. Александр Блок: Новые материалы и исследования. – М.: Наука. – 862 с.

Медведев И. 1997. Византийский гуманизм XIV–XV. – СПб.: Алетейя.

Московичи С. 1996. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. – М.: Центр психологии и психотерапии. – 478 с.

Московичи С. 1998. Машина, творящая богов. – М.: Центр психологии и психотерапии. – 560 с.

Новицкий П. 1928. Строительство социализма и стиль современной архитектуры. – *Печать и революция*. – № 3

Паперный В. 1996. Культура Два. – М.: Новое литературное обозрение.

Парыгин Б. 1965. Социальная психология как наука. – Л.

Пастернак Б. 1989. Доктор Живаго. – М.

Платонов А. 1989. Чевенгур. Романы и повести. – М.: Советский писатель. – 656 с.

Поршнев Б. 1966. Социальная психология и история. – М.: Наука. – 214 с.

Райх В. 1997. Психология масс и фашизм – СПб.: Университетская книга. – 380 с.

Солженицын А. 1989. Архипелаг Гулаг. – *Новый мир*. – № 10.

Соловьев С. 1901. Собрание сочинений. – СПб.: Издание товарищества «Общественная польза». – 1615 с.

Сорокин П. 2015. Листки из русского дневника. Социология революции – Сыктывкар: ООО «Анбур». – 848 с.

Троцкий Л. 1990. Их мораль и наша. – *Вопросы философии*. – № 5.

Трубецкой Е. 1922. «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке. – М.: Издание Г.А. Лемана. – 49 с.

Упадочные настроения… 1927. Упадочные настроения среди молодежи. Есенинщина. – М.

Фирсов Н. 1914. Разиновщина как социологическое и психологическое явление народной жизни. – П-М.

Хренов Н. 2006. Воля к сакральному. – СПб.: Алетейя. – 751 с.

XVIII съезд… 1939. XVIII съезд Всесоюзной коммунистической партии (б). Стенографический отчет – М.

Шеллинг Ф. 2013. Философия мифологии. В 2-х т. т. 2. – СПб.

Эриксон Э. 1996. Молодой Лютер. Психоаналитическое историческое исследование. – М.: Московский философский фонд «Медиум». – 506 с.

Эткинд А. 1998. Хлыст. Секты, литература и революция. – М.: Новое литературное обозрение.

Aron A. 1986. Sociologisme et sociologie chez Durkheim et Weber. – Commentaire.

Интеллектуальное событие

От редакции

Продолжаем печатать статьи из капитального труда, посвященного анализу шести поколений московских философов[1]. В данном номере представлены труды философов поколения 1990-х годов. Сердечно благодарим руководителя авторского коллектива, члена-корреспондента РАН, профессора РАН Юлию Вадимовну Синеокую за разрешение на эту публикацию.

В.П. Макаренко

ПОКОЛЕНИЕ СВОБОДНОЙ РОССИИ[2]

В.В. Васильев
Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

Аннотация: *В статье автор размышляет о поколении московских девяностодесятников, отталкиваясь от личных воспоминаний и собственной философской карьеры. Утверждается, что именно поколение девяностодесятников с наибольшими последствиями для себя пережило опыт перехода России от тоталитаризма к свободе в конце 80-х – начале 90-х гг. XX в. Автор, в частности, утверждает, что этот опыт ответствен за индивидуализм, свойственный многим представителям данного поколения. В статье обсуждается обстановка на философском факультете МГУ на рубеже 90-х, достижения московских философов из поколения девяностодесятников и ряд тенденций и проблем современной российской философии.*

Ключевые слова: *философские поколения, девяностодесятники, философский факультет МГУ, Институт философии РАН.*

Философия начинается с попыток разобраться в чем-то. Философов интересует всё на свете. Пытаются они, конечно, разобраться и в истории своей дисциплины, как глобальной, так и локальной. Локальная история – это жизнь философского сообщества. И, говоря о ней, трудно избежать терминологии сменяющих друг друга поколений. Поэтому проект Ю.В. Синеокой, задумавшей свести разные поколения московской ветви российской философии на страницах одной книги, показался мне очень интересным. Свое участие в этом проекте мне

[1] См.: Философские поколения / Автор идеи, сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. – М.: Издательский Дом ЯСК, 2022. – 1232 с., ил.

[2] См.: Философские поколения / Автор идеи, сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. – М.: Издательский Дом ЯСК, 2022. – С. 681–691.

DOI: 10.18522/2949-0707.2023.3.105113

хотелось бы оформить так, чтобы оно укладывалось в логику его автора. Поэтому я воспользуюсь вопросами, присланными Юлией Вадимовной, обобщу их и кратко отвечу на них. Первый вопрос касался самого понятия философского поколения и его критериев, второй – основных черт поколения девяностодесятников, к которому я принадлежу, третий – событий, определивших мой путь в философию, четвертый – отличию проблемного поля философии моего поколения от проблемных полей других поколений. Пятый вопрос – это вопрос о моих учителях, сверстниках и учениках, шестой и седьмой – о знаковых фигурах нашего поколения и о круге моего общения, восьмой – о Московском центре исследования сознания при философском факультете МГУ, содиректором которого я являюсь, девятый – о кафедре ИЗФ философского факультета МГУ, которой я давно руковожу, десятый и одиннадцатый – об Институте философии и его атмосфере, двенадцатый – о моем участии в философских сообществах и тринадцатый – о сходствах и различиях смены философских поколений в России и за рубежом. Свои ответы я разобью на главки в соответствии с перечисленными вопросами.

Понятие и критерии философского поколения

Все философы, я думаю, понимают условность понятия поколения и условность выделения разных поколений в соответствии со сменяющими друг друга десятилетиями прошлого и нынешнего веков. С другой стороны, культура соткана из условностей, оказывающих вполне реальное воздействие. Реальной основой различения поколений как групп людей примерно одного возраста, демонстрирующих специфические схемы или установки поведения, может быть не столько временная шкала (так как при признании ее единственным критерием граница поколений будет неизбежно размываться), но и какие-то общественные события, формирующие поведенческие установки у людей, вступающих в пору формирования подобных установок, т. е. в пору зрелости. И такие значимые в общественном плане события могут укладываться в логику десятилетий. Философы – часть более широкого поколения, но общие для всего поколения черты обретают у них специфически философское выражение.

Поколение девяностодесятников

Это поколение, как следует из названия, впервые заявило о себе в 90-е гг. XX в. Главным событием 90-х был, конечно же, распад советской государственности и крах тоталитарной коммунистической идеологии. Еще в 1990 г. трудно было поверить, что это случится. Август 1991 г. преобразил нашу страну буквально за несколько дней, по крайней мере в плане внутренних ощущений людей: экономически это было закреплено в начале 1992 г., когда после распада СССР в декабре 1991 г. и появления самостоятельного российского государства произошла либерализация цен, полки магазинов заполнились товарами и страна круто двинулась к капитализму. Это было время ощущения самой настоящей свободы, и не упавшей с неба, а добытой усилиями диссидентов и правозащитников, а в последние годы – политиков и активистов (позже в 90-е новые российские власти наделали много тяжелых ошибок, но они все же не перечеркнули обретений первых либеральных лет; не удалось зачеркнуть их и поныне, хотя опасность тоталитаризма возрастает). Перед философами больше не было никаких идеологических преград, можно было писать о чем угодно и заниматься тем, что интересно. Впрочем, философский факультет МГУ отчасти уже и до этого существовал в постсоветском пространстве: студенты середины 80-х удивляли разнообразием типажей и интересов, в библиотеках им была доступна запретная литература, а по рукам ходил самиздат. И я не думаю, что такая свободная атмосфера была каким-то упущением верхов. Постепенный демонтаж тоталитарной идеологии начался за-

долго до 80-х и даже после Н.С. Хрущева шел не только снизу, со стороны А.Д. Сахарова, А.И. Солженицына и их единомышленников, но и сверху – скорее всего со стороны М.А. Суслова, которого Солженицын еще в 60-е гг. подозревал в тайном свободолюбии: реальная роль и заслуги этого главного идеолога СССР до сих пор не вполне ясны и плохо изучены. Так или иначе, но опыт либерализации начала 90-х сыграл огромную роль в формировании поколения девяностодесятников. Это, возможно, самое либеральное поколение, потому что, в отличие от более поздних поколений, мы ясно видели переход от несвободы к свободе, могли сравнить их и осознать преимущества свободы. Более же ранние поколения формировались в ситуации идеологического прессинга. Они нередко противостояли этому давлению, но не могли не впитывать поведенческие нормы несвободы.

Мой путь в философию

Я отметил, что философский факультет МГУ был островком относительной свободы еще и до начала событий, приведших к российской либеральной революции 1991 г. Чем-то подобным, насколько мне известно, был и Институт философии. Но такие островки, пусть и не столь заметные, существовали и в других местах. Я жил в далеком Барнауле, городе с немалым количеством институтов, театров и музеев: географ П. Семенов-Тян-Шанский в свое время прозорливо назвал его «Сибирскими Афинами». Я вырос в очень интеллигентной семье, в окружении сотен книг – а видел и тысячи книг, как в квартире маминого учителя психиатра Ю.К. Эрдмана. Родители всячески поощряли меня к самостоятельному выбору пути. При этом они хотели, чтобы мой выбор был осознанным. Поэтому время от времени отец подбрасывал мне самое разное чтение. Помню, к примеру, как я штудировал интереснейший переводной труд по молекулярной биологии (другой опцией были шахматы: я стал чемпионом края среди юношей, а потом пробился в финал чемпионата России; одну из моих ранних партий даже опубликовали в местной газете). В другой раз он дал мне книгу по философии, и она так увлекла меня, что выбор профессии был предопределен. Вскоре мы узнали о философском факультете МГУ. Я погрузился в литературу и еще в школе ухитрился написать философский трактат «Общая теория стоимости». По форме это было что-то гегельянское, а главный тезис состоял в том, что с расширением машинного производства машины занимают место Марксовых рабочих (во время школьной практики на заводе мне часто доводилось проходить по безлюдным цехам, где всю работу выполняли станки-автоматы; так что это был не просто абстрактный концепт, но и живой визуальный образ), а значит, исчезает та форма эксплуатации, которая должна была приводить к пролетарской революции (я уничтожил этот текст после первого курса университета). Так или иначе, но едва ли можно говорить, что к философии меня подтолкнули какие-то общественно значимые события. Скорее это были внутренние предрасположенности, которые нашли выход благодаря мудрости моих родителей. Но сама эта их мудрость была мудростью шестидесятников. И их свобода не была «кухонной». В начале 80-х гг. квартира родителей в центре Барнаула стала местом притяжения творческой публики. У них собирались профессора и художники, певцы и музыканты. Интеллектуальный блеск сочетался там с кулинарными и художественными изысками. Оперные арии и фортепианные экспромты едва ли радовали наших терпеливых соседей.

Проблемное поле девяностодесятников

В 90-е гг. российские философы оказались в непростой ситуации. Официальной философией предшествующих десятилетий был модернизированный марксизм: диалектический и исторический материализм. Разумеется, публиковалось немало работ, авторы которых не воспринимались как диалектические или исторические материалисты. Сразу вспоминается М.К. Мамар-

дашвили, но особенно много таких работ было по истории философии. Я назову лишь хорошо известные мне в студенческие времена труды А.Ф. Лосева (хотя он любил порассуждать о преимуществах диалектического материализма), Н.В. Мотрошиловой, П.П. Гайденко, Г.Г. Майорова, М.А. Гарнцева и А.Л. Доброхотова. В их статьях и книгах почти не чувствовалось догматики марксизма. Но в общем советская философия была, конечно, марксистской. Однако в 90-е гг. официальный марксизм исчез из нашей жизни. И начался поиск новой идентичности отечественной философии. В 90-е гг. главные надежды в этом плане связывались с возрождаемой традицией русской религиозной философии. При оглядке на те времена это кажется малоперспективным. Конечно, мы можем гордиться русской религиозной философией, гордиться В. Соловьевым и Н. Бердяевым, но трудно предполагать, что именно в религиозной философии на рубеже XXI в. отечественная философия могла бы найти свой новый идеал и регулятивы. Поколение девяностодесятников смогло, на мой взгляд, осознать это обстоятельство и начать поиски новой идентичности в совершенно другом направлении, которое можно описать как выбор между аналитической и континентальной философией. Впрочем, этот выбор стал особенно актуальным не в 90-е гг., а в последующие десятилетия. Поэтому решающую роль в нем могут сыграть уже другие, более поздние поколения.

Учителя, сверстники, ученики

Я уже упоминал о влиянии своего отца, Валерия Павловича Васильева. Он не был философом (он был доктором медицинских наук, физиологом и биохимиком), но интересовался философией. Он был моим первым учителем. Не забуду сказать и о школьных наставниках. Я учился в барнаульской школе № 42 – одной из лучших в Сибири. Уже в 1976 г., когда я начал обучение, здесь был компьютерный класс. Но дело не только в технической продвинутости. Одна из моих соклассниц отказалась вступать в октябрята, а потом и в пионеры, потому что была баптисткой. Ее не только не шельмовали, но и сделали ее старостой класса. Это стало важным уроком для меня. Одним из самых интересных предметов накануне выпуска было обществоведение, которое, как и историю, преподавала моя любимая учительница М.И. Кабанова. А на первом курсе философского факультета МГУ, куда я поступил в 1986 г., наибольшее воздействие оказал на меня А.Л. Доброхотов. Он вел у нас семинары по истории философии. Он говорил тихим голосом, без особой аффектации, но в его словах были словно бы золотые проблески каких-то философских интуиций. К тому же на одном из его семинаров я сделал свой первый философский доклад: сравнение теорий познания Эмпедокла и Анаксагора. Оценку «недурственно» я воспринял как высшую похвалу. После возвращения из армии в университет в 1989 г. я много общался с А.Ф. Грязновым, въедливым историком аналитической философии. Он был моим научным руководителем и благотворно повлиял на меня. Много давали мне беседы и с одним из старейших профессоров факультета и многолетним неформальным лидером нашей кафедры ИЗФ В.В. Соколовым. В душе он всегда был молодым: в 2016 г., в 97-летнем возрасте он, к примеру, предложил провести и частично провел свой спецкурс в онлайн-формате. Это был один из первых онлайн-курсов на нашем факультете в регулярном расписании (история онлайн-проектов факультета началась с телемоста с университетом Олбани, организованным нашей кафедрой в начале 2009 г. совместно с Р. Хауэллом и руководством философского факультета). Очень теплым и плодотворным было и общение с многолетним деканом нашего факультета В.В. Мироновым, у которого всегда были наготове интересные культурологические наблюдения и параллели, а также с К.Х. Момджяном, восхищающим меня продуманностью своих теоретических построений. Я мог бы назвать своими учителями и многих других наших преподавателей, в том числе неподражаемого Вяч.Вс. Иванова, лекции которого напоминали разлетающиеся многоцветные

шары, блистательного Г.Г. Майорова, вдохновенного логика В.А. Бочарова, утонченного филолога М.Л. Гаспарова, загадочного и глубокого В.В. Бибихина (который почему-то приметил меня, и мы не раз разговаривали с ним на разные темы), а также В.И. Молчанова и М. Маккинси (последние двое были у нас приглашенными лекторами: первый демонстрировал строгую красоту феноменологии, а второй в своем большом курсе давал образцы бескомпромиссной аналитической философии; всё это было в самом начале 90-х). Если говорить не о факультете, то я особенно благодарен мудрой Н.В. Мотрошиловой и В.А. Жучкову из Института философии РАН, которые наставляли меня со студенческих времен. Жучков был добрейшим человеком, большим знатоком Канта (подаренное ему немецкое собрание сочинений Канта он за недостатком места одно время хранил в холодильнике) и настоящим шестидесятником. В последнее время я с пользой для себя изучал книги академика А.В. Смирнова. Большое влияние своими трудами и беседами оказали на меня также академики А.А. Гусейнов и В.А. Лекторский. Ну а моим главным заочным учителем стал Д. Юм, с толкования идей которого еще в студенческие годы началась моя научная карьера и размышление над которыми в более поздние времена сподвигло меня на самостоятельные философские опыты. Я также испытал большое влияние идей Д. Чалмерса.

Если говорить о моем поколении, то наибольшую пользу принесло мне общение с коллегами по философскому факультету – А.А. Кротовым, А.А. Костиковой, А.П. Козыревым, М.О. Кедровой, Д.В. Бугаем и Е.В. Фалевым. Много дало мне также общение с А.Н. Кругловым и с Ю.В. Синеокой.

У меня было немало студентов и аспирантов. Многих из них я был бы счастлив назвать своими учениками. Особенно я горжусь достижениями Д.Б. Волкова (содиректора Московского центра исследования сознания и профессора МГУ), который написал прекрасные книги о Д. Деннете и о новейших трактовках проблемы свободы воли и моральной ответственности, А.П. Беседина (знатока философии Беркли и современных концепций моральной ответственности), М.Ю. Васильевой (специалистки по немецкой классической философии), А.В. Кузнецова (исследователя аналитической философии сознания) и Е.В. Логинова (знатока традиции прагматизма и главного редактора великолепного журнала «Финиковый компот»). Они уже стали заметными учеными, и я рад, если в их успехах есть и моя доля.

Люди моего поколения

В поколении девяностодесятников много талантливых людей. Некоторые из них проявили себя не только как первоклассные исследователи, но и как сильные организаторы. Это и Ю.В. Синеокая, много делающая на посту заместителя директора Института философии РАН (это не только эффективное администрирование, но и новаторские публичные проекты и великолепные научные сборники), и В.В. Анашвили, главный редактор «Логоса», одного из лучших российских философских журналов последних десятилетий, созданного с чистого листа в 1991 г. (отдельного упоминания заслуживает книгоиздательская деятельность Анашвили, масштабы и культурную значимость которой трудно переоценить), и А.А. Кротов, сыгравший важную роль в сохранении общей дискуссионной площадки для отечественных философов в рамках Учебно-методического объединения и Ассоциации философских факультетов и отделений России, и И.М. Чубаров, преобразивший научную жизнь в Тюменском университете, и Н.А. Дмитриева, вдохнувшая новую жизнь в «Кантовский сборник» и возглавившая Академию Кантиана в Калининграде. Некоторые философы моего поколения добились больших успехов в международных научных проектах. Это прежде всего прекрасный специалист по Гегелю Н.С. Плотников, давно работающий в Германии, А.Н. Круглов, один из лучших знатоков философии эпохи Просвещения, и П.В. Резвых, ведущий шеллинговед России. Нужно упомянуть и других извест-

ных ученых: историков русской философии А.П. Козырева (возглавившего в 2020 г. философский факультет МГУ), В.В. Ванчугова, А.Н. Резниченко, Б.В. Межуева, Т.Н. Резвых и Т.Г. Щедрину, историков западной философии А.А. Костикову и В.Е. Семенова (фундаментальный труд которого по истории трансцендентализма в свое время произвел большое впечатление на В.В. Соколова и который в те дни, в которые я пишу эти строки, переходит на работу к нам на факультет и на кафедру), логика Д.В. Зайцева, онтологов В.Ю. Кузнецова и Д.В. Иванова, культурологов Д.А. Лунгину и М.О. Кедрову, философов науки Е.В. Брызгалину и Е.В. Косилову, античников Д.В. Бугая, С.А. Мельникова и М.А. Солопову, медиевистов А.В. Апполонова, Д.К. Маслова и А.М. Шишкова, германистов И.А. Михайлова и Е.В. Фалева и японистку Н.Н. Трубникову. И этот список, конечно, далеко не полон.

МЦИС

Московский центр исследования сознания стал одним из самых удачных проектов, в которых я принимал участие (на общественных началах). Осенью 2009 г. нам с Д.Б. Волковым пришла в голову мысль создать некую институцию для популяризации идей аналитической философии. Все началось с составленного мною списка ведущих аналитических философов, которых мы хотели бы увидеть в гостях на философском факультете (центр изначально был сориентирован на тесное сотрудничество с философским факультетом МГУ). В последующие годы благодаря административным талантам и финансовым ресурсам Д.Б. Волкова (он успешный бизнесмен из российского списка «Форбс») нам вместе с руководством философского факультета (при поддержке В.В. Миронова и помощи А.А. Костиковой) удалось реализовать эту программу. За десять лет у нас побывали Д. Деннет, Дж. Серл, Д. Чалмерс, Т. Уильямсон, П.С. Черчленд, Д. Столджар, Д. Перебум, Н. Хамфри, С. Сомс, Дж. Принц, Э. Олсон и С. Хамерофф. Это элита аналитической философии. Со временем центр расширялся. На работу были приняты молодые сотрудники – А.В. Кузнецов, А.П. Бесединн, А.В. Мерцалов и Е.В. Логинов. Расширялась и деятельность центра. Мы провели уникальную конференцию в Гренландии (где на парусной яхте ведущие мировые философы спорили друг с другом в присутствии молодых ученых философского факультета МГУ) и четыре летние школы. Эти школы отличались не только первоклассным набором ведущих (Дж.М. Фишер, Д. Перебум, Р. Суинберн и Д. Столджар), но и экзотичными локациями. Школа с Фишером прошла в российской глубинке, на фоне коров и коз, школа с Перебумом – в Риге. Суинберн убеждал нас в своей правоте на каменистой Мальте, а Столджар – в Интернете. Центр также инициировал книжную серию «Философия сознания» в издательстве URSS. Среди книг, вышедших в ней, был перевод знаменитого трактата Д. Чалмерса «Сознающий ум».

По прошествии десяти лет можно, на мой взгляд, уверенно говорить, что наш центр способствовал изменению ландшафта отечественного философского сообщества. Аналитическая философия занимает все более заметные позиции в нем. И я считаю эти изменения значимыми и полезными. Ведь одной из частей идеологического наследия советской философии в нашем сообществе было представление о том, что классическая философская традиция закончилась в XIX столетии, что современная философия – это что-то иное. Лишь постепенно приходило осознание, что этот образ не соответствует действительности. Чем скорее все мы примем этот факт, тем лучше. Стоит также постоянно напоминать себе, что продолжательницей традиций классической философии выступает в наши дни именно аналитическая философия. Все мы любим классическую философию, Платона и Аристотеля, Декарта и Лейбница, Юма и Канта. Эту любовь надо переносить и на аналитическую философию. Важно подогревать интерес к ней, переводить лучшие тексты аналитических философов и конечно же стимулировать появление

оригинальных работ на русском языке в ее стилистике. При этом я уверен, что нам не надо стараться догнать западный авангард. Питерский философ С.М. Левин как-то справедливо заметил, что российские аналитики – самая дискриминируемая группа в мировом аналитическом сообществе (каждое западное признание заслуг наших авторов – как это недавно произошло с советским писателем А. Днепровым, на двадцать лет опередившим Дж. Серла с его легендарной «Китайской комнатой», – воспринимается нами как грандиозная победа). Но нам совсем не нужно быть смиренными просителями. Надо постараться сразу вырваться вперед, как это удалось сделать немецким философам в XVIII в. (в начале XVIII в. по-немецки почти никто не философствовал, а уже через сто лет многие считали, что философствовать можно только по-немецки; важно, что немецкая философия того времени развивалась не в вакууме, а словно губка впитывала в себя главные достижения британцев и французов). Разумеется, это звучит весьма утопично, но в действительности об этой задаче можно и вообще не думать и не страдать над ней. Надо просто повышать качество нашей философской работы и институций (примером такого качественного роста является эволюция многих российских философских журналов, где в последние годы было введено слепое рецензирование, активизирована работа редакционных коллегий и т. п.). Изменение статуса нашего сообщества в мире произойдет само собой. Едва ли нам удастся повторить упомянутое выше немецкое чудо, но что-то у нас наверняка получится.

Кафедра ИЗФ

Кафедра истории зарубежной философии философского факультета МГУ – одна из самых именитых и известных кафедр факультета. В советскую эпоху это была настоящая территория свободы от догматизма. Здесь в разное время преподавали В.Ф. Асмус, В.В. Соколов, Т.И. Ойзерман, П.П. Гайденко, А.С. Богомолов, Ю.К. Мельвиль, И.С. Нарский, А.Н. Чанышев, А.М. Каримский, А.Н. Игнатович, А.Ф. Грязнов, В.Н. Кузнецов, А.М. Руткевич, А.Л. Доброхотов, А.Ф. Зотов, Г.Г. Майоров, Г.Я. Стрельцова, А.А. Костикова, Ю.Р. Селиванов, М.А. Гарнцев, В.Ф. Коровин и другие известные историки философии. Профессора Г.Я. Стрельцова, Г.Г. Майоров, А.Ф. Зотов и доценты М.А. Гарнцев и В.Ф. Коровин и сейчас трудятся на кафедре. Наши коллеги А.А. Костикова и А.А. Кротов стали заведующими других кафедр факультета. Сам я работаю на кафедре с 1993 г., куда меня взяли по предложению В.В. Соколова (мой научный руководитель А.Ф. Грязнов в тот год был на стажировке в США) и при поддержке тогдашнего заведующего А.Ф. Зотова и декана А.В. Панина сразу после окончания специалитета (я не учился в аспирантуре и в 1995 г. защитил кандидатскую диссертацию по кантовской дедукции категорий как соискатель). Я возглавил кафедру по инициативе декана нашего факультета В.В. Миронова в 2004 г., через пару лет после защиты докторской диссертации (по философской психологии эпохи Просвещения) и вскоре после получения профессорской должности. Это, конечно, была большая ответственность. Главной моей задачей было поддержание традиционного для нашей кафедры плюрализма мнений и многообразия исследовательских программ. При этом акценты смещались. На первый план постепенно выходили исследования и курсы по аналитической философии (хотя у нас, как и раньше, много сильных античников, специалистов по средневековой философии и философии Нового времени). Московский центр исследования сознания был по большому счету одним из кафедральных проектов. Были у нас и другие интересные начинания. Мы издаем «Историко-философский альманах», подготовили большой учебник по всей истории философии, выдержавший несколько переизданий и ныне доступный в двух томах, проводим тематические и регулярные конференции. Предметом нашей гордости в последние годы стал научный семинар кафедры и МЦИС «Новые идеи в философии», где мы обсуждаем новинки фило-

софской литературы. Обсуждения получаются очень динамичными, и мы делимся ими в Сети.

Кафедра проходит непростой этап смены поколений. Костяк кафедры в наши дни составляют Е.В. Фалев, Д.В. Бугай, М.Ю. Васильева, Д.К. Маслов, С.А. Мельников и Д.Г. Миронов. Это опытные преподаватели и сильные ученые (большинство из них можно отнести к поколению девяностодесятников). Организацию кафедральных дел умело осуществляет Е.А. Топорина. Наши молодые сотрудники – А.П. Беседин, А.В. Кузнецов, Е.В. Логинов и Н.Д. Сафронова – радуют нас своими инициативами и высоким профессионализмом. Среди наших студентов и аспирантов есть много ярких дарований. Так что я верю в хорошее будущее нашей любимой кафедры.

Институт философии РАН

Институт философии со студенческих лет был для меня вторым научным домом после философского факультета МГУ. Я часто приходил в сектор истории западной философии к Н.В. Мотрошиловой и ее коллегам. Помню интересные беседы с Нелей Васильевной (которые продолжаются и по сей день) и с Т.Б. Длугач. С ними я разговаривал за чашкой чая, которую всегда любезно предлагали в секторе. С В.А. Жучковым и А.А. Столяровым мы беседовали в основном в курилке на пятом этаже старого здания института на Волхонке (к Жучкову я часто приезжал и домой). С тех ранних времен мне запомнилась добрая и творческая атмосфера института. И еще меня всегда поражал уровень международных конференций, организуемых Н.В. Мотрошиловой. Ю.В. Синеокая сейчас успешно продолжает ее дело. В более поздние времена я много и продуктивно общался с директором института А.В. Смирновым, с А.А. Гусейновым, В.А. Лекторским и И.Т. Касавиным. Недавнее избрание меня в академию – большой кредит доверия от них.

Сообщества

Должен признаться, что я не склонен к коллективному времяпрепровождению. Я веду замкнутую жизнь в тесном кругу семьи. Поэтому сообщества никогда не привлекали меня. Я не являюсь членом каких-либо обществ и организаций. Правда, в последние годы на базе нашего научного семинара возникло что-то вроде философского клуба со своими традициями и даже неформальным членством. И в его работе я с удовольствием участвую. Моя оторванность от коллективности объясняется еще и тем, что мои интересы и пристрастия, как я заметил, во многих случаях совершенно не совпадают с интересами и пристрастиями моего окружения. Скажем, если бы я сказал коллегам, что в рок-музыке мне симпатична французская группа Niagara, в отечественной поп-музыке – союз Е. Болдышевой и А. Горбашова, что в современной литературе я больше всего ценю Д. Симмонса, а в визуальном искусстве – творчество дизайнеров компании CD Project RED, то вряд ли нашел бы понимание или поддержку. Несовпадение с мнением окружающих не может быть, разумеется, поводом для гордости, но оно может проливать свет на какие-то другие вещи, характерные, возможно, и для других представителей моего поколения. Все мои историко-философские и философские исследования, к примеру, направлялись не столько модой или какими-то политическими веяниями, сколько логикой самого предмета. Я начал с Юма, затем перешел к пробужденному им от догматического сна Канту, занялся головоломной кантовской дедукцией категорий и вырастающей из нее новой теорией сознания, затем стал сопоставлять теорию сознания Канта с аналогичными теориями его современников (в ходе этих разысканий я натолкнулся на забытый бриллиант ранней российской мысли – немецкий трактат о человеческой природе А.П. Колыванова), потом перебросил мост в наши дни

и написал историко-философскую работу о новейших теориях сознания, после чего создал некое подобие собственной теории сознания (под названием «концепции локального интеракционизма»), которая вывела меня на проблему свободы воли: эта концепция допускает возможность объединения интуиций, казалось бы, несовместимых установок либертарианства и компатибилизма. Исследование новейших трактовок свободы воли (обсуждению которых я посвятил специальную монографию) помогло мне осознать глубину влияния идей Юма на современную аналитическую философию. Я вернулся к Юму и опубликовал большую обобщающую работу об этом мыслителе. Размышления о Юме всегда подталкивали меня к разработке метафилософских тем, которую я надеюсь продолжить в ближайшем будущем (я обычно рекламирую себя как одного из самых радикальных кабинетных философов и уже написал книгу, которую можно считать манифестом кабинетной философии, но эта тема нуждается в дальнейшем развитии). Внутренняя логика моих изысканий открывала все новые горизонты, что иногда помогало разобраться в запутанных проблемах или разрешать какие-то исторические загадки (такие, к примеру, как загадка, связанная с обстоятельствами десятидневного пребывания Л. Витгенштейна в Москве в сентябре 1935 г. – теперь это больше не загадка). Может быть, такая сосредоточенность на внутренней логике предмета, такой исследовательский индивидуализм – тоже признак нашего поколения. В конце концов, свобода как знак этого поколения предполагает разнонаправленность наших действий, а она гарантирует индивидуализм.

Смена философских поколений у нас и на Западе

Из моих ответов на предыдущие вопросы у читателей может сложиться впечатление, что девяностодесятники склонны решать проблемы, а не переживать от их неразрешимости или говорить «Нет проблем». Возможно, это действительно так. В любом случае я считаю, что смена философских поколений в России не ухудшает, а пожалуй что и улучшает ситуацию (этому улучшению противостоит государственная политика в области гуманитарных и общественных наук, но эту тему я не буду развивать). Что же касается смены философских (и не только философских) поколений на Западе, то в последнее время у меня все чаще возникает чувство, что новые поколения там скорее создают проблемы, чем решают их. Впрочем, я остаюсь умеренным оптимистом и надеюсь, что перехлесты политкорректности и связанные с ними эксцессы все же не станут там устойчивой формой жизни.

МЫ – ПОКОЛЕНИЕ ОПТИМИСТОВ[1]

А.П. Козырев
Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

Аннотация: *Статья представляет собой очерк времени студенчества ее автора, пришедшегося на 1985–1992 годы, время слома советской системы и резкого изменения исследовательской и преподавательской парадигмы в философии. Из идеологической доктрины философия превращается в широкий кругозор мировоззрений, «трансцендентальный фон культуры» (Ю.М. Лотман), базис гуманитарного и общекультурного знания. В статье в свободной авторской манере приводятся воспоминания о философском факультете МГУ и Институте философии этих лет, о журналах «Начала» и «Логос», о сообществах, существовавших в ту пору. Высказывается мысль о том, что в истории поколений очень важными являются точки разрывов и размежеваний.*

Ключевые слова: *философский факультет МГУ, Институт философии, русская философия, «Логос», «Начала», «Летописец», музыка, Вл.С. Соловьев, С.С. Аверинцев, С.С. Хоружий, Г.С. Кнабе, А.В. Панин, В.В. Миронов.*

Первые курсы на факультете совпали с первыми годами горбачевской перестройки. Еще не понятно было до конца, что и куда идет, и жуткой фрондой казались высказывания профессора Чанышева на семинаре о том, что не стоит читать советских газет (свежая пресса каждый день продавалась тогда в ларьке возле поточных аудиторий), или вскользь брошенные слова хорошо одетой преподавательницы по научному коммунизму о том, что Ленина надо не читать, а «листать». Лекции Майорова и Доброхотова, Подольского (по психологии) и Козаржевского (факультативы по памятникам культуры) высветляли общий довольно-таки серый фон учебных будней. Семинары по диамату вел начальник курса старший преподаватель В.В. Миронов. «Вы можете заниматься чем угодно, – наставлял он нас, – но преподавать вам все равно придется диалектический и исторический материализм». Однако мы с удовольствием ходили на его семинары, на них можно было свободно поговорить, не смущаясь, что нас одернут за «ересь» и «отсебятину». Сегодня вспоминать это и волнительно, и грустно, в дни, когда мы прощаемся с ним, столь неожиданно и преждевременно ушедшим из жизни. На его похоронах встретилось сразу несколько философских поколений, для моих однокурсников его уход отозвался особой личной болью.

[1] См.: Философские поколения / Автор идеи, сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. – М.: Издательский Дом ЯСК, 2022. – С. 732–747.

DOI: 10.18522/2949-0707.2023.3.114125

На факультете было тогда три отделения, и студенты весьма отличались – значительная часть поступивших на «философию» школьников были «умниками» и «умницами», пришедшими учиться, правда даже до конца не зная чему, «научные коммунисты» держались несколько особняком и в силу более старшего возраста начальственно и наставнически по отношению к мелкоте, прямиком чаля на партийную (ну, в худшем случае, комсомольскую для начала) карьеру, социологи были более приземленно настроены и больше походили на нормальных людей. Значительную часть обучающихся составляли «нацкадры», люди, приехавшие по направлению из союзных республик и дружественных стран соцлагеря и тех, где сильны были коммунистические партии, – Греции, Кубы, Кипра. Для меня это не было такой уж новостью, в моей московской «французской» школе тоже учились иностранцы, дети дипломатов из Мадагаскара и Мали, но все же именно факультет стал таким практикумом по интернациональному общению. С Субхи Шихлинским, приехавшим из Азербайджана, мы сошлись на почве классической музыки, а именно любви к итальянской опере. Он знакомил меня с мугамом, давал слушать пластинки с Гаджибековым и Ниязи. Мы устраивали вечера классической музыки в общежитии (Дом студентов на Вернадского), он приносил проигрыватель, я – пластинки, готовил беседы. Пригласили Дагмар Миронову, чтобы поговорить о Вагнере. Общежитие было центром общения, помню, весь второй курс я был там частым гостем, ставили капустники, репетировали пьесу Козьмы Пруткова. Общежитие было не только местом радостного общения, периодически кто-то прыгал с верхних этажей, сводя с жизнью счеты. Уровень школьной подготовки был довольно невысок. Это сегодня принято идеализировать советскую школу. Думаю, что сегодняшние выпускники школ знают гораздо больше, чем знали мы. Поэтому нормальным явлением был снобизм. Когда я услышал от кого-то из однокурсников, что в Историко-архивном будет выступать Лосев, я не придал этому особого значения. Гораздо больше интересовал меня концерт Владимира Горовица, который приехал в Москву один-единственный раз, в 1986 году. Впрочем, на него попасть мне не удалось. Но зато уже к концу второго курса я прочитал лосевского «Владимира Соловьева» из серии «Мыслители прошлого» (ничего не зная еще о злоключениях этой книжки) в читальном зале «стекляшки», первого гуманитарного корпуса на Ленинских горах. Готовясь к семинарам, читая практически каждый день назначенную литературу, мы не особо были осведомлены в том, что происходит в современной философии и что значит быть философом.

Тем ценнее были некоторые «прорывы» за пределы факультета. Некоторые из наших однокурсников устраивались на работу дворниками, им давали временное жилье, в центре Москвы, в домах, назначенных под снос. Но часто эти расселенные дома дожидались сноса годами, студенты обживались, и получались весьма уютные квартиры в районах, где теперь поселиться могут только сверхобеспеченные люди. Антон Петренко и Вася Голубев жили в такой квартире на Савинской набережной (один сейчас живет в Голландии, а другой – в США!). Иногда мы собирались у них и приглашали старших – один такой вечер я помню. В гости пришли Неля Васильевна Мотрошилова и Юрий Александрович Замошкин. За чаем и каким-то нехитрым угощением (алкоголя на этих вечерах я что-то не припомню, да и к тому же было время горбачевской борьбы за трезвость) шла неспешная беседа, в которой я впервые услышал имена Хабермаса, Рикёра, Гадамера и, вероятно, многих других выдающихся западных коллег. Общаясь в Нелей Васильевной позднее, мы часто вспоминали эти встречи.

Надо сказать, что отношение к факультету со стороны коллег из Института философии было весьма критичным, если не сказать сильнее. Некоторые коллеги из института нас называли «болотом», «сточной канавой», как только не называли. Поэтому уже сам факт приглашения людей оттуда мог рассматриваться как своего рода сепаратные переговоры с противником. Для такого критического отношения были аргументы, и немало, но надо сказать, что тогда подавляющее большинство сотрудников института были выпускниками факультета, некоторые писали свои дипломы и диссертации у Асмуса, Овсянникова, чем мы похвастать-

ся уже не могли. Уже закончив факультет, я полюбил бывать в «желтом доме» института на Волхонке и даже какое-то время работал там на полставки. Благодаря милости Иры Борисовой, сделавшей для меня необычайно много, я в неприсутственные дни мог пользоваться компьютером в отделе современной западной философии. На нем я выучился работать на компьютере (купить эту технику домой тогда у младшего научного сотрудника еще не было средств!). Помню, как я набирал на нем текст своей статьи о гностических мотивах в «Смысле любви» Соловьева, напечатанной в «Вопросах философии». На дворе стоял 1995 год. Когда статья была почти закончена, я нажал не на ту клавишу – и весь текст исчез. Пришлось начинать работу заново. Думаю, что подобные истории были почти у каждого, кто в то время соприкасался с новой техникой. Как-то в июне я сидел в секторе, пользуясь почти каникулярным временем – занятий в университете уже не было, и я был тогда свободен как ветер, не имея никаких внеучебных повинностей, а жена со дня на день должна была родить нашу первую дочь. Мобильных телефонов еще не было, и я оставил ей телефон сектора. Когда зазвонил телефон, я сразу понял, в чем дело, и, наскоро выключив компьютер и закрыв дверь сектора, стремглав поспешил домой, перебегая на остановках из одного вагона метро в другой, чтобы сэкономить время и быстрее попасть домой – из последнего вагона на Кропоткинской – в первый на Вернадского. Помню и замечательных институтских людей – сектором заведовал А.М. Руткевич, который вел у меня на первом курсе семинары по индийской и китайской философии. Тамара Андреевна Кузмина давала ценнейшие советы по переводу соловьевской «Софии» и окружала какой-то бережной заботой. Часто приходилось бывать, конечно, и в «русском секторе» – если в «западном» секторе в присутственные дни пили чай с каким-нибудь иностранным печеньем, то в «русском» наливали и покрепче (на кафедре тоже нередко приобщались – фронтовики, Шкуринов, Богатов, знали в этом толк!). В «русском» работал Михаил Николаевич Громов, которого я попросил быть моим научным руководителем по диссертации, всегда благородный, спокойный, рассудительный, доброжелательный. С ним было очень интересно ездить на автобусные экскурсии по подмосковным городам и усадьбам. Душой сектора был Александр Иванович Абрамов, сибарит, эстет, любитель стихов и прекрасного пола. Мне довелось с ним поездить – в начале нулевых мы были в зимнем Саратове, а потом дважды съездили в Иваново и в Плес. В первый раз оказавшись в Иванове, в Энергоуниверситете имени Ленина, на втором в истории «соловьевском семинаре» у профессора Максимова, он сказал, что ему нравится Иваново, потому что два его любимых поэта – это Вячеслав Иванов и Георгий Иванов. Он хотел еще раз увидеть Шишкина без медведей в музее русского пейзажа в Плесе, потому что «с медведями» он не любил. Поэтому мы поехали второй раз, долго ехали в микроавтобусе, на санитарной остановке, кажется в Покрове, я угощал его джин-тоником из банки. Он был счастлив. Потом мы возвращались на поезде, на Ярославский вокзал в пять утра. Помню его на перроне, медленно идущего, с палочкой, он тяжело ходил, у него был диабет. Он издал незаконченную книгу умершего В.Ф. Пустарнакова о французском просвещении, снабдив ее предисловием, которое называлось «О Владимире Федоровиче Пустарнакове и о самом себе». Это был автонекролог. Вскоре он умер. Знаю, что он изумительно готовил плов, но так и не сподобился его попробовать. Хотя он обещал меня пригласить.

В начале 2000-х я познакомился с Вячеславом Семеновичем Стёпиным. Редактор философского отдела Большой российской энциклопедии Юрий Николаевич Попов предложил мне написать проект статьи «Философия в России» для нулевого, стартового тома «Россия». В редакции мы обсуждали этот проект с Аверинцевым, приезжавшим на лето из Вены домой. На дворе стоял 2002 год. А в институте уже почти готовую статью читало начальство. В конце статьи я поместил что-то вроде: «В начале 90-х годов российская философия вышла в мировое философское пространство». Стёпин вызвал меня в свой директорский кабинет и сказал: «Молодой человек, я вышел в мировое философское пространство еще в 1978 году (сейчас могу уже и ошибиться с годом! – А. К.). Мы с Саламом Керимовичем (Гусейновым)

вели секцию на Всемирном философском конгрессе». Однако подарил мне свою брошюрку. Потом мы дружелюбно общались с ним и даже записывали вместе радиопередачу.

Возвращаясь к своему студенчеству и вспоминая свой первый курс, я могу сказать, что он был не такой уж скудный на имена тех, кто остался верен философии и сегодня активно работает, – стоит вспомнить Петра Резвых, Василия Кузнецова, Юлию Артамонову, Марину Мчедлову, социолога Сергея Баркова.

Реальной отдушиной была музыка, концерты. С Никитой Шестаковым, моим другом, начиная с первого курса (мы были в одной группе по французскому языку, который преподавала нам незабвенная Ирина Владимировна Барышева, жена А.Ч. Козаржевского) мы ходили в Консерваторию, зимой ездили в зимний Клин к Чайковскому. Помню, как в Большом зале консерватории объявили исполнение Реквиема Моцарта, дирижировала Вероника Дударова, чуть ли не единственная на весь Советский Союз женщина-дирижер. Я сагитировал ехать двоих однокурсников, а в тот день была физкультура в Манеже (так назывался один из крытых спортивных залов рядом с учебным корпусом). Со спортивной формой и сумками наперевес, мы отправились на улицу Герцена и обнаружили там столпотворение. Билетов на Реквием было не достать, нечасто тогда исполняли духовную музыку, даже западную. Тогда я придумал хитрый маневр, зайдя со служебного входа я жалобно попросил тетеньку, сидевшую на вахте, нас пустить. «Я-то пущу, а вот дальше что вы будете делать?» – сказала она, непонятно почему войдя в положение незадачливых меломанов. А дальше – мы поднялись за кулисы, где оркестранты курили и готовились к исполнению, и прямо через сцену Большого зала проникли в партер. Но здесь я совершил тактическую ошибку: вместо того чтобы в зале дождаться первого звонка, я продолжил штурм дальше и повлек моих товарищей в фойе. Тут на нас набросилась одна из билетерш с угрозой вызвать милицию. Но мы стремительно ринулись вперед и поднялись во второй амфитеатр на самые последние ряды (скамьи, кто помнит структуру зала), где и выслушали весь Реквием. Чуть позднее в том же зале была исполнена Всенощная Рахманинова Капеллой имени Глинки, тогда еще Ленинградской. На этот раз у меня были билеты в амфитеатр. Много лет церковную музыку не принято было исполнять в концертах, поэтому опять тут был полный аншлаг. На втором номере громко и на весь зал загудела сирена, и дирижер, Владислав Чернушенко, подумал, что балкон просто не выдержал такого наплыва зрителей. Исполнение пришлось начинать сначала. Об этом он рассказал мне много лет спустя, когда судьба подарила мне несколько замечательных встреч с ним в Париже. Таким образом, я выучил Всенощное бдение по исполнению Чернушенко, а Символ веры по архивной записи Шаляпина, которую слушал без конца на своем самом примитивном виниловом проигрывателе «Юность».

Вспоминаю об этом не только потому, что все это оставило яркий след в моей биографии. Это важный поколенческий срез. Мы открывали материк русской православной культуры по-другому, несколько иначе, чем старшие, «шестидесятники» и «семидесятники», уходившие в церковь от безысходности советской действительности, фальши смердящей коммунистической идеологии и скукоты партийных съездов. Это было время надежд и упований, которое я в одном выступлении назвал «временем распечатывания алтарей» – по аналогии с моментом снятия запрета со староверов манифестом 1905 года и открытием заброшенных алтарей на Рогожке. Еще в конце 80-х московским улицам стали возвращать исторические названия (первенцем была Метростроевская, вновь обращенная в Остоженку), но еще задолго до этого мы с жадностью выучивали эти старые названия и открывали для себя московскую старину, а в воздухе витала идея восстановления храма Христа Спасителя. Андрей Вознесенский писал: «Восстановите Сухареву башню». На этом фоне огромный интерес вызывали лекции Андрея Чеславовича Козаржевского, заведующего кафедрой классических языков на истфаке. Один из его циклов так и назывался: «Что таят в себе московские дворики?». Он читал его в большом амфитеатре геологического факультета на 6-м этаже главного здания МГУ (в просторечии – высотки, или ГЗ), сопровождая лекцию показом собственно-

ручно сделанных слайдов, на которых часто фигурировали уже утраченные к тому времени особняки. Он сам перепрыгивал через заборы, делал фотоснимки. Как сейчас звучат в ушах его слова «А там – семнадцатый век!» Сейчас от той Москвы вообще мало что осталось. Этот курс был потом даже повторен в большой аудитории Политехнического музея и при немалом стечении народа. Мое поколение заканчивается на тех, кто успел послушать Козаржевского живьем. Правда, среди таких есть и некоторые первые мои ученики, например Дмитрий Лескин, уже на пятом курсе ставший священником и основавший на своей родине, в городе Тольятти (Ставрополь-на-Волге), православную классическую гимназию в помещениях реконструированного типового детского садика во дворе спального микрорайона и выстроивший там едва ли не первый тольяттинский храм – удивительный храм Всех святых! Теперь он доктор философских наук, член Общественной палаты РФ, ректор Поволжского православного университета, опять-таки им основанного и возведенного. Его судьба наглядно показывает, как много может сделать в истории страны один человек. Так вот, уже потом он рассказывал, как Козаржевский читал свою последнюю лекцию, прощался со студентами: из уст его звучал монолог Ивана Карамазова про «клейкие кленовые листочки», а в глазах стояли слезы.

Мы читали Гиляровского и Кокорева, с жадностью доставали и впитывали альманахи «Встречи с прошлым», а потом и замечательный журнал «Наше наследие», который, наряду с прочими открытиями, стал обстоятельно знакомить с жемчужинами русской философской классики (и по сей день безмерно благодарен его редактору Владимиру Петровичу Енишерлову, хотя лично встретился с ним только один раз, когда мы в конце нулевых задумали и начали выпускать журнал «Сократ», пытаясь в чем-то подражать стилю «умного глянца» «Нашего наследия»). В то же время я вспоминаю лето 1986 года как душное и довольно беспросветное время. Сначала я бессмысленно тратил время в московском стройотряде, перекладывая бордюры возле главного здания МГУ, затем полтора месяца собирал картошку в селе Семеновском, из-за чего начало учебы на втором курсе было отложено аж на 40 дней. Помню, как я с трудом отпрашивался на 15 минут опоздания на кладку бордюров, чтобы выкупить в «Университетской книге» невостребованный по «открытке» том диалогов Платона. Я не вижу в этом никакой студенческой романтики, но лишь казенное, абсолютно бессмысленное и безалаберное отношение к студентам и профанацию самого процесса обучения. Нам будто давали понять, что студентам не стоит слишком ревностно проявлять себя в науке.

Пока я клал бордюры, некоторые из моих однокурсников и однклассников, например Петр Резвых и Василий Молодяков, тогда студент японской группы Института стран Азии и Африки при МГУ, отправились служить в армию. По андроповскому приказу студенты лишались права на отсрочку, давали лишь сдать сессию. Далеко не всем, в отличие от упомянутых мной ровесников, которые не только завершили учебу в МГУ, но и составили себе доброе имя в науке, удалось вернуться и снова втянуться в учебу. В 1987 году, после окончания второго курса, отправился на два года служить и я. Это было бы отдельной темой для воспоминаний, тем более что там тоже мне довелось повстречать немало замечательных людей, в том числе и моего поколения. Как и не очень замечательных, просто в той обстановке эта поляризация более явна и очевидна. Меня занесло в Нагорный Карабах, на моих глазах происходило зарождение того самого карабахского конфликта, который периодически оборачивается с тех пор кровопролитием и войной. И я мог судить о плодах горбачевской перестройки не только по передовицам центральных газет и риторике партийных пленумов. Из армии я прихватил с собой, что называется, в кармане камуфляжа, книжку Лосева о Соловьеве, два экземпляра этой книжки оказались в библиотеке пограничного отряда. Только потом я узнал, что таким образом ее «убирали» из Москвы и центральных городов. Видимо, думали, что пограничники ее точно читать не будут. Они ошибались, среди них были весьма любопытные и образованные люди, в том числе и студенты Московского университета.

Возвращение на факультет произошло в 1989 году. Факультет был тот же, да и страна та же, но не совсем. Уже ушел в отставку декан А.Д. Косичев, принимавший меня на факультет и в полной мере олицетворявший советскую философию, и успел побывать и. о. декана Ричард Косолапов, бывший редактор журнала «Коммунист». Деканом к моменту моего возвращения стал Александр Владимирович Панин, человек мягкий и интеллигентный, он встречался с К. Поппером, любил Михаила Булгакова и даже водил экскурсии со студентами по булгаковской Москве (но это было уже после его деканства). Конец 80-х, а в еще большей степени начало 1990-х было временем настоящего интеллектуального подъема, связанного не только со сломом существующих политических режимов, но и с переменой культурных, образовательных, просветительских парадигм. В 1988 году на факультете появилась кафедра истории и теории мировой культуры. После окончания основных пар лекции стали читать С.С. Аверинцев, В.В. Бибихин, Е.М. Мелетинский, М.Л. Гаспаров, А.Я. Гуревич, Г.С. Кнабе, Вяч.Вс. Иванов, О.А. Седакова, один раз приезжал с гостевой лекцией Ю.М. Лотман, в большом конференц-зале выступал Жак Деррида. Иногда возникала дилемма, кого слушать – скажем, Гаспарова или Бибихина, курс по русской поэзии XVIII века или по раннему Хайдеггеру. Возникла даже какая-то ревность со стороны остальных преподавателей факультета, которые в большинстве своем невзлюбили новую кафедру, а в ее преподавателях стали видеть конкурентов. И правда, у лекторов с этой кафедры не было такой нагрузки, а именно она, рутина преподавательской работы, ранние первые пары, бесконечное чтение курсовых и рефератов, ведение семинаров и составляет основную и далеко не парадную часть жизни университетского преподавателя. Маститые ученые образовали что-то вроде факультета внутри факультета, который жил по своим законам, по стилю преподавания приближаясь скорее к западному университету. И именно в этом причина довольно быстрого конца этой утопии республики гуманитариев. На кафедре мировой культуры мы столкнулись с совершенно иным, чем общие курсы, типом подачи материала, у Аверинцева каждая лекция превращалась в мини-исследование, в погружение в какую-то проблему, Вяч.Вс. Иванов, напротив, любил растечься мыслию по древу, блеснуть своей эрудицией и знакомством с Пастернаком. Увлекательно, интересно читал Михаил Леонович Гаспаров то про русское стихосложение, то про античность (потом эти лекции составили главы «Занимательной Греции»). Гаспаров сильно заикался, из-за чего с ним трудно было беседовать. Однако во время лекций он преодолевал свое волнение, мерно и последовательно, немножко механистично излагал материал, а затруднение в речи как-то помогало сосредоточиться на том, что он говорил. Помню, я встречал его в тесном читальном зале РГАЛИ, когда начал заниматься с архивом Владимира Соловьева. Гаспаров целый день сидел над рукописями, непонятно было, когда он ел. Когда его привезли в академическую больницу, его не хотели там принимать – «так академики не выглядят!» Аверинцев любил говорить: «о нас скажут, что мы жили в эпоху Гаспарова». Сам Сергей Сергеевич не был лишен высокой самооценки, но это тоже был урок – надо возвышать не себя, а того, кто рядом с тобой (если, конечно, он этого и вправду достоин!).

Я считаю это время на философском факультете лучшим, может быть, даже во всей его истории: мы имели возможность слушать уникальную группу ученых, никогда больше не собиравшихся в одном месте. Большая заслуга в этом Валерия Яковлевича Саврея, тогда студента, который выступил с инициативой создания такой кафедры и вел переговоры с учеными, и поддержавшего его заместителя декана по учебной работе Владимира Васильевича Миронова. Подключать пришлось даже Раису Максимовну Горбачеву, тогда первую леди СССР. Вернувшись из армии, я даже не помышлял о том, чтобы пойти специализироваться на эту кафедру. Учебный план изменился, и специализация уже началась со второго курса, нужно было сдавать огромную «разницу». Кроме того, туда был жесткий отбор. Это уже потом, на четвертом курсе, когда я в двух семестрах сдавал зачеты С.С. Аверинцеву по «Истории христианской культуры», он предлагал мне перейти к ним. Каково же будет мне потом

встретить моего кумира в коридоре римской гостиницы в 1997 году. По приглашению Патрика де Лобье мы едем встречаться с самим Иоанном Павлом II (теперь он святой!), и Аверинцев будет бродить с нами по тесным улочкам Трастевере, рассказывая так, будто он сам житель древнего Рима. Со временем кафедра начала рассыпаться, люди стали переходить в РГГУ или уезжать за границу. С тем же Аверинцевым мы проводили конференцию в стенах РГГУ (бывш. Университета Шанявского) под патронажем Ю.Н. Афанасьева.

Я оказался на новом курсе, это были ребята, которые пришли на факультет уже без целевок от КПСС. Но узнаваемые типажи остались, точно так же можно было выделить отличника, активиста, карьериста. Впрочем, на кафедре истории русской философии образовалось какое-то удивительное сообщество. Странно, что кафедра смогла привлечь к себе значительную часть наиболее сильных и увлеченных студентов факультета. Если не ошибаюсь, то число специализирующихся доходило до 14 человек на курсе. Борис Межуев, Юля Синеокая, Игорь Чубаров, Андрей Лавров, потом присоединился и Олег Никифоров. Валера Анашвили, который хотел переводить Брентано и привнести на русскую почву феноменологическую традицию, был на соседней кафедре истории зарубежной философии. Конечно, каждый видел философию и по-своему организовывал практику своего любомудрия.

С моего возвращения на факультет (сентябрь 1989 г.), я слышал о заседаниях таинственного кружка «Летописец», в котором сам стал потом участвовать. Предводителем был Дмитрий Барам, преподававший философию в физкультурном институте. Мы часто встречались с ним в большом красивом овальном зале Фундаментальной библиотеки, или Горьковки, на Моховой. На столах стояли лампы с белыми плафонами и мраморными подставками, к которым мы стаскивали книги, заказанные из хранилища по требованию. Чем больше гора книг, лежащая перед тобой, чем больше старых корешков дореволюционной литературы и журналов, тем больше твоя харизма среди однокурсников. У Барама книг было больше всего, видимо, это было необходимо для подготовки семинаров для будущих физкультурников. Иногда мы ходили пить кофе, особенно в субботу, когда мы занимались целый день, в кофейню на улице Герцена, рядом с Консерваторией. Вроде бы раньше там была книжная лавка, за прилавком которой стояли Николай Бердяев и Михаил Осоргин. Даже если она была не там, а где-то поблизости, это не было так существенно. Улица Герцена еще не стала снова Никитской, асфальт был раскопан, прокладывали какие-то трубы. Барам славянофильствовал и шутил: «Русская интеллигенция гибнет под колесами американского трактора». Кофе варили в турке, и к нему были оладьи с двумя видами соусов – шоколадно-ореховым и сметанным. Получше многих современных сетевых кофеен!

Собрания кружка проходили на квартирах, часто в тех же дворницких, у Игоря Чубарова, в переулке Аксакова, неподалеку от очень московской по виду и по духу Филипповской церкви, словно вросшей в землю вместе со своими куполами. Квартира была большая, был даже рояль. А вот была ли горячая вода, я не уверен. В такой квартире можно было заниматься философией и выпивать, а вот как в ней было строить быт и растить маленькую дочку?! Делали доклады, извлекали мудрость из Хомякова, Кудрявцева-Платонова и еще кого-то. До сих пор благодарен этим собраниям, потому что ради них прочел хомяковскую «Семирамиду». Барам учил нас, что подлинной философией является метафизика, что на политику и иную чепуху времени тратить не стоит. Вообще это время вспоминается как довольно аполитичное, хотя именно тогда вскрывается правда о масштабах сталинских репрессий, публикуется огромный массив запрещенной в СССР литературы, нарасхват расходятся номера «Огонька», «Московских новостей» и «Литературной газеты». С.С. Хоружий придумывает словосочетание «философский пароход», создающее ощущение, что настоящая философия уплыла от нас и растаяла в белой дымке за Кронштадтом.

Чубаров занимался расшифровкой рукописи бердяевского «Самопознания», потом Шпетом. Я на почве интереса к Соловьеву начал переводить написанную на французском языке «Софию», по-русски прежде никогда не публиковавшуюся. Общим был запрос на воз-

рождение, воссоздание, открытие чего-то недоступного и запретного. Постепенно этот запрос отлился в представление об утраченных традициях. Новые журналы называли не абы как, а апеллируя к существовавшим до революции изданиям. В наших думах нас питали непомерные амбиции, но мысль о их реализации была очень созвучна тому, как С.С. Хоружий назвал свою книгу 1994 года – «После перерыва». Надо было что-то возродить, к чему-то вернуться, что-то начать заново. Это, мне кажется, отличает дух моего поколения, является его главным достоинством и в то же время недостатком. Мы не собирались ничего начинать «с чистого листа».

Надо сказать, что именно наше поколение оказалось главным работником на поприще издания философского архива XIX – начала XX века. Модест Колеров с Николаем Плотниковым издали «Вехи», а потом (в 1996) приступили к изданию серии «Исследования по истории русской мысли». Сами ежегодники этой серии и ее библиотечка – может быть, главное и наиболее существенное из того, что сделано по истории русской мысли за эти годы. Разный политический выбор разметал прежних единомышленников, однако и Николай Плотников, уехавший в Германию, не погасил свой исследовательский запал по отношению к русской мысли, реализовал несколько интересных проектов – по дискурсу персональности, по истории ГАХН, в некоторых из которых мне довелось участвовать. Следует отметить и Татьяну Щедрину, приехавшую в Москву из Владивостока (помню ее выступление на Ломоносовских чтениях у нас на кафедре в районе 2000 года), которая вместе с Мариной Густавовной Шторх, дочерью Шпета, издала более 10 томов наследия ее великого отца. А сколько сделано филологом Анастасией Гачевой, унаследовавшей черты трудолюбия и философского эроса от своих родителей, Георгия Гачева и Светланы Семеновой! А Елена Тахо-Годи, не только поднявшая со дна целый айсберг лосевских черновиков, но и написавшая немало и помимо лосевских штудий. Такие примеры можно множить. И речь, кстати, идет не только о русском срезе. Недавно ушедший Роберт Бёрд, наш ровесник, тоже был прекрасным знатоком архива Серебряного века. Все это, бесспорно, еще будет осмыслено, я надеюсь. Но позже и не нами.

Время пробуждало в нас стремление разрушить квиетив и найти новое философское дело. Возникали издательства, некоторые из которых живы и продуктивно работают до сих пор. Нас горячо не устраивала там общая атмосфера, в которой мы оказались. Журнал «Логос», который затеял Валера Анашвили курсе, кажется, на третьем, был ремейком одноименного международного ежегодника, выходившего в 1910-е годы в России и Германии. Журнал «Начала», который издавали Александр Казарян и Наталья Скоробогатько, возрождал традиции русской религиозной философии. Первый из породы православных интеллигентов, соработников внука Флоренского отца Андроника. Был благороден и тих, скуп на комментарии, но как-то внимательно и душевно расположен. Наталья Владимировна работала в МАИ, вообще журнал как-то аффилировался с МАИ, и после череды житейских неурядиц, весьма серьезных, стала православной писательницей, оставила философию и из Москвы уехала, чтобы поселиться при монастыре. Такой уход, встречавшийся и ранее в русской культуре, вспомним Константина Леонтьева или поэта Александра Добролюбова, был гораздо достойнее церковно-патриотической риторики бывших членов ЦК КПСС и секретарей обкомов. Каждый номер «Начал» был тематическим – посвященным Леонтьеву, Розанову, Флоренскому или Лосеву. Именно здесь еще в студенчестве вышла моя первая публикация «Константин Леонтьев и Владимир Соловьев: диалог в поисках русской звезды». В ее основе был мой доклад на Леонтьевской конференции в Калуге под эгидой – сейчас это может показаться странным – Калужского обкома КПСС. В те парадоксальные времена конференцию, посвященную «мракобесу», контрреволюционеру и православному консерватору, проводил областной партийный комитет и, в частности, организовал выезд участников в Оптину пустынь. Однако тогда мы не особенно задумывались о том, почему именно Калужский обком свозил нас в только начинавшую свое возрождение Оптину.

Фальшь очень хорошо мы чувствовали уже тогда. Надо сказать, что в кругу «Начал» практически не было фальши. Благодаря этому кругу мы познакомились и с А.В. Соболевым, и с его другом и всегдашним оппонентом С.М. Половинкиным. Помню, как Альберт Васильевич, любитель старой Москвы и знаток дворянской генеалогии, приходил к нам на кружок «Летописец» с диапроектором показывать дома, где жили философы и были редакции философских журналов, и рассказывал о старой Москве. Особенно колоритен был Виктор Сукач, знаток и ценитель Розанова. Окончивший философский факультет за десять лет (его все время отчисляли) и работавший в «Мысли» младшим редактором (кажется, именно он редактировал злосчастную сосланную в XX век книгу Лосева о Соловьеве), он звал в свою комнату на Петровском бульваре, на последнем этаже старого доходного дома, откуда виднелись купола старой Москвы, и разливал особым образом чай из чайника, куда вытряхивались пакетики, в чашки, поставленные прямо на дощатом полу. Бесценен для нас был и опыт общения с Николаем Всеволодовичем Котрелевым, который подошел ко мне в РГАЛИ, когда я сидел над рукописями Соловьева, и сам решил со мной познакомиться (ему нужны были папки, заказанные мною). В тот же день я пригласил его прочитать нам спецкурс по текстологии, а тогдашний декан А.В. Панин на мои слова, что мы хотим, чтобы нам читал «ученый с мировым именем», сразу же сказал: «Ну что же, давайте возьмем его на полставки». Его редкие семинары, надолго прерывавшиеся зарубежными поездками (его только начали выпускать за рубеж), иногда переносившиеся в арбатскую квартиру, в конце старого Арбата, тогда уже «офонаревшего», надолго запомнились нашей группе и, возможно, еще одному-двум курсам после нас.

Издание русской философской классики в приложении к журналу «Вопросы философии» началось в 1989 году по постановлению Политбюро ЦК КПСС. К комментированию ряда томов были привлечены ученые, много лет занимавшиеся русской философией с любовью и всерьез С.С. Хоружий (Булгаков), Н.В. Котрелев, Е.В. Рашковский (Соловьев), Е.В. Барабанов (Розанов), А.В. Ахутин (Шестов), Л.В. Поляков (Бердяев), но были и люди нашего поколения – Модест Колеров и Николай Плотников составили и качественно прокомментировали том «Вехи/Из глубины». С.С. Хоружий отметил одну сторону медали, впрочем реально существовавшую, описав процесс присвоения наследия русской философии представителями специальных учреждений и партийных органов и дав этому вполне нелицеприятное название – «о мародерах». Процесс этот, в определенном смысле, продолжается и по сегодняшний день, когда под одним корешком иногда ратуют собрать и жертв, и их палачей, выдавая это за историческую справедливость, объективность и прочие псевдонаучные фетиши. Однако была и другая сторона, когда наши учителя, создавшие себе имя и немало потрудившиеся в философии, открывали для себя русскую философскую классику и прекрасно писали о ней. Тут и П.П. Гайденко, и Н.В. Мотрошилова, и В.П. Визгин, к этому ревностно относились старожилы, аксакалы и книжники – С.М. Половинкин, А.В. Соболев, В.Г. Сукач, которые уже к тому времени составляли свое, не вполне официальное сообщество любителей русской культуры, словом, нам было на кого ориентироваться, было с кого брать пример.

А тут еще со своим «Бесконечным тупиком», напечатанным на какой-то самиздатской технике в виде отдельных тетрадок, ворвался Дмитрий Галковский, смутивший многих своей иронией и в самые первые его годы ложкой дегтя испортивший всю бочку меда русского религиозного ренессанса. Помню, как тогда Игорь Чубаров, до этого предававшийся ортодоксальному зелотству, с придыханием произносил слово «провокативность». Галковский со своим opus magnum сыграл роль эдакого Канта-искусителя. Так в первом номере «Логоса» появился фрагмент «Бесконечного тупика», в котором Галковский в пух и прах разносил Владимира Соловьева – «так подрастал гаденыш». Это была хорошая вакцина от того, что Хоружий назовет словосочетанием «тошнотворный сюсюк». Тогда мы еще не знали, что гораздо более изощренно Соловьева ругал Розанов, которому Галковский тужился подражать. Однако в отличие от Розанова, дарившего Московскому университету свои издания с трога-

тельными надписями, Галковский опубликовал пасквиль в «Независимой газете», в котором поиздевался над своими учителями с факультета, а потом стал издавать журнал «Разбитый компас». Также в отличие от Розанова, который перед смертью ездил из Сергиева в Москву, чтобы поцеловать ручку своему учителю профессору Герье, Галковский никому рук целовать не приедет. В этом тоже можно увидеть что-то поколенческое. Но факт: именно после «Логоса» все стали печатать Галковского – «Логос» стал едва ли не первым изданием, рискнувшим его опубликовать. Его примеру последовали «Новый мир», «Континент», Вадим Кожинов внезапно полюбил Галковского, обнаружив у того монархические идеи. Игорь Виноградов увидел что-то созвучное чаяниям интеллигенции новомирского круга и т. д. Другой ложкой дегтя стало репринтное переиздание «Путей русского богословия» Флоровского. Так и не задалось: одни пошли кто в западники, кто в леваки, кто прочь из философии, другие в церковь, в «византизм», в «политический исихазм» и проч. Самое интересное в судьбе поколения это не то, что объединяет, но те точки разрывов и бифуркаций, где происходит размежевание. В этой логике и должна быть написана история поколений.

Проблематика журнала «Начала» лежала примерно на линии книгоиздательства «Путь». Вектор развития «Логоса» – более западнический, связанный с наследием дореволюционного неокантианства, «Логоса» Степуна, Яковенко, Гессена. «Логос» начала XX века также в известном смысле противостоял книгоиздательству «Путь» и журналу «Вопросы философии и психологии». Когда возник «Логос», тираж «Вопросов философии» составлял около 80 тысяч экземпляров, это был сверхпопулярный журнал среди не только философов, но и гуманитариев самого широкого спектра, и даже массового читателя. Достичь этого удалось во многом благодаря архивным публикациям статей, а иногда даже и целых книг Соловьева, Бердяева, Лосского. «Логосу» предстояло конкурировать с этим маститым, раскрученным журналом, собравшим светил тогдашней академической философии. Фролов, Стёпин, Лекторский – авторитетные ученые, занявшие прочные позиции в философии. Естественно, амбициозных молодых людей, заявивших, что будут издавать свой журнал, никто не принял всерьез. Ожидали, что получится в лучшем случае студенческий альманах, один-два номера. Однако «Логос» пере- жил и второй, и третий номер и в существенно измененном виде (он уже не ограничивает себя только феноменологическими штудиями) существует по сей день.

Мы с Чубаровым забирали тираж первого номера из типографии в Саранске, где в тот момент уже печатался второй номер. На обложке должен был оказаться Гераклит, однако качество печати выдавало не то облако, не то серую мешковину. Я хорошо запомнил количество пачек с журналами, которые нам предстояло перевезти – 66 упаковок по 20 экземпляров в каждой. Еще продолжали функционировать какие-то советские логистические механизмы: мы привезли весь тираж в товарное отделение железнодорожной станции в надежде отправить журнал почтовым грузом. На станции назвали какую-то астрономическую цифру, сопоставимую, наверное, с расходами на печать всего тиража. Нам пришло в голову убедить ответственных лиц, что небольшие пачки журнала никак не тянут на отдельное багажное место. Нам неожиданно пошли навстречу, посчитав все пачки как два (!) багажных места и оценив перевозку в какую-то совершенно смехотворную сумму. До Казанского вокзала Москвы тираж добирался примерно неделю. Публикация перевода соловьевской «Софии» началась со второго номера журнала, тираж которого мы забирали в том же пыльном Саранске. Я работал над этим переводом четвертый и пятый курсы, мало еще что умея, сидел в РГАЛИ, переводя прямо с рукописи. Сразу после его выхода пошли разные забавные звонки. Кроме философов, с интересом отнесшихся к моей работе, звонили «гностики». Один человек говорил, что его жена принимает откровения от Матери Мира, очень похожие на текст Соловьева, предлагал нам публикацию 300 страниц этих откровений. В «Логос» потянулись какие-то необычайные люди. Некий господин прислал трактат под названием «Каталепсия», сообщив попутно, что живет на Урале и может изготовить любой памятник из мрамора. Наверное, так происходит с любым новым изданием – особого сорта люди находят в нем поле приложения

своих экстраординарных метафизических способностей. Редакции «Логоса» была выделена тесная комнатка на философском факультете. Крошечное помещение в 5 или 6 квадратных метров на 10-м этаже, где проходил «секретный» лифт – его шахта отнимала часть пространства. Туда мы могли сгрузить часть тиража, там стоял стол и был даже телефон, по которому можно было позвонить в редакцию. Этот номер мы указали на своих визитных карточках рядом с логотипом «Логоса» – с буквой «Л» в виде не то клоуна, не то ангела. Иногда, еще студентом, сидел в этой комнате и я. Было очень необычно иметь ключ от собственной секретной комнаты на факультете, куда можно прийти и уединиться, иногда собраться членам редакции. Там я готовился к семинарам, отвечал на звонки каких-то людей, интересовавшихся журналом и предлагавших свои статьи к публикации. Впрочем, чаще звонили на домашний телефон, тоже указанный в визитках.

Особой темой нашего старшего студенчества были выездные школы, в пансионате МГУ в Звенигороде, потом еще в каких-то других пансионатах. В бюджете университета под это были выделены огромные деньги. Помню, что на школу предусматривалось 10 тысяч рублей, что даже при инфляции представляло собой огромную сумму. Я был заместителем председателя студсовета факультета и сумел организовать как минимум три таких школы. На пятом курсе мы провели подмосковную выездную школу в Пестове, на Можайском море, которую посвятили феноменологии. Фактически это была школа журнала «Логос». Все было организовано очень здорово: около 30 человек на пять дней заполняли пансионат, а между местом проведения школы и Москвой каждый день ездил автобус, привозивший докладчиков за 100 км от города читать лекции. Это была не столько конференция, сколько серия мастер-классов именитых столичных лекторов. Помню, как на одной из таких школ мы сидели вечером за бутылкой рислинга с Георгием Степановичем Кнабе, который читал курс лекций на факультете, и Борис Межуев ставил нам кассету с записями рок-группы «Крематорий». Кнабе, знаток Древнего Рима и автор книги о Таците, слушал с неослабевающим вниманием (кажется, магнитофон «Весна» был не совсем исправен и проигрывал музыку несколько быстрее, чем было нужно), а в конце глубокомысленно произнес «Это очень значительно и чужевато!» Я писал тогда стихи, впечатленный Бродским, и давал их на суд того же Кнабе. У меня до сих пор хранится машинопись моих стихов с его пометками, иногда весьма одобрительными.

Ректор РГГУ Юрий Николаевич Афанасьев пригласил нас (круг «Логоса») к себе в кабинет и предложил устроится на работу в РГГУ. Встреча проходила в его маленьком кабинете в Историко-архивном институте на Никольской – комплекса зданий на Миуссах у РГГУ еще не было. Член межрегиональной депутатской группы, либерал, один из авторов реформ, одетый в рубашку с короткими рукавами, сказал: «Нам нужно создать феноменологическую лабораторию». Это было похоже на партийное задание: «Надо провести в жизнь решение июльского пленума ЦК». По каким-то причинам мы не поддались соблазну принять это приглашение, и за создание философского факультета взялся Владимир Калиниченко, симпатичный человек, с теплотой вспоминавший о Мерабе Мамардашвили и устроивший семинар по чтению Гуссерля, на который я несколько раз приходил. Запомнилась его мягкость и в то же время сетования на то, что создавать факультет можно только с руками «по локоть в крови». Видимо, первое все-таки пересилило. Обещанной ректором квартиры он так и не получил, жил в общежитии. Потом его отправили в Вятку, откуда он был родом. Он был заядлый охотник, а в Москве охотиться было негде. В Вятке он заведовал филиалом РГГУ. Там были какие-то темные истории. Он рано умер. Половинкин говорил: «Мой крестник Володя Калиниченко».

Контактировать с людьми было несложно. Это сейчас они выглядят уставшими, погребенными под ворохом приглашений и обязательств, а тогда сохранялся некий вакуум, многие ждали, когда их позовут, и были готовы печататься бесплатно. Советская институциональная философия была жестко идеологической, и ротация статей в «Вопросах филосо-

фии», «Вестнике МГУ» требовала соответствия строгим формальным и неформальным критериям. Это не значит, что там не могли напечатать какую-то статью по истории философии, но автор должен был быть как минимум доцентом очень солидного вуза. Считалось, что, если печатают, тебе оказывают немыслимое благодеяние с почти непременным блатом. Естественно, в «Логосе», да и не только в нем, у нас как у поколения, почти не знавшего идеологического прессинга, было очень отрицательное отношение ко всему этому. Мы решили, что критерий будет один – внятность и научная состоятельность, какой мы ее тогда видели, соответствие определенным критериям научности. Я лично никогда глубоко не занимался феноменологией, и феноменологический крен «Логоса» мне не был близок. Возможно, поэтому я и пробыл в редколлегии «Логоса» не очень долго, кажется, во втором, третьем и четвертом номерах. Впоследствии я сотрудничал с журналом в тех или иных формах, переводил, писал рецензии. Когда мы звонили авторам и предлагали напечататься в новом журнале с собственной философской программой, ориентацией на определенную школу мысли, они откликались с готовностью и крайне благожелательно. Я помню только один случай отказа, когда мы пришли к выдающемуся логику Владимиру Александровичу Смирнову, завсектором логики в Институте философии. Он с некоторым недоверием к нам отнесся и сказал: «“Логос” – это какой-то, знаете, мистический, ненаучный журнал». Для авторитетного логика он и впрямь, наверное, был слишком мистичен. В философии существуют разные парадигмы верификации научного знания, и отвечают им лишь некоторые ее части и разделы. Мы и тогда, и сейчас общаемся с Виктором Игоревичем Молчановым, который плодотворно и успешно работает в РГГУ, переехав в Москву из Ростова-на-Дону. Он иногда приходит в Дом Лосева на наши семинары по русской философии, и опубликовал ряд блестящих статей по русской философии, например о «теоретической философии» Вл. Соловьева, которую он оценивает с позиций человека, внутренне прожившего феноменологию.

Важной вехой в нашей судьбе был август 1991 года. Как ни усугублялась перестройка, «лебединое озеро» и стальные дикторские сводки о «путче» били ледяным обухом по голове. В это не хотелось верить, с этим не хотелось смиряться. Как ни трудны были последующие годы, как ни трагичен был распад СССР (этим событием он еще не был до конца предопределен), возвращаясь к тем дням, я бы не поменял сейчас свою позицию. Для меня это время еще было ознаменовано и очень личными событиями. В праздник Преображения мы с моей подругой, а в будущем женой, пошли к Белому дому (через кофейню на Герцена, разумеется). А оттуда поехали в Переделкино на кладбище к Пастернаку. После путча кафедре вернули ее историческое название – «кафедра истории русской философии» (по моему предложению, кстати, – представители студенчества входили тогда в ученый совет факультета!). В этом не было никакого национализма и шовинизма, ведь никто из нас не стесняется произносить сочетания «немецкая философия» и «английская философия», равно как никто и не утверждает, что разговаривает на «российском» языке. Напротив, это казалось освобождением от догм и иллюзий, на смену которым потом непременно придут другие догмы и иллюзии. Свято место пусто не бывает. Падение СССР и падение Берлинской стены тоже были важной вехой нашего поколения. Своего рода путевкой во взрослую жизнь. И впервые оказавшись на Западе, награжденный студсоветом поездкой в Берлин на недельную школу, сразу же по окончании университета и прямо перед свадьбой, я уже спокойно ехал на автобусе из Восточного Берлина мимо Рейхстага и Бранденбургских ворот к Зигезолле, а там и к Зоологическому саду в Западном городе, и вовсе не ощущал ирреальности происходящего. Перед нами открывался мир, открывались двери европейских соборов и музеев, с хранимым там Брейгелем и Босхом, фресками Равенны и алтарями Яна ван Эйка. Всё, казалось, идет как надо и куда надо, и будет хорошо. Мы всё-таки поколение оптимистов, несмотря ни на что.

НАСТОЯЩЕЕ ПРОШЕДШЕЕ[1]

В.В. Анашвили
журнал «Логос»,
И.М. Чубаров
Тюменский государственный университет

Аннотация: *В статье предпринят анализ профессионального становления поколения философов, пришедших на философский факультет МГУ в последние годы существования СССР, а заканчивавших его уже в «новой» ельцинской России начала 90-х гг. В частности, тематизирована ситуация общего культурного отставания, в которой поневоле оказалось несколько поколений советских и постсоветских людей в контексте мировой культуры. На ряде примеров обоснован тезис асинхронности их знакомства с разного уровня явлениями западной культуры и, в результате, выпадения из общей логики их становления. В статье также представлена история создания и стратегия развития философского журнала «Логос» как проекта преодоления упомянутого отставания. В заключение авторами предпринята попытка экспликации онтологических, эпистемологических и этико-эстетических оснований своего поколенческого бэкграунда.*

Ключевые слова: *становление философов 90-х гг., культурное отставание, массовая культура, феноменология, стратегия журнала «Логос», философские основания поколенческого бэкграунда.*

Мы всячески затягивали с ответом на простой, на первый взгляд, вопрос о профессиональном становлении нашего поколения философов, пришедших на философский факультет МГУ в последние годы существования СССР, а заканчивавших его уже в «новой» ельцинской России. Главная тому причина – наше отношение к прошлому конца 80-х – начала 90-х гг. как к несостоявшемуся или даже непризнание его как осмысленного и завершенного этапа истории. Слишком спешное сворачивание советского проекта, демонстративный отказ новой власти от социальных обязательств предыдущего российского руководства перед гражданами и, главное, стремительная приватизация группой предприимчивых комсомольцев и партработников общественного достояния, грубые попытки списать разразившийся социально-экономический и культурный кризис на советскую систему и левую идеологию в целом – все это не могло не вызвать у носителей даже минимального критического сознания принципиального отторжения этого времени, а то и равнодушия к происходящему. Мы не

[1] См.: Философские поколения / Автор идеи, сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. – М.: Издательский Дом ЯСК, 2022. – С. 748–755.

DOI: 10.18522/2949-0707.2023.3.126131

были ни аполитичными, ни политически ангажированными, по крайней мере, не в том понимании политики, которое идет от практик номинальных властей, говорящих на языке центральных СМИ. Мы не заслушивались речами Сахарова на съездах народных депутатов, не вчитывались в тексты Солженицына, презрительно усмехались над ставропольским выговором Горбачева и карьерными кульбитами Ельцина. Для понимания бездны, отделявшей нас от героев перестройки и мучеников путча, достаточно вспомнить, что в первый день штурма Белого дома мы с одногруппниками собирались на ретроспективу Пазолини и были расстроены лишь тем, что нас остановил милицейский патруль, выставивший оцепление как раз перед зданием Киноцентра на Красной Пресне.

При этом мы не были ни деклассированными ирониками, ни антисоветчиками, ни диссидентами. Возможно, мы были излишне наивны. Мы просто хотели заниматься философией и стать философами.

И поэтому сегодня мы относимся к этому времени не как к воспоминанию о прошлом, а как к этапу все еще не завершенного проекта, части актуального социального опыта своего поколения, которое сделало возможным становление философами целой плеяды наших однолеток, однокурсников и одногруппников. Достаточно назвать оставшихся несмотря ни на что в профессии – академии, университете и широких сетях публичной философии – Юлию Синеокую, Алексея Козырева, Елену Брызгалину, Бориса Межуева, Андрея Лаврова и других, которые, разумеется, могут совершенно иначе оценивать описываемое время и представлять свой философский бэкграунд.

Мы не хотим сказать, что занятия философией в университете автоматически означали и обеспечивали автономность и непартийность нашей мировоззренческой позиции, скорее философия задавала собственные представления о «большой» (в смысле Ницше) политике и опосредовала ее связь со сферой знания. Но, прежде всего, для нас принципиально иначе, чем для представителей ряда других наук, выглядела роль культуры, в том числе и массовой. Другими словами, мы шли в своем становлении как философы не только и не столько от «решений партии и правительства», сколько согласно логике культуры, в рамках которой определяющими событиями были отнюдь не смена вождей и политических элит, а появление новых трендов и стилей, отдельных ярких имен и произведений искусства. И новый альбом Тома Уэйтса, песня «Аквариума» или группы «Кино», фильм Ларса фон Триера или Михаэля Ханеке, роман Эльфриды Елинек или тексты Саши Соколова и Владимира Сорокина значили для нас много больше, чем смена правительств и даже партийной идеологии.

Более того, было бы односторонне и глубоко неверно говорить о становлении стиля мышления и мировоззрения нашего поколения философов только внутри университетских стен, башни из слоновой кости, с которой иногда ассоциирует себя академия, как, впрочем, и в поле только высокой культуры. Ведь одновременно с чтением «Картезианских медитаций» Эдмунда Гуссерля мы смотрели «Греческую смоковницу» и фильмы с Жаном-Клодом Ван Даммом, слушали Sex Pistols, Агату Кристи и Нирвану, зачитывались Батаем и Андреем Платоновым. Сексуальное образование никто не отменял, как и обретение практических знаний о насилии и законе, выработку отношения к маргинальным, исключаемым слоям населения и власти, о чем в университетских методичках не рассказывают. Но дело даже не в этом.

Мы хотели бы обратить внимание на ситуацию общего культурного отставания, в которой поневоле оказалось наше поколение и поколения других советских и постсоветских людей в контексте мировой массовой культуры, обсуждаемых в ней тем и демонстрируемых практик. «Калигула» Тинто Брасса, первый том «Истории сексуальности» Мишеля Фуко и «Mille plateaux» Делёза и Гваттари появились почти в одно и то же время. Мы говорим не о наличии опосредованных связей этих произведений или непосредственном взаимовлиянии, а о несимультанности, асинхронности знакомства с этими явлениями западной культуры представителями российской культурной элиты, к которой мы принадлежали.

Понятно, что произведения философов-постструктуралистов лучше сравнивать с образцами авторского кинематографа вроде «Соло» Пазолини или «Детектива» Годара. Но историческим фактом является то, что Пьер Паоло и Жан-Люк пришли к нам в те же 90-е, а не 60-е гг. Отсутствие рыночной инфраструктуры, идеологические запреты и «железный занавес» не позволили нам воспринимать эти безусловно разнокачественные и разноуровневые произведения в одном времени, а значит и понимать их в контексте единого процесса мирового культурного становления, не говоря уже о том, чтобы в нем полноценно участвовать.

Для прояснения этих обстоятельств приведем только один пример. Франшизы «Агент 007» и «Фантомас» выходили примерно в одно время, но мало кто помнит, что последние фильмы были пародией на первые, несмотря на более низкое качество и другое место даже в массовом кинематографе. Осознание этой внутренней сложности, эшелонированности и самоироничности западной киноиндустрии, ее сущностной связи с образцами высокой культуры и философией приходит к нам только сегодня. А в начале 70-х мы смотрели Аниськина – деревенского детектива, что в целом не плохо. Интересно было бы посмотреть на философию Мераба Мамардашвили как на пародию пародии бондианы студии «Грузия-фильм» образца 1974 г. – времени написания им «Символа и сознания» совместно с А. Пятигорским, а не как на феноменологические штудии советского разлива. Тогда, возможно, мы смогли бы понять, почему В.А. Подорога не написал своей «Истории советской сексуальности» или «Социализма и паранойи», а ограничился яркими, но короткими предисловиями к «Феноменологии тела» и «Мимесису».

Кстати, о феноменологии. В конце 80-х и начале 90-х мы начали наше вторжение в современную западную философию с феноменологии Гуссерля и его школы. Один из нас по рекомендации искрометного и незабываемого Геннадия Георгиевича Майорова, а затем под руководством непревзойденного Михаила Анатольевича Гарнцева уже с третьего курса занялся изучением наследия Франца Брентано (что в середине 90-х вылилось в публикацию книжки его переводов «Психология с эмпирической точки зрения»). Выбор феноменологической философии был для нас оптимален, но не потому, что не было альтернатив. Во-первых, изучение феноменологии обеспечивало переход от увлечения русской философией, которой мы занимались на младших курсах, к более широкому мировому контексту. Ведь «русской» философии не существует, но есть мировая философия и философия в России. Но на первых порах, благодаря русскому ученику Гуссерля Густаву Шпету, разобраться в собственных текстах которого было нетривиальной задачей, мы смогли пройти начальный класс феноменологии, освоить ее язык, основные концепты и процедуры. Работа другого из нас в архивах Шпета и его учеников позволила открыть массу неизданных при их жизни произведений. Образ этого философа, его биография нам очень импонировали. Во-первых, он был «западником», но с глубокими познаниями в русской культуре. Он занимался самой актуальной философией и социально-гуманитарными науками для своего времени. И наконец, он был живым человеком – отцом большого семейства, и несколько его детей и внуков (прежде всего, к сожалению, ныне покойная Марина Густавовна Шторх) – очень симпатичных и ярких людей нашего времени – охотно поддерживали наши публикационные усилия и научные исследования его наследия. Ну и разумеется, его трагическая судьба расстрелянного советскими властями философа стала для нас печальной стигмой и предупреждением о реальном положении интеллектуала в нашем обществе, единстве судьбы философов в России.

Сама феноменологическая школа предоставляла достаточно много вариаций для продолжения карьеры в профессии, в том числе и на материале архивов других русских философов, начинавших более ста лет назад в международном философском журнале «Логос». Нам, новым логосовцам образца 1991 года, эта традиция была наиболее близка. Дореволюционный философский журнал также делали молодые, поучившиеся в Германии неокантианцы, интересовавшиеся всем новым, впервые опубликовавшие на русском языке «Философию как

строгую науку» Гуссерля, искавшие себя и также пытавшиеся преодолеть туземную мудрость. Что-то важное для современной философии пытались сделать своим журналом и мы.

Помимо «Логоса», мы выпускали в издательствах «Гнозис», «Русское феноменологическое общество», «Дом интеллектуальной книги», «Территория будущего» собрания сочинений Гуссерля, Дильтея, работы Хайдеггера, Витгенштейна и десятков других философов, известных и не очень, тех, чьи работы нам казались необходимыми. Иногда мы оказывались первопроходцами, мы рисковали, но нам везло. Прежде всего потому, что нас очень многие поддержали – сразу, безоговорочно. Это было самое ценное и дорогое. Хочется вспомнить здесь людей, которые охотно сотрудничали с нами и оказывали всевозможное содействие и дружеское участие все эти годы. Это наш безвременно ушедший декан Владимир Васильевич Миронов, феноменолог Виктор Игоревич Молчанов, наиболее интересный философ так называемого постмодерна в России Валерий Александрович Подорога, разносторонний и невероятный Владимир Валентинович Калиниченко. Мы с благодарностью вспоминаем содержательную поддержку Н.В. Мотрошиловой, Ю.А. Кимелева, А.Ф. Зотова, В.Г. Кузнецова. Без лекций и текстов А.Ф. Грязнова, Г.Г. Майорова, семинаров М.А. Гарнцева и других нам сложно представить становление нашего проекта.

Были, конечно, и другие философы, не менее значимые для нашего поколения. Мы успели даже столкнуться с такими фигурами советской непартийной философской сцены, как Александр Михайлов, Генрих Батищев, Мераб Мамардашвили, Александр Пятигорский, Владимир Бибихин и др.

Но мы шли своим путем. От феноменологии, как и позднее от повального увлечения «французами», мы все время переходили к чему-то новому и актуальному. И это еще одна важная особенность нашего поколения философов – не застывать на достигнутом, не «залипать», пусть даже в достойном материале архива отдельного философа, школы или направления. Развитие нашего журнала было предопределено упомянутой выше гетерогенностью – совмещением очень разных людей, стихий и направлений, тесной связью с современной культурой и искусством. Ведь мы публиковали не только Гуссерля, Лакана или Гадамера, но и обэриутов, Виктора Ерофеева и Дмитрия Галковского. На страницах журнала появлялись и ставшие сегодня известными и даже знаменитыми филологи-литературоведы, историки, антропологи и т. д.

Знакомство с текстами других современных философов позволило нам самим постепенно начать печататься в собственном журнале, поначалу еще пользуясь чужими словами. Это были первые переводы и первые скромные тексты, какие-то предисловия, комментарии и критические обзоры литературы. Но это уже становилось частью нашей собственной биографии, как мы ее видели и выстраивали в то время. «Логос» стал именно тем инструментом, который позволил нашему поколению быстро соотнестись с тем, что делали наши предшественники – старшие коллеги, профессиональные российские и зарубежные философы.

Западная философия интересовала нас с профессиональной точки зрения и, в не меньшей степени, экзистенциальной. Нам хотелось совместить в своей издательской и исследовательской деятельности идеи, традиции, школы, инновации и сегодняшний день. Это не могло свестись лишь к модной в те годы «французской» постструктуралистской философии – в основе всегда оставалась более консервативная «немецкая» часть, замешанная на феноменологии. То есть это был микс чего-то совсем нового и неизведанного, мимолетной философской моды и глубоко фундированного философского знания, что одновременно отличало нас по языку и по способу мыслить от более традиционно ориентированных преподавателей и студентов факультета, а также от внеуниверситетской читающей публики. Мы развивались параллельно с ними, но быстрее и сразу в нескольких направлениях. Эта стратегия позволила нам ускориться и довольно стремительно обогнать интенсивное время 90-х гг., потому остающееся для нас до сих пор настоящим. Но, к счастью, не будущим! Ибо уточнением редакторской стратегии где-то с середины 2000-х гг. стало смелое привлечение еще не этаблиро-

ванной философской молодежи и группы исследователей из любой академической институции, способных взять на себя ответственность за целый тематический блок статей в журнале, а то и за целый номер. При этом отбор материалов, имен и форматов был за группой авторов под руководством ассоциированного выпускающего редактора, а важнейшим критерием было соответствие уровню современной мировой философии, за который продолжают отвечать редколлегия, научный секретарь, привлекаемые внешние эксперты и анонимные рецензенты.

В контексте этой новой для постсоветской России формы независимой издательско-исследовательской философской деятельности журнал «Логос» стал прорывом и оказал значительное влияние на следующие поколения российских философов. «Логос» продолжает влиять на интеллектуальное сообщество в той мере, в какой предложил отчасти альтернативный академии способ признания и легитимации для талантливой молодежи, ярких авторов и въедливых редакторов этого журнала, продолжающих и сегодня заниматься философией профессионально. Возможность публиковаться, моментально получая обратную связь от своих коллег и заинтересованных читателей, – главная составляющая этого способа. Когда ты можешь не просто печататься, но и получать часто нелицеприятную критику от людей, признание которых тебя интересует, – это и есть лучшая легитимация, которую может предоставить философское сообщество начинающим и маститым авторам.

Очень много дилетантов печатались в 1990-е и 2000-е гг. во множестве непрофессиональных журналов, которых, правда, хватало на 1–2 номера, потом они закрывались. Развития соответствующие редакторские стратегии не имели. «Логос», наряду с немногими интеллектуальными и научными журналами 90-х гг. (НЛО, «Топос»), не просто выжил, но и развился, до сих пор задавая культурную моду и высочайшую академическую планку. Поэтому номера журнала «Логос», которые выходили еще в 90-е и нулевые годы, обладают сегодня не только архивномемуарной, но и актуальной научной ценностью, привлекая новых читателей, протагонистов и критиков. «Логос» вообще не сводится к влиянию на философию современности. Это еще и феномен настоящего времени, продолжающийся философский проект, экзистенциально важный для его постоянных авторов и редакторов.

Возвращаясь к проблеме нашего становления, кратко проанализируем бэкграунд нашего поколения в содержательно-философском плане. Здесь можно выделить три основания:

a) Онтологическое основание

Наше основание – это отказ от любых онтологических оснований. И, прежде всего, неприятие идеи единой, имеющей причиной самой себя субстанции (causa sui) или всесовершенного существа, которое создало мир, а также самого этого целого и единого мира как вместилища всех существ и явлений, веществ и процессов, сетей и акторов, в рамках которого якобы только и можно познавать и осмыслять нашу жизнь, бытие и смерть. Соответствующее (без)мировоззрение замешано на идее абсурдности мира, «в» котором мы предположительно живем и как-то действуем. Как минимум, речь шла о проблематичности этого «в» – мире, и в конечном счете отказе от претензии на его тотальную познаваемость. Вернее, нами отвергалась познаваемость мира или бытия в каком-то тотализующем образе или системе понятий, будь то система религиозных догм, физических или диалектических законов, логических формул и понятий. То есть сказанное, разумеется, не означало принципиального отказа от познания мира и его вещей-объектов, вещей-процессов и отношений, абсолютной фальсификации уже оправдавших себя научных теорий и адаптации технологических инноваций, а скорее предполагало их, отвечая из философской метапозиции на вопрос, что означает это познание, его объекты и продукты для людей и не-человеков, живого и неживого, но прежде всего для нас самих, способных это читать, соглашаясь или не соглашаясь.

b) Гносеология

«Познание себя» – занятие изначально безнадежное. Ибо в итоге сводится к выдаванию себя за другого. Но существует более рискованный и долгий путь – обоснование непознаваемости как неисчерпаемости, неидентифицируе- мости этого себя через ему другое. Он исхо-

дит из тезиса о невозможности познать свою уникальность, обосновать через внешнее основание или причину, свести к понятию или примеру. Ибо «ты сам», пресловутое «я» – это по определению несводимость, единственность и сингулярность – что-то для научного познания нестерпимое и потому абсурдное. Абсурдность в этом смысле – это эффект естественно-научного, новоевропейского проекта познания. Тотальная познаваемость мира – это ловушка для социально-гуманитарных наук и философии. Победа естественно-научного познания в глобальной войне за господство в политике, образовании, культуре и даже повседневной неинституциональной практике обусловлена только самим этим обещанием – ручаться за познание целого, обосновывая по ходу дела тезис о цельности познания, его единстве, едином основании и в конечном счете квазирелигиозной причине как принципе, материи или абсолютном существе (это уже не важно). Наше философское мировоззрение, черпавшее свои установки из долгого XX века (феноменология, экзистенциализм, (пост)структурализм), исходило в этом плане из абсурда, из перевернутой Тертуллиановой формулы – «Познаю, ибо абсурдно».

c) Эстетика и этика

Познание, связанное и оправданное захватом и властью над вещами, должно быть смещено и противопоставлено более таинственным, если хотите «магическим», практикам об(ра)щения с миром. Это общение можно сравнить с искусством и религией, однако с тем различием, что действительности своей вещи в нем не теряют, оставаясь в этой экзистенциальной игре самими собой, а не только изображениями, субститутами или отношениями. Отличие здесь обусловлено способом коммуникации с так понятыми или созданными вещами – оно перестает быть чисто контемплативным, но и к чистому использованию не сводится. В сравнении с религиозными артефактами вещи не просто замещают собой несуществующие объекты, символизируя сакральные смыслы, а близки нам онтологически в своей независимости и удаленности. Это как бы ауратичность наоборот – чем независимее и удаленнее вещи от нас, тем они нам ближе. Они открываются нам в своей вненаходимости, а не использовании. Наиболее близки к так понятой вещи – артефакты русского левого авангарда – конструктивизма и производственного искусства 1920-х гг., – одновременно полезные и прекрасные, в которых изобразительная, конструктивная и экспрессивная формы произведения-вещи представляли собой одно и то же. Здесь вещи хоть и используются, но, так сказать, с уважением, взаимопроникновением и сохранением в исторической памяти и их пост-бытии как независимых объектов.

CHE VUOI? (ВЫБОР ФИЛОСОФСКОГО ФАКУЛЬТЕТА (МГУ) И ПОПЫТКА «ЛОГОСА» 1990-х)[1]

О.В. Никифоров
Издательство «Логос»

Аннотация: *Текст тематизирует «субкультурно-философскую» ситуацию 1990-х годов в «постсоветской» России, выделяя контекст «актуальности» и «фрагментной разорванности» того периода, когда личный «выбор философского» сопрягался с неотложностью практических действий по формированию микро-сообществ (одним из наиболее длительных и заметных тогда являлся философский журнал «Логос» (Москва, 1991…)), прорабатывавших массив как отечественного, так и мирового «философское наследия» в плане их открытия для само-актуализирующего мысле-действия соучаствовавших в том философском поколении «смутных» 1990-х гг.*

Ключевые слова: *выбор философского, МГУ 1987-го, философский журнал «Логос», «Логос» 1990-х, философское поколение, разрыв, микрособытие, сообщество, ИФ РАН, Авто-био-графия.*

Und damals weilte er in der Stadt,
welche genannt wird: die bunte Kuh.
(Also sprach Zarathustra (I.):
Von den drei Verwandlungen)

I. Поколенческий план

00a) Регистр «поколений»

Попытка прописать какие-то «локальные» истории групп людей (например, в случае, к которому мы здесь обращаемся, – московского «философсколитературного журнала “Логос”» 1990-х), некогда моментно собранных общими Che vuoi? интересами, их «типизируя» в историю не(в)ставшего поколения, – не может не показаться дегенеративно неуместным занятием. Ведь momentum того поколения – момент эмансипативной открытости (начала) 1990-х – он был тем и так, чем и как он был тогда, в постсоветских московских 1990-х,

[1] См.: Философские поколения / Автор идеи, сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. – М.: Издательский Дом ЯСК, 2022. – С. 756–768.

DOI: 10.18522/2949-0707.2023.3.132142

и остается запечатанным тем ушедшим периодом времени, запечатленным в его свершенности, не приемлющим привходящих дополнений и перетолкований?

За ним, за тем рядом моментов открытости к новой сборке, специфицировавших то «наше» условное «поколение X» (или «поколение Y»), представители которого оказывались озадаченными такими факторами «вторжения реального», как «распад СССР», «война в Заливе» и «конец Истории», последовали моменты актуализации поколениий («generational cutoff points») пост-постисторических «миллениалов» (9/11) и twitter-революционного «поколения Z» («Gen Z» – условно, предосетевленного поколения), до сих пор собирающегося в своей текучей идентичности, пребывающего в поле неопределенности относительно собственного потенциала и целеполаганий. Место одних несбывшихся поколений, запускаемых в Историю дежурными мегасобытиями, занимают другие, чтобы передать эту никогда не свершающуюся вполне эстафету следующим и последующим (но, зачастую и как правило, не переставая сами бежать по межисторической дистанции – рядом, лишь постепенно отставая от очередных новичков на сцене Истории, но временами, видимо и вполне «в духе постмодерна», и опережая их)…

«Социологические изыскания», но также «исторические обобщения» и «теоретические спекуляции», конечно, легко находят себе место применительно и к этому «межпоколенческому» материалу… Особенно – если демонстрируемое ими типическое оказывается поддерживаемым и конкретизируемым сингулярными рассказами о тогдашних hic et nunc, расставляющими субъективно (?), персонажно (?) значимые в своей «типичности» мгновения тех моментов «суб- и транс-поколенческих» со-обществ, без учета которых по-прежнему рыхлое в своей недосформированности целое (микро- или макро-культурное) вовсе ускользает и распадается?

– Ведь «история поколения» («потерянного» ли, «победителей» ли или так и/еще «не(в)ставшего») – это всегда конфигурация конкретно удавшихся или неслучившихся выборов, решений и свершений, которыми выделяются локальные микро-сообщества (лишь ситуативно-длительные – покуда держится сцепка содействия их двух-трех-четырех со-участников), сплавляющиеся или расточающиеся (в) звенья межпоколенческой цепочки, концов которой не дано и не найти?

00b) «Дикое поле» поколения X

Перестроечная вторая половина 1980-х был отмечена явственным смягчением императивности идеологического, ранее – на протяжении всего короткого («советского») XX века, датируемого периодом с 1917-го по 1991-й – жестко прочерчивавшего и отстаивавшего границы должного и непреступаемого. Остаточные 1990-е – словами А. Бадью: «охвостье века» – столкнули все выжившие пост-советские поколения (и былых «победителей», и «оттепели» (шестидесятников), и последовавшей брежневской «нормализации» (семидесятнков), и, собственно, местное «поколение X» (идентифицировавшее своих по паролю «Ждем перемен» и (менее востребованному) отзыву «Завтра действовать будем мы» (1986)) с реалиями открытого мира, «дикого поля» либеральных / «русских» экспериментов, позволенным в котором было практически всё, что оказывалось исполнимым (а сокрушенное «anything goes what goes» Фейерабенда вольно переводилось местными политтехнологами (в действие) как «всё подходит, что проходит»).

Будучи предоставленными новым реалиям такого рода («Берите столько суверенитета, сколько сможете проглотить!» (1990) или, в очередной раз, «Обогащайтесь!») – что могло стать собственным выбором «поколения философов 1990-х в России»? – Прежде всего: остаться в профессии. И, главное (и сингулярно различающееся для каждого решившегося «остаться»), далее работать над пониманием того, что это значит: присваивать русскому языку философское измерение в пост-советских условиях «дикого поля».

Рефлексия на «пост-советское русское» состояние языка и культурсоциальности тогда, на стыке поточно (слишком публицистично и политтехнологично) обновлявшихся времен, остро нуждалась в опоре на активное воспоминание того, что составляло «собственно русское» («русскую мысль» пред-революционного периода и этапа ее отстраненности в эмиграцию), «собственно советское» (как опыта созидания «(дивного) нового мира» с нуля, по проведению «нейтрализации», вынесению за скобки массива «старого»), «нормальное западное» (как «либеральное», так и «научное») и «альтернативное восточное» (как принципиально а-историчное, исходящее из другого истока, но созвучное в своей изначальности с «древнегреческим» и практически рифмуемое с ним, как и с хронологически позднейшим «русским» – как «всемирно отзывчивым»).

Решающим же моментом оставалась практика: как и в чем ты/вы на деле сможешь / сможете воплотить свой выбор философского?

II. Авто-био-графический план

001. Выбор философского

Всегда был и остается симптоматичным и проблемным моментом: почему не юридический? или экономический? или Институт нефти и газа им. Губкина, наконец, куда «и поступать проще и понятнее, чему народ там учится»?!

– Потому что то, чем занимается народ после «юридического», «экономического или «губкинского», – понятно и скучно. Тогда как «учиться на философском» – это разбираться в том, что принципиально непонятно (будь то чеканные формулировки рано прочитанного (с вязким недоразумением) учебника «Обществоведение для ВУЗов» или застающие врасплох (тревожащие и идущие вразрез всему нормализованно-советскому окружающему) ситуации из «Преступления и наказания»), а потому и интересно.

Убойная аргументация ex negativo. – «Ну иди на философский, раз решил…» – только и остается сокрушенно вздохнуть родителям.

Ты собираешься из безвременья уральского моногородка, тонированного простирающимися на сотни километров в любую сторону пейзажами «перевала Дятлова», в Москву как предполагаемый центр знания-как.

Без особых иллюзий относительно того, что там всё сразу станет «ясно и понятно». Просто понимая, что заводская фактичность окруженного лесом «г. Полевской Свердловской обл.» (варьируемая индивидуальными выходами молодежи в «войну», «спорт» или «рок») – это следствие из последствий тех решений и событий, которые случились не на этом самом месте, где ты находишься, но в какой-нибудь там Москве, наверное?

002. Первый урок

Это была вводная лекция новоназначенного декана факультета профессора Ричарда Косолапова (1930–2020), по шепоту новосокурсников, «только что смещенного с должности главреда журнала “Коммунист”!» – что бы это ни значило (а что это могло значить?..).

Из самой лекции впечаталось заключение-обращение лектора: «Вы, именно вы, – борцы идеологического фронта! А борьба еще предстоит, ожесточенная и горячая…»

– Какая, собственно, борьба и с кем именно? – оставалось недосказанным и непонятным. На тот момент шел третий год «перестройки», которая, как предполагалось, переделывала к лучшему ранее неловко собранное на пути строительства социализма, форсажем «ускорения» и «гласности», повсеместное утверждение которой должно было сорвать пелену идеологической защищенности со всего нескладного (и даже преступного – «чего уж скрывать!»), что было допущено ранее. Настроение момента было «за всё хорошее и против всего плохого!» – кто ж с таким историческим поворотом мог не согласиться?!

003. Выбор специализации

«Ну, собственно, это не совсем уж прям “выбор” – просто вам надо будет определиться, к какой кафедре вы в первый год обучения будете формально прикреплены. А потом уж примете более осознанный выбор…» – Но что выбирать? Очевидно, что-то более серьезное, чем разные «истории» западной или отечественной философий, эфемерная «эстетика» или формальная «логика» – кафедра «исторического материализма» (Seid umschlungen Millionen!), очевидно! Чтобы разобраться не в том, как «объяснять мир», но в том, как изменить его к лучшему! – Ведь об этом же философия?!

004. Первый год обучения

Первый год на философском факультете ты ходишь на лекции и семинары как на службу, в костюме, и готовишься к занятиям по методичкам. Ведь тебе предстоит обучиться тому, как изменять мир к лучшему! – серьезное занятие. Что там еще нужно отчитать?

Но уже на втором семестре начинаешь подозревать, что костюм твою форму не удержит, а рекомендуемые методичкой материалы (преимущественно поминающие работы Маркса-Энгельса-Ленина) порождают больше вопросов, чем дают ответов.

Кроме того, между тобой-первокурсником и преподавателями различных философских курсов – разрыв. Они, те из них, которые «интересны», явно знают про то, что ты еше не скоро сможешь узнать: Вещество Философии, – и общаются с тобой, как тебе думается-чувствуется, как с милым дикарем (если не животным), которому еще эволюционировать и эволюционировать… Куда эволюционировать, как ускориться? Почему об этом не написано в чёртовых методичках, представляющих дело так, как если бы мы уже скакнули «из царства необходимости в царство свободы», так что остальное – лишь «дело техники»?! Уважаемые, предписания методичек как-то не связываются воедино! Ничего понятнее не становится!

В голове – туман и всполохи молний: то ли из Гераклита, то ли из Бурлюка / Рембо: «Каждый молод молод молод / В животе чертовский голод…» И это не о действительно пустых тогда полках магазинов, но о самом мире, хребет которого в твоих впитывающих книжные страницы глазах истончается до исчезновения. И ты сам, всё более становясь «верблюдом», тоже истончаешься…

Fazit 1-го года обучения (1987/88) императивен: костюм не носить, к формальным рекомендациям методичек относиться с подозрением, искать места силы. Ну и продолжать читать Ницше, конечно.

005. Преподаватели

На втором году начинаешь различать преподавателей: на тех, кто всегда, так или иначе, пытается вырулить на методичку (к которой ты уже научился «относиться с подозрением») и на преподов-с-темой: показывающих Вещество Философии (или даже (милосердно!) скрывающих его от тебя-зелёного, но соотносящихся с ним в своей речи-присутствии).

В основном это были специалисты с кафедры ИЗФ: М. Гарнцев, А. Грязнов (1948–2001), А. Игнатович (1947–2001), Г. Майоров… – за которыми стояли уже сформированные/схватившиеся миры философий («древнегреческой», «аналитической», «буддизма махаяны», «средневековой»), виды на которые они могли приоткрыть даже юным разумом студентам. Со специалистами по актуальным философским проблематикам (несмотря на безупречную стильность тогдашнего зафкафедрой ИЗФ – А. Зотова) дело обстояло сложнее – в силу непроряженной сложности самой «актуальности». В 1988-м для русского языка слишком многое становилось актуальным. Практически, всё наследие XX (и «зарубежного», и «отечественного»), которое только-только начинало приоткрываться в своей ошеломляющей сложностности.

О том, что делать, как учить и актуализировать «исторический материализм», на самой кафедре истмата никто особо не беспокоился, всё более предпочитая отходить от его «ради-

кального конструктивизма» к более спокойным «описательным» методам и пересказываемым авторам («Питирим Сорокин! Вот утраченные ключи!»). – «Изменить мир» к лучшему? УЖЕ не получилось! Сконцентрируемся на расширении базы источников и восполнении лакун…

Fazit 2-го года обучения (1988/89): младостуденчески-зарифмованная под Ницше курсовая на кафедре эстетики.

006. «Русская философия» как тема (1989/90)

Выбор темы для 3-го года на философском было «Обоснование интуитивизма» (1906) Николая Лосского (1870–1965). – Оставаться только с Ницше, безусловно неизбежным для любого «начинания» и возвращающимся при «продолжении дальше», не «прокачав» собственное понимание философского контекста, казалось неправомерным: слишком многое выпадало из описания. Необходимо было ограничить сложностность «поискового горизонта» – историей русской (была ведь, была и такая!) философии, причем выбрав из множества ее персонажей по возможности наиболее конструктивного и самостоятельного. Условного self-made man'a, не обязывавшего себя избыточными кредитами и заимствованиями у предшественников. – Лосский, по романтике социал-демократической юности чуть не загремевший во французский Иностранный легион и «трезво рисковавший» на своем академическом пути, атаковал бастионы кантовской критики из тактического отступления в феерию Лейбницевой монадологии. «В душе каждого человека, не слишком забитого судьбою, не слишком оттесненного на низшие ступени духовного существования, пылает фаустовская жажда бесконечной широты жизни» – годится для продолжения!

007. Попутная засада

Но здесь, на попытке (опять проводимой в одно лицо: зачем беспокоить старших товарищей с кафедры истории русской философии (например, проф. В. Богатова (1925–1997)), если ты сам еще не понял, что именно ты не понимаешь?) – на попытке присвоения «обоснования интуитивизма», выведенного автором из 90 коротких и, казалось бы, легко перелагаемых «поэтически» абзацев «Монадологии» (1714), тебя ожидает ловушка: работа Лосского жестко завязана на форматировании параллельно финализируемого им перевода «Критики чистого разума» (1781 (перевод – 1907)). Не принять этот вызов невозможно – и ты погружаешься в прочтение 1-й «Критики» (раз, два, три), затем второй – «практического разума» (раз-два), и, наконец, третьей – «способности суждения» (раз, два, три + параллельно с немецким оригиналом, четыре…). Дело идет не о «что» понимания/ непонимания прочитываемого, но о его «как»: о телесном освоении (через практику «глубокого» чтения-погружения) места откуда говорят, к кому обращаются и чего желают (как по ходу переформулируются кантовские вопросы (что могу знать? что должен делать? на что вправе надеяться?)).

Ты погружаешься в этот индивидуальный опыт телесного прочтения – он тебя замедляет и осаживает, перестраивает, жестко мнет твое нутро. Причем процесс этот длительный, он длится, и длится, и длится… и никак не выводится вовне, не предъявляется в «результатах». Если только ex negativo?..

008. Вылазка ex negativo

И вот – хороший повод: дежурный курс по ИЗФ («немецкая классическая философия»), по методичкам которого на всего Канта уделяется около 4 занятий, на последующего Гегеля – около 6. – Как так? Я вот тут, допустим, умираю со скоростью «критического» прочтения страница-в-час, а «они» собираются со всем за сутки управиться? И тогда как я-то «знаю, что не знаю», «они»-то делают вид, что знают! Надо б спросить у «них» по гамбургскому счету: выстроить ситуацию встречи нашего «незнания» и этого их «знания», просто поговорить «по понятиям» – что получится?

Команда «наших» набирается слету (Игорь Чубаров, просветленный «Самопознанием» Бердяева, и Андрей Лавров, с первого курса не выпускавший из рук переплетенные страницы фотокопий с эмигрантских изданий Ивана Ильина). На «их» стороне – лектор / семинарист В. Кузнецов (1932–2011). Изначальный план был прост: «Предъявляем СВЕРХготовность по параграфам, рекомендованным к прочтению, и затем преде-е-ельно замедляем семинариста на разборе деталей, демонстрируя непригодность формальных рекомендаций “методичек”…» Исполнение… оказалось не таким простым («гладко было на бумаге…»): запаса тщательно отчитанного «нам» хватило лишь на три-четыре занятия бойцовых выходов, при переходе на Гегеля лектор, уже неоднократно отработавший «материал» в его практическом, т. е. скоростном, представлении по утвержденной методичке (и только-только опубликовавший учебное пособие по теме), на раз-два оставил «нас» позади: «Если не хотите отставать, молодые люди, пользуйтесь рекомендациями методички!..»

Нет, сверхблизкое прочтение немецкой классики (наподобие революционно-сверхмедленного «Введения в чтение Гегеля», которым А. Кожев на протяжении 7 лет (1933–1939) переформатировал парижскую культур-философскую общественность) тем форматом университетских семинаров отнюдь НЕ предполагалось и НЕ приветствовалось. Однако сознание «собственной правоты» («нет философии, кроме экзистенциально исполняемой») «нас» не оставило, хотя «методические рекомендации» далее и пришлось учитывать… Это было «тактическое» отступление, но всё-таки НАШЕ (мгновенно-микропоколенческое) отступление.

009. Экзистенциальное исполнение

Осень 89-го была отмечена отъездом «в никуда» гэдээровских студентов с отделения «научного коммунизма». «Горбачев нас продал», как по-будничному Che vuoi? безапелляционно проронила за комплексным обедом в общежитской столовой одна из них, статная блондинка типа Брюнхильды, перед тем как вовсе исчезнуть из университета. (Польские сокурсники, изначально более скептичные ко всему «советскому», растворялись бесшумно.)

«Левый проект» схлопывался даже в мечтах, нео-либеральные фанфары, дискурсивно невнятные, еще только разучивались (по шумному «пробнику» Фукуямы), ожидания экзистенциального обновления, естественно, связывались с возвращением «русской философии» – Соловьевым, Бердяевым, Флоренским и с-места-пронзительным, увлекательным до неприличия (или же неприличноувлекательным) Розановым. – Розанов сервировался, прежде всего, архивнопубликаторскими усилиями В. Сукача и… его иронически-страстным реинкарнированием в машинописном и неспешно «расшариваемом» среди своих-своих «Бесконечном тупике» Д. Галковского (1988), ошарашивающем сугубой двойственностью своей экспозиции (зарифмовывавшей Чернышевского /ЛенинаРозанова-Набокова и себя «Одинокова»): да, «русское» «доставляет», но ведь ты понимаешь, дружок, что где спасительное – там и опасное, где святое – там и постыдное?..

Розанов (и сам по себе, и в конфессионально-разрывном гипертекстовом исполнении Галковского) давал почувствовать биение нерва своего/ твоего «русского языка» во всей его сложностной укорененности во вновь (на рубеже 1990-х) открытой продолжениям Истории: декларативно-наивный Фукуяма бил здесь совсем мимо, наивно-прочитываемый Ницше оказывался патетично-недостаточен. Но и одним «биением нерва», пусть и в правильных местах твоего тела, ответить на перестроечное схождение 1-го («западного») и 2-го («советского») миров было невозможно. Нужен был «метод», сочетающий страсть с рефлексивной дистанцией, ну и, по возможности, конструктивно открытый к сложно угадываемому будущему. «Философия как (строгая) наука как (личная) страсть» – если такое возможно?

010. Сборка «“Логоса” 90-х»

«Логос», вернее – то, что в итоге оказалось названным «Философско-литературный журнал “Логос”», начался (осенью 1990-го) словами Валерия Анашвили, обращенными к нам с Игорем Чубаровым: А давайте-ка сделаем философский журнал?! – Конечно, давай сделаем! – с ответом на неожиданное, но такое очевидное предложение мы не замедлились ни на полсекунды.

1990-й – по-прежнему (несмотря на появление прогрессовской «Проблемы человека в западной философии») оставался недотекстуальным, бесknижным, малоксероксным и совсем (!) безынтернетным. Встретить нужную «по специальности» публикацию, тем более если ты даже еще не дипломник, стоило большого труда и удачи – просочившись в пару комнат «спецхрана», запрятанных в брюхе «Ленинки», или в читальный зал ИНИОНа на Профсоюзной, открывающийся новичкам лишь по спецзапросу.

О том, что УЖЕ МОЖНО И САМИМ (с 1988-го, дозволившего также и издательскую кооперацию («Гнозис», «Текст»…)) издавать, собирать и писать собственно для публикации здесь и сейчас недостающие для «философского дыхания» тексты – об этом нужно было не только догадаться, но также и изобрести самого себя, «некоторых нас самих» для такого разворота мира, застывшего в статике и инерции, заблокированного историческими прорехами и упущениями. Нужно было оказаться наивно-бесстрашными и желать «другого».

011. Тема «“Логоса” 90-х»

Собственно «недостающее» и стало Темой «Логоса» на стыке 1990/1991. Чего «нам» (?) «здесь и сейчас» (?) не хватает? – Нового (или «еще неизданного», «выпавшего» из употребления): «живой философии» на русском – философии, мыслящей целое и/или ключевые детали, которая позволяла бы тебе лично как-то соорентироваться в ситуации, явственно расцеплявшейся и на макро- и на микроуровнях.

«The time is out of joint…»: «Век расшатался…» – это чувствовалось даже «нам», «третьекурсникам с притязанием на понимание». Про гамлетовское продолжение фразы (Акт I, Сц. 5): «…и скверней всего, Что я рожден восстановить его!» – мы, вдохновляемые тогда гуссерлевской перспективой «философии как строгой науки» и повсеместного применения феноменологических редукций для обретения исходной точки опоры, «скромно» не задумывались: сначала нужно было спасти свое понимание хоть чего-то важного, значимого, работающего. И… позаботиться о подборке текстов для пилотного номера, о макете + обложке + типографии и, самое тревожное, о совместном написании первого текста «от редакции» – проговорить и выписать, кто мы, собственно, и чего хотим. Причем понимая, что любая сборка высказывания «от редакции» окажется несовершенной и недостаточной, не гарантированной практически ничем, кроме самой «нашей» моментно-кайротически сцепившейся воли и желания собрать это высказывание – множественное и продолжающееся высказывание «Логоса».

Первый выпуск «Философско-литературного журнала “Логос”» был напечатан в «ведомственной типографии» в Щербинке в июне 1991-го.

012. Исходная аналогия: «Международный журнал по философии культуры “Логос”» (1910–1914; 1925)

Эта точка исхода была вступительно предъявлена в публикации главы из воспоминаний одного из молодых и дерзких со-инициаторов «до-революционного “Логоса”» Федора Степуна, так резюмировавшего свои тогдашние редакторские намерения: «Задачей русского “Логоса” было подведение методологического фундамента под научно, по нашему мнению, малоозабоченную русскую философию, как религиозно-интуитивного, так и марксистско-догматического характера».

Наполеоновско-ленинский императив «On s»engage et puis… on voit», на стыке 1909/1910 вдохновлявший ту «битву за "Логос"» младонеокантианских выучеников Виндельбанда, вольно легитимировал и «нашу» попытку «Логоса» на стыке Che vuoi? 1990/1991. Только принципиально тревожащим фактором сейчас выступала уже не былая «малоозабоченность», предполагавшая таки некий локально-наличествовавший «достаток», но множественная дезориентированность и базовая «нехватка» – отсутствие базы и ориентиров как таковых, взывающие если не к Поступку, то хоть к какому-то восполняющему «зияния» и «неполноту» действию…

Тем временем, в августе 1991-го, по проспекту Вернадского, мимо окон Дома студентов и, далее, 1-го гумкорпуса МГУ («что напротив нового цирка») поехали танки: сначала, 19-го августа – в центр, к Белому дому, потом, после 21-го, из центра. 70 лет попытки построения «нового мира» схлопывались –

This is the way the world ends
Not with a bang but a whimper.

Но танки на улице, как правило, и не имеют ни «логического», ни «логико-исторического» обоснования. (Потому они и появляются, что обоснования не может быть дано. – Как deus ex machina.)

Мы смотрели на танки, пересматривались друг с другом:
— Это бессмыслица какая-то!
— Но это танки!
— Что же делать?
— Новый «Логос»! «Логос» делать!!!

013. Траектории нового «Логоса»

«Логос» начала 1990-х не предъявлял (и не мог предъявлять) «оригинальных» «сильных» высказываний, кроме продолжающегося явливания себя самого, своего микрособытийного движения: возможно желать другого, возможно делать себя другим – здесь и сейчас, без испрашивания дозволений и оглядки на контролирующие инстанции. Просто из собственного честного желания большего («философии как строгой науки / страсти») – которое и позволяет, и поправляет, требует и настаивает.

«Логос» выносился как место сборки, конденсации энергий, встречи некоторых, многих (потенциально – всех) носителей живого, действительного или мнимого, увлеченных при-открывшимся им Веществом философии (не только «феноменологической») – местом «желания-знать» / «говорить по делу» / «страстно действовать разумно».

Траектории этих сборок отмечены содержанием выпусков «Логоса» 1990-х, окказионально разносимого из крайности в крайность, от одной «опытной партии» к другой – вследствие подготовленных или происшедших сами собой «встреч» со «сталкерами» тех или иных исторически, функционально или экзистенциально схваченных полей переживания и письма. – За «нами», в отличие от молодых инициаторов дореволюционного «Международного "Логоса"», не стояли ни Виндельбанд с Риккертом и Дильтеем, ни Зиммель с Гуссерлем. Вернее – нестояли: голос условного «Гуссерля» озвучивал (тогда еще из Ростова) В. Молчанов, условного «Дильтея» – В. Калиниченко (1948–2008), ноты «античного всеединства» – М. Гарнцев… «Мы сами», члены редколлегии журнала, пытались рефлексивно, актуализирующе про-дублировать значимые для до-революционного «Логоса» голоса русскоязычной философии (Ф. Степуна и Г. Шпета (Игорь Чубаров), С. Франка и Н. Лосского (Олег Никифоров), В. Соловьева (Алексей Козырев)).

Несколько особо – уже «пост-логосовски» – на схватывании траекторий «Логоса» сказывалось влияние и публикации текстов вне-университетских акторов: только что ушедшего М. Мамардашвили (1930–1990), переговаривавшего западную философию XX от себя и по-русски, и его почти-учеников, отвечавших вызову открытости 90-х на платформе «Лаборатории постклассических исследований в философии» (1987–1997, ИФ РАН), прежде всего: В. Подороги (1946–2020), вытягивавшего ландшафтность экзистенциальной метафизики пост-современности и извлекавшего аналитико-антропологический корень из традиционно (даже учениками «лотмановской школы») нерефлексивно воспринимаемого дискурса «(русской) литературы» как тезауруса наследуемых высоких образцов, и М. Рыклина, настраивавшего пост-структуралистскую оптику на рассмотрение опыта «советского».

Свидетельствовала ли эта, казалось бы, эклектичная опосредованность о вторичности самого начинания «философско-литературного “Логоса” 1990-х»? – Безусловно! Но… каков излом времени, каковы его восприемники – таков и «логос». (В лучшем (из возможных тогда) смысле этого слова.) С самой этой принципиальной «вторичностью» – разорванностью и разбросанностью реципируемого наследия и актуальной пост-советской культурной ситуацией, как и со своей собственной «персонажностью» (скорее, «по-хармсовски» ситуативно-спонтанной, нежели концептуальной) – «мы» тогда (также, собственно, и прежде всего) и пытались начать работать.

Словами предуведомляющего текста «От редакции»:

> возможно ли ныне возрождение «Логоса», и в каком смысле возрожденный «Логос» будет продолжением, а точнее продолжением попытки продолжения, «Логоса» старого? Наша задача, таким образом, удваивается и даже утраивается по сравнению с соответствующими задачами зачинателей и продолжателей «Логоса». А к необходимости обоснования возможностей «логизирования» вообще, прибавляется обоснование претензии продолжать это логизирование на путях старого «Логоса» и «Логоса» возобновленного, но так и не возобновившегося в 1925 году, причем в условиях современных дегенерирующих «культурных» процессов. Но вот оговорка-ограничение, нашу задачу упрощающая и одновременно усложняющая. «Мы» будем издавать не столько «философский журнал», который содержал бы оригинальные статьи современных «философов», сколько философский альманах, на страницах которого «воскреснут» философы времен прошедших

014. Культур-прагматика «Логоса» (I)

О каком-либо (символическом) «патронировании» со стороны философского «истеблишмента» или (финансовом) со стороны тогда начинавших галопировать «новорусских капитал-кооператоров» речь между «нами» даже не заходила: первые 2 номера «Логоса» были собраны-отпечатаны на личном драйве, затем, на стыке 1992/1993, уже при идеал-романтической поддержке нашего культур-журнального проекта со стороны «Издательского кооператива “Гнозис”». Наряду с подготовкой и изданием журнала мы тогда начали там делать и значимые для проекта «Логоса» книги, поскольку… ведь нелепо ограничиваться изданием фрагментов и выдержек, если технически исполнимым («галактика Гутенберга» – наша!) оказывается и целое, которому этот фрагмент принадлежит, и даже серия таких «восполненных» публикаций (серия «Феноменология. Герменевтика. Философия языка» («PHS») с первыми томами Хайдеггера («Работы и размышления разных лет» (1993) в переводе А.В. Михайлова (1938–1995), по-германистски дополнявшем укоренявшие немецкое в русском переводы В.В. Бибихина ([1938–2004), сведенные вместе в сборнике «Время и бытие» (1993)), Витгенштейна (с «Трактатом» и «Философскими исследованиями» – в переводе М.С. Козловой (1933– 2011)), Шелера, Лакана, Пирса; черная серия «малых» книг «Пирамида») выводящих культур-журнальный проект на культур-издательский простор – не так ли?

Насколько «культурпрагматичным» был этот выход в «издательскую деятельность»? Он был спасительным для самой возможности продолжения «Логоса» далее второго выпуска (так же, как и первый, подготовленного «на коленках» и вышедшего уже в саранской типографии, с которой были как-то связаны «знакомые знакомых»). Но вместе с тем он, естественно, оказался «деконцентрирующим» внимание редколлегии с исполнения специализированной «малой журнальной формы» на более широкий культурный захват.

Но что было делать? – Ни своего «Мусагета», ни «Издательства М.О. Вольфа», финансово-технически поддерживавших «первый “Логос”», вокруг не наблюдалось. И к тому же, в отличие от до-революционного «Логоса», тот наш журнал (как и серийные книжные издания) продавался, читался, обсуждался… В то десятилетие 1990-х.

014a. Культур-прагматика «Логоса» (II)

Впрочем, также следствием «прагматизации» проекта журнала «Логос» стала и его позднейшая трансформация, предпринятая его «гл. редактором» – сначала, весной 1998-го, в издательский орган Центра феноменологической философии при философском РГГУ (занявшего место лаборатории «Языки современной философии» (1995–1998)), затем – в еще более «прагматично» избираемые гибридные формы. – Широкий охват и здравый практицизм выборки и подачи материала – да, но… где же здесь «страсть» и «событийность» мысле-действия и в чем, собственно, «Логос»?..

015. Нормализация («Логоса») 2000-х

Позднейшая аккуратно-прагматичная специализация «“Логоса” 2000-х» – свидетельство уже того, что на смену рискующе-раздаривающему межвременью 1990-х пришел очередной период калькулирующей «нормализации» и конкурентного наполнения уже сформатировавшейся культуриндустриальной ниши: философски-литературный журнал «Логос» стал «культурпрагматичным» и «культурэкономичным». Take it or leave it – но: такой тактический подход ведь (до сих пор как-то) и работает?

По сути дела, та «наша» малая – «переходная», «до-прагматичная» – история «Логоса 90-х» закончилась в мае 2001-го – изданием «Авто-био-графия. Тетради по аналитической антропологии» (под ред. В.А. Подороги), подготовленным уже в рамках сектора постклассических исследований в философии ИФРАНа (вышедшем в издательстве «Логос» (Москва)).

Но это – уже другая, опять-таки «начальная» история синтетических и гибридных трансформаций «русского XX» сквозь 2000-е. В которой… также продолжала складываться история философского поколения «не-переходных» 1990-х.

Бадью А. 2016. *Век*. – М.: Логос.

Лосский Н. 1906. *Обоснование интуитивизма*. – СПб.

Кант И. 1907. *Критика чистого разума* / Пер. с нем. и предисл. Н. Лосского. – СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича.

Кузнецов В.Н. 1989. *Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX века: Учеб. пос. для ун-тов*. – М.: Высшая школа.

Философский журнал «Логос». Кн. 1. 1998; Кн. 2. 1998. – М., 1991–1998. – Доступно: https://web.archive.org/web/20111102164835/; http://anthropology.rinet.ru/old/soder-all.htm. – Проверено: 23.09.2023.

Куренной В.А. 2012. Межкультурный трансфер знания: случай «Логоса». – *Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2008–2009 год*. – М. – С. 133–217. – Доступно: https://publications.hse.ru/chapters/69692397. – Проверено: 29.08.2023.

Авто-био-графия… 2001. *Авто-био-графия. Тетради по аналитической антропологии* / Под ред. В.А. Подороги. – М.: Логос.

Dimock M. 2019. *Defining generations: Where Millennials end and Generation Z begins*. – Доступно: https://pewrsr. ch/2szqtJz, 17/01/2019. – Проверено: 29.08.2023.

Fukuyama F. 1989. The End of History? – *The National Interest*. – Summer. (Рус. пер.: Фукуяма Ф. 1990. Конец истории? – *Вопросы философии*. – № 3).

«Les philosophes ne m»intéressent pas, je cherche des sages», une conversation avec Alexandre Kojève. – *Quinzaine littéraire*. – № 500. – le 15 janvier 1968. – Available at: https://legrandcontinent.eu/fr/2020/12/25/conversation-alexandre-kojeve/?fbclid=IwAR0LCrYiulz1Y1D1Cn1sP2diWYC2mSyle3KglgxBklv44M7NX7FlEPQ7BPA. – Accessed: 29.08.2023.

Личные судьбы и социальные конфликты

МЕЖДУ ТЕРРОРОМ И СВЯТОСТЬЮ: ЖИЗНЬ И СУДЬБА ИЛЬИ БУНАКОВА-ФОНДАМИНСКОГО (1880–1942)

А.А. Кара-Мурза
Институт философии РАН

Аннотация: *В статье исследуется жизненный путь русского интеллектуала и политика Ильи Исидоровича Фондаминского (1880–1942; литературно-политический псевдоним «Бунаков»). Выходец из еврейской купеческой семьи, Фондаминский не смог, из-за «еврейской квоты», получить достойного образования в России и, после окончания частной гимназии, отправился изучать философию и историю в Берлинский и Гейдельбергский университеты, где его профессорами были Куно Фишер, Вильгельм Виндельбанд, Генрих Тоде. После возвращения в Россию в 1904 г. он стал одним из лидеров московского комитета партии социалистов-революционеров (эсеров), участвовал в работе Боевой дружины, готовя террористические акты, а во время декабрьского (1905) вооруженного восстания в Москве приобретал на личные средства партии оружия. Неоднократно арестовывался, а в 1907 г. отправился в первую эмиграцию (1907–1917). После Февральской революции – один из лидеров Исполкома Совета крестьянских депутатов, генеральный комиссар Временного правительства на Черноморском флоте, от которого был избран депутатом Учредительного собрания. После большевистского переворота и разгона учредительного собрания – участник «белого» подполья, а с 1919 г. снова эмигрант. Во Франции И.И. Фондаминский стал одной из центральных фигур русской пореволюционной эмиграции: издавал журналы «Современные записки» и «Новый град», вел большую культурно-просветительскую деятельность, все больше интересуясь вопросами религии. Во время немецкой оккупации Франции Фондаминский принял православное крещение, но в 1942 г. окончил свои земные дни вместе с соплеменниками-евреями в газовой камере гитлеровского Аушвица-Освенцима. В 2004 г. он, вместе с еще тремя русскими подвижниками-эмигрантами, был причислен к лику святых Константинопольским патриархатом Православной церкви.*

Ключевые слова: *И.И. Фондаминский (Бунаков), философия, эмиграция, социалисты-революционеры, террор, православие.*

Идейный плюрализм, благотворно питающий в последние годы наши науки о человеке, увы, пока мало затронул своим вниманием большие пласты конкретных человеческих судеб,

DOI: 10.18522/2949-0707.2023.4.143150

значимых для Отечества, но по-прежнему остающихся совершенно не известными широкому читателю. Одним из таких «белых пятен» нашей истории, по-прежнему, как и в советское время, остаются судьбы людей, подчас выдающихся, по-иному, чем большевики-ленинцы, видевших пути «русского освобождения». К их числу, например, принадлежат интеллектуалы и политики так называемого «народнического» направления; не будем забывать, что именно они, представленные в начале прошлого века партией социалистов-революционеров, собственно и победили на первых всеобщих демократических выборах в России – в Учредительное собрание в 1917 г. Среди наиболее ярких фигур этой плеяды был философ, историк, блестящий журналист и издатель, человек экстраординарной судьбы Илья Исидорович Фондаминский-Бунаков (1880, Москва – 1942, концлагерь Освенцим).

Он родился в конце позапрошлого века, в старой российской столице, в зажиточной еврейской семье. Отец, Израиль Ицкович Фондаминский, уроженец белорусского местечка Шклов, ювелир, был в 1893 г. причислен к купцам первой гильдии, что дало возможность семье проживать в российских столицах. Ближайший друг Ильи Фондаминского, в будущем тоже легендарный эсер, Владимир Михайлович Зензинов, писал в своих мемуарах: «То были ортодоксальные еврейские семьи с крепким бытом и верным исполнением всех обрядов. Но дети, родившиеся в Москве и учившиеся в русских школах, вовсе не унаследовали еврейской ортодоксальности и, хотя принимали участие во всех обрядах семьи, были совершенно чужды еврейской исключительности и всецело восприняли русскую культуру» [Зензинов 1948: 300–301].

Старший брат Фондаминского, Матвей, рано порвал с семьей, примкнул к народовольцам, неоднократно арестовывался и, не дожив до тридцати лет, скончался от туберкулеза в сибирской ссылке. Надеждой семьи, жившей в престижном доходном доме на углу Тверской и Малого Гнездниковского, оставался Илья, о детских годах которого мы знаем со слов его друга и будущего политического и литературного соратника, Марка Вениаминовича Вишняка: «Увидел я его впервые в неуютной и переполненной „молельне“ на Глебовском подворье в московском Зарядье. В ней вынуждены были совместно молиться евреи обоих несогласных между собой толков… В общий молитвенный дом загнали тех и других ограничительные меры генерал-губернатора, великого князя Сергея Александровича и его ретивого обер-полицмейстера Власовского» [Вишняк 1957: 37]. (Вишняк описывает здесь памятный для московских евреев 1891 г., когда новый генерал-губернатор, брат царя, выслал из Москвы 30 тысяч евреев. Воинствующий антисемитизм великого князя стал одной из причин его ликвидации эсерами-террористами 4/17 февраля 1905 г.)

Образование Ильи Фондаминского началось в Москве в 1893 г. с неудачи, о которой в своих мемуарах рассказал его приятель Вишняк: «Мы оба хотели попасть в гимназические классы Лазаревского Института восточных языков. И обоим это не удалось, хотя оба на экзамене получили хорошие отметки, – Илюша лучшие, чем я. Он держал экзамен во 2-й класс, я в первый, а для ребят иудейского исповедания была всего одна вакансия. Нас обоих „обошел“ и занял первое место некий Румер, державший экзамены в приготовительный класс» [Вишняк 1957: 37]. (Добавлю, что, согласно действовавшим на тот момент правилам, доля учащихся-евреев в Москве не должна была превышать 3 %. Попасть по этой квоте в «Лазаревку» ранее удалось в 1886 г. будущему известному философу Семену Людвиговичу Франку, где, вместе с ним успешно проучился не имевший проблем с поступлением мой родной дед, будущий присяжный поверенный, журналист и театровед Сергей Георгиевич Кара-Мурза, оставшийся после революции в России).

Справедливости ради надо добавить, что «некий Румер» – еврейский юноша, о котором несколько снисходительно упоминает Вишняк, вырос в выдающегося интеллектуала. Осип

Борисович Румер (1883–1954) выучил в совершенстве двадцать шесть (!) иностранных языков и стал известным советским переводчиком восточной и западной поэзии.

Что касается Ильи Фондаминского, то после «осечки» с «Лазаревкой», богатый отец отдал его в престижную частную гимназию Франца Креймана (расположенной в построенном по проекту Казакова «доме Глебова» на Петровке), по окончании которой перед Ильей снова встал вопрос о продолжении образования.

Портрет молодого Фондаминского нарисовал в своих мемуарах Зензинов: «Это был стройный и высокий юноша, красавец, немного, пожалуй, артистической наружности, хороший спортсмен… Он хорошо танцевал, говорили, что он проявил способности в музыке, но почему-то забросил уроки на рояле, уже тогда он отличался увлекательным красноречием. В нем вообще было нечто врожденно художественное, пылкое, увлекательное» [Зензинов 1948: 301].

Близкой подругой детства и юности Фондаминского была Амалия Гавронская – девушка необыкновенной красоты, дочка известного еврейского интеллектуала Осипа Гавронского и внучка (по матери) «чайного короля», миллионера Вульфа Высоцкого. Илья часто бывал у Гавронских, в том числе в их новой большой квартире в доме Страхового общества «Россия» на Лубянской площади – в том самом, который после революции был национализирован и отдан ведомству Дзержинского. «Страшно подумать, – писал в своих мемуарах Зензинов, – что в наивной девичьей комнатке Амалии Гавронской, окнами выходившей на Лубянскую площадь, сейчас быть может кабинет советского жестокого следователя…» [Зензинов 1948: 301].

В те годы, среди состоятельных московских евреев, было обычным делом, учитывая внутрироссийские ограничения, посылать детей учиться в заграничные университеты, причем, главным образом, на две специальности – медицину или философию. Поздней осенью 1900 г. уехали на зимний семестр учиться философии в Берлин и Илья Фондаминский с Амалией Гавронской.

На летний семестр 1901 г. они перевелись на философский факультет Гейдельберга, где среди их профессоров были выдающиеся ученые: историю философии им преподавал Куно Фишер, психологию и логику – Теодор Элзенганс, историю искусств – Генрих Тоде, конституционное и международное право – Георг Иеллинек, историю литературы – Карл Фосслер. (С 1903 г. Илья и Амалия активно занимались и в философских семинарах переехавшего из Страсбурга в Гейдельберг Вильгельма Виндельбанда).

В Гейдельберге Фондаминский активно включился в работу «русского кружка», находящегося под влиянием набиравшей силу партии социалистов-революционеров. Когда, спустя некоторое время, в Гейдельберг учиться к тому же Виндельбанду приехал еще один будущий знаменитый русский философ Серебряного века, Федор Августович Степун, он имел возможность оценить обширные знания и ораторские способности Фондаминского, старшего товарища по философским семинарам, все чаще выступавшего под новым партийным псевдонимом «Бунаков».

Тогда, на очередном заседании «русского кружка», арендовавшего, как было принято, один из местных пивных ресторанов, выступал приехавший из Швейцарии известный социал-демократ, близкий соратник Ульянова-Ленина, Лев Григорьевич Дейч. «Вскоре после Дейча, – вспоминает Степун, – очевидно в порядке партийного соревнования, в качестве застрельщика против марксистов выступал Бунаков… Он говорил горячо, умело пользуясь сухими статистическими данными, как хворостом для своего революционного костра. Эсеры хлопали, эсдеки насупленно пожимали плечами» [Степун 2000: 90].

Весной 1902 г. Фондаминский, возвращаясь из Германии в Россию на каникулы, был впервые арестован на немецко-русской границе и два месяца отсидел «в превентивном по-

рядке» в петербуржском Доме предварительного заключения, без предъявления обвинения и без суда. Здесь с ним и произошло то «духовное преображение», о котором он позже рассказал Зензинову: «Ему казалось, что стены одиночки раздвинулись и духовному сознанию открылась новая и светлая правда, ради которой только можно и должно жить… Именно тогда и произошел с ним перелом, после которого в нем родилось – и чем дальше, тем сильнее – укреплялось религиозное сознание, сделавшее из него в конце концов глубоко и искренне верующего человека, христианина» [Зензинов 1948: 303–304].

Видимо, именно об этом эпизоде написал и близко знавший потом Фондаминского в эмиграции Георгий Петрович Федотов: «По его (Фондаминского. – *А. К.*) словам, он однажды пережил тяжелое душевное потрясение, приведшее его к нервной болезни, – может быть, на порог безумия. Из кризиса он вышел обновленным, но далось ему это нелегко. Он должен был с огромными усилиями строить в себе нового человека» [Федотов 2004: 267].

Стоит подчеркнуть, что «религиозное преображение», о котором свидетельствуют и Зензинов, и Федотов (тоже в юности переболевший почти религиозной верой в социализм), вылилось у молодого Фондаминского в эсеровскую идею жертвенности во имя революции и даже готовности «идти на террор», ценой собственной жизни.

«В наших бесконечных задушевных разговорах (с Ильей Фондаминским. – *А.К.*), – вспоминал Зензинов, ставший одним из лидеров эсеровской Боевой организации, – мы столько раз говорили между собой о терроре. Для нас, молодых кантианцев, признававших человека самоцелью и общественное служение обусловливавших самоценностью человеческой личности, вопрос о терроре был самым страшным, трагическим, мучительным. Как оправдать убийство и можно ли вообще его оправдать?» [Зензинов 1957: 107–108].

«Убийство при всех условиях остается убийством, – продолжает Зензинов. – Мы идем на него, потому что правительство не дает нам никакой возможности проводить мирно нашу политическую программу, имеющую целью благо страны и народа. Но разве этим можно его оправдать? Единственное, что может его до некоторой степени, если не оправдать, то субъективно искупить, это принесение при этом в жертву своей собственной жизни. С морально-философской точки зрения акт убийства должен быть одновременно и актом самопожертвования» [Зензинов 1957: 108].

Интересные соображения относительно принципиального различия между этикой русских социалистов-революционеров и умонастроением победивших и вытеснивших их в итоге большевиков-ленинцев оставила нам В.А. Чаликова [Чаликова 1990: 20–24]. Боевики-эсеры – Зензинов, Фондаминский-Бунаков (и, кстати, старший брат Ленина – Александр Ульянов) были «из тех, кто еще верил в исправление мира подвигом и жертвой – убийством одного и искупающей убийство гибелью другого, его крестной мукой». Народовольцы-эсеры «еще читали некрасовские строки так, как они были написаны: „Дело прочно, когда под ним струится кровь“, – то есть *моя* кровь» (выделено Чаликовой. – *А. К.*) [Чаликова 1990: 22].

Чаликова продолжает: «В ленинизме не было жажды жертвы… Крест его не манит…, „положить живот за други своя“ ему не сладостно. Оказалось, можно заниматься ликвидацией людей и быть спокойным, уравновешенным: играть в шахматы, удить рыбу, наслаждаться горными прогулками. Тут была важная деталь: не делать ничего такого собственноручно…» [Чаликова 1990: 22].

А пока Фондаминский, выйдя весной 1903 г. из заключения, женился на Амалии Гавронской: в качестве приданого он, сам человек небедный, получил, помимо крупной денежной суммы, еще и долю в чайных плантациях семьи Высоцких на Цейлоне. В свадебное путешествие Илья и Амалия отправились в Италию (сказалось влияние блестящего Генриха Тоде и его гейдельбергских лекций по истории искусства): были в Венеции, Ассизи, Флоренции, Риме, Неаполе, на острове Капри. «К поездке серьезно готовились, – вспоминал всю

жизнь безнадежно влюбленный в жену друга Зензинов. – Изучали искусство Возрождения, прочитали в Москве кучу книг по искусству. Вероятно, это был один из самых счастливых периодов его (Ильи Фондаминского. – *А. К.*) жизни… С какой радостью он находил в ликах беллиниевских Мадонн черты любимой, а на ее живом лице отблески, как ему казалось, Мадонны Беллини… В позднейшие годы он много и серьезно искусством занимался, много знал, составил богатейшую библиотеку на разных языках, имел огромную коллекцию фотографий, изучал музеи Италии, Парижа, Берлина, Испании» [Зензинов 1948: 304].

Так, чередуя обучение в Берлине (осенью-зимой) и Гейдельберге (весной-летом), Илья и Амалия в самом конце 1904 г., вернулись с немецкими философским дипломами в Россию – в самый канун первой революции. Как искусный оратор, Фондаминский вскоре вошел в руководство московских эсеров, имел шумный успех на массовых митингах: его новыми партийными прозвищами были «Лассаль» и «Непобедимый». В 1905 г. он – участник нескольких громких терактов против деятелей режима. Был кооптирован в ЦК эсеровской партии, принял участие в организации московского декабрьского вооруженного восстания, покупая на личные средства крупные партии оружия.

После поражения революции и наступления «столыпинской реакции» Фондаминский, вместе с молодой женой, отправился в их первую парижскую эмиграцию, которая продлилась с 1907 г. по весну 1917 г. После Февраля он вернулся в Россию, где вскоре был избран товарищем (заместителем) председателя Исполкома Совета крестьянских депутатов. Летом 1917 г., когда его близкий друг Николай Авксентьев стал министром внутренних дел во Временном правительстве Керенского, их соратник по эсеровской партии Бунаков-Фондаминский был направлен, как выдающийся организатор и митинговый оратор, Генеральным комиссаром на Черноморский флот с целью противодействовать его большевизации после отставки с поста командующего флотом адмирала Колчака.

Вишняк написал о том периоде в жизни Фондаминского: «Он приобрел во флоте многих приверженцев и личных „обожателей“, но осилить напиравшую стихию ему не удалось. Его избрали членом Учредительного Собрания от Черноморского флота, но это была Пиррова победа: верх взяла возглавлявшая большевистские ячейки в Севастополе некая Островская» [Вишняк 1957: 40–41]. Добавлю, что именем известной большевички Н.И. Островской, которую высоко ценил сам Ленин, названы, с советских времен, многочисленные улицы по всему Крыму. Зато имени Ильи Бунакова-Фондаминского, «белого» депутата Учредительного собрания, который героически противостоял пораженчеству перед лицом Германии (что привело в конце концов, по Брестскому договору, к затоплению нашего Черноморского флота), в современном российском Крыму, судя по всему, никто не знает.

Первое и единственное заседание Учредительного собрания в ночь с 5 на 6 января 1918 г. описал эсеровский депутат Зензинов: «Мы входили в здание с высоко поднятой головой, готовые на жертвы … многие из нас были уверены, что не вернутся живыми домой… Мы, депутаты, были окружены разъяренной толпой, готовой каждую минуту броситься на нас и нас растерзать…» [Зензинов 1919: 99].

В ту ночь депутат Фондаминский, выступая с трибуны, едва избежал смерти. Его друг, секретарь Учредительного собрания Вишняк, вспоминал: «Какой-то матрос, признав в Бунакове-Фондаминском былого комиссара черноморского флота, без долгих размышлений, тут же у трибуны, взял наизготовку ружье и нацелился на него, стоявшего на трибуне. Только исступленный окрик случайного соседа, эс-эра из сектантов, позднее обернувшегося большевистским сексотом: „Брат, опомнись!“, сопровождаемый энергичным ударом по плечу, остановил шалого матроса» [Вишняк 1954: 50].

После разгона Учредительного собрания Фондаминский – активный член подпольного «Союза возрождения». Одновременно, он редактировал в Москве эсеровскую газету «Возро-

ждение», о которой оставил мемуары его товарищ по германским философским семинарам Степун: «Душою нового начинания был мой старый гейдельбергский знакомый Илья Исидорович Фондаминский-Бунаков, Ему, влюбленному во французскую культуру, французский язык и французскую журналистику, старому парижскому эмигранту, уже давно начавшему разочаровываться в политике как таковой, страстно мечталось создать в Москве большую газету нового типа, некий социалистический „Temps“» [Степун 2000: 90; Зензинов 1953: 39–40].

Летом 1918 г., опасаясь большевистских репрессий, Илья и Амалия Фондаминские уехали на юг, в «белую» Одессу, но в первых числах апреля 1919 г. интервенты-французы сдали город большевикам. Фондаминские эвакуировались тогда на французском пароходе сначала на о. Халки близ Константинополя, а оттуда – через Марсель – в Париж. Квартиры Фондаминских на *Рю Черновиц, 1*, а затем на *Авеню де Версай, 130* в 16-м округе Парижа в течение многих лет были одними из главных культурно-политических центров русской эмиграции.

В столице Франции Фондаминский стал одним из соредакторов самого авторитетного русского журнала «Современные записки», в котором с 1920 по 1940 гг. публиковался «весь цвет» русской эмиграции. А в 1931–1939 гг. он, вместе с Федотовым и Степуном издавал одновременно христианско-демократический журнал «Новый град». (В 2020 г., усилиями О.А. Коростелева и Е.А. Андрущенко, многочисленные эмигрантские работы Бунакова-Фондаминского были изданы отдельной книгой [Бунаков-Фондаминский 2020])

В 1935 г. умерла долго болевшая туберкулезом Амалия Осиповна. Доля вдовца в семейном чайном бизнесе клана Высоцких (чья штаб-квартира после бегства из Советской России переместилась в «свободный город Данциг») существенно возросла, и в оставшиеся ему годы Илья Исидорович все свои средства тратил на меценатство и благоворительность: помогал молодым эмигрантским писателям и поэтам, содержал в Париже Русский драматический театр…

Вместе с философом Николаем Александровичем Бердяевым и матерью Марией (Скобцовой) Фондаминский стал основателем парижского объединения «Православное дело». Близкие вспоминали, что последним его, бывшего эсера-радикала, человеческим увлечением был Махатма Ганди с его идеями ненасильственного сопротивления угнетателям. В одном из своих парижских докладов, выступивший, как всегда, с непревзойденным блеском Фондаминский говорил: «Вот Индия. 300 миллионов людей – пятая часть человечества. Тысячелетия Индия жила недвижимо и спокойно. Но вот пришел голый человек, почти безумный – Махатма Ганди – и увлек души людей мечтою о новой жизни…» [Бунаков 1932: 31].

В июне 1940 г. Фондаминский уехал из Парижа от наступающих немецких войск в неоккупированную зону. После нападения нацистской Германии на СССР он был арестован и, вместе с многими другими русскими, содержался в лагере Компьен. 20 сентября 1941 г., после всенощной службы под праздник Рождества Богородицы, священник Константин Замбржицкий (настоятель Свято-Троицкого храма в Клиши, сам находившийся в заключении) тайно крестил Фондаминского в православной часовне, устроенной в одном из бараков. По свидетельству крестного отца Фондаминского, Ф.Т. Пьянова, тот был вдохновлен и радостен, чувствовал себя удивительно спокойным, веселым и счастливым, был готов и на жизнь и на смерть, поскольку познал, «что такое благодать» [Гаккель 1992: 203].

«Почему Фондаминский остался в Европе?», – задавался в своих мемуарах «Поля Елисейские. Книга памяти» его младший товарищ, литератор Василий Яновский: «Из Америки прибывали письма, зовущие Фондаминского воспользоваться визой; приятели давно уже бежали из свободной зоны. Керенский еще в июне 1940 г. перешел границу Испании. Зензинов, попавший корреспондентом в Финляндию, через Швецию пробрался в Нью-Йорк…

А в Фондаминском давно уже разгоралась страстная жажда политического борца хоть раз в жизни не отступить с поля брани и если нужно умереть с оружием в руках! Хоть раз не убежать!» [Яновский 1993: 156]

Последние строчки, оставшиеся от Фондаминского, были написаны им 8 августа 1942 г. в лагере Компьен – к известной поэтессе-эмигрантке Тэффи, на лагерной открытке с индивидуальным номером заключенного (№ 171), на французском языке: «Я держусь замечательно: я всегда спокоен, весел и доволен, хотя и тощ, как Ганди» [Современные записки… 2014: 575].

В 1942 г. Фондаминский был отправлен из Компьена в пересыльный лагерь Дранси, а затем в Аушвиц (Освенцим), где и погиб, не признавшись в христианском обращении, вместе с евреями-соплеменниками 19 ноября 1942 г.

В 2004 г. Священный Синод Константинопольского Патриархата канонизировал четырех новомучеников – выходцев из России, окончивших свой земной путь в изгнании: Мать Марию (Скобцову); ее сына, иподиакона Юрия Скобцова; священника Дмитрия Клепинина и мирянина Илью Фондаминского (день памяти новых святых в Православной Церкви – 20 июля).

Русский эмигрантский писатель Аминад Шполянский (Дон-Аминадо) писал: «Бунаков был бурнопламенный, горел, пылал, перегорал, испепелялся. В качестве комиссара Временного правительства один боролся со всем Черноморским флотом, требовавшим углубления революции. В полном изнеможении вернулся в Петроград и, подобно многим, только в самую последнюю минуту покинул советский застенок, посвятив все годы своего невольного изгнания беззаветному и страстному служению родине… Превыше всех путей был для него путь религиозного устремления, путь поздно обретенной веры, тяжкое и мучительное восхождение на гору Фаворскую, вершины которой открылись ему уже в концентрационном лагере Компьен и в предсмертном бреду в немецкой газовой камере…» [Дон-Аминадо 1994: 679].

Бунаков И. 1932. Два кризиса. – *Новый град*. – № 2. – С. 28–37.

Бунаков-Фондаминский И.И. 2020. Пути России (Ред. О.А. Коростелев, Е.А. Андрущенко). – М.: Изд-во ИМЛИ РАН. – 688 с.

Вишняк М.В. 1954. Дань прошлому. – Нью-Йорк: изд-во им. Чехова. – 409 с.

Вишняк М.В. 1957. «Современные записки». Воспоминания редактора. – Блумингтон: Indiana University Publ. – 240 с.

Гаккель С., свящ. 1992. Мать Мария (2-е изд). – Париж: Имка-пресс. – 279 с.

Дон-Аминадо. 1994. Наша маленькая жизнь. – М.: Терра. – 769 с.

Зензинов В.М. 1919. Из жизни революционера. – Париж: [Б. и.]. – 119 с.

Зензинов В.М. 1948. Памяти И.И. Фондаминского-Бунакова. – *Новый журнал*. – Нью-Йорк. –Кн. 18. – С. 299–317.

Зензинов В.М. 1953. Пережитое. – Нью-Йорк: изд-во им. Чехова. – 416 с.

Кара-Мурза А.А. 2018. Москва «до» и «после» революции: социология родного города в сочинениях Федора Степуна. – *Социологическое обозрение*. – Т. 17. – № 2. – С. 99–118.

Современные записки… 2014. «Современные записки» (Париж, 1920–1940). Из архива редакции (ред. О. Коростелев, М. Шруба). Т. 4. – М.: Новое литературное обозрение. – 1152 с.

Степун Ф.А. 2000. Бывшее и несбывшееся. – СПб.: Алетейя. – 651 с.

Федотов Г.П. 2004. И.И. Фондаминский в эмиграции. – Федотов Г.П. *Собрание сочинений в 12 тт. Т. 9. Статьи американского периода*. – М.: Мартис. – С. 264–277.

Чаликова В.А. 1990. С Лениным в башке. – *Век XX и мир*. – № 8. – С. 20–24.
Яновский В. 1993. Поля Елисейские. – СПб.: Пушкин фонд. – 276 с.

МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫЕ КОНФЛИКТЫ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ СОЦИАЛЬНОГО ПСИХОАНАЛИЗА (ПОПЫТКИ ДИАГНОСТИКИ И ЛЕЧЕНИЯ)

А.В. Оболонский
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

Аннотация: *Статья посвящена аналитическому обзору психоаналитического и иных психологических подходов к описанию и преодолению этнополитических конфликтов в России и других постсоветских странах. Широко используются материалы многонациональной группы исследователей International Dialogue Initiative и научные труды ее членов. Подробно рассматривается понятие психологической травмы, а также присущий обществам периода транзита феномен посттравматического синдрома. Национальная вражда рассматривается на базе ряда примеров через призму психоаналитической концепции «избранной» травмы. Значительное внимание уделено психологическим аспектам лечения этнотравм. В этом плане рассматривается позитивный аспект отношения к прошедшим войнам как к общей, но уже пережитой, оплаканной и похороненной травме, что, с точки зрения психоанализа, способствует ее адаптивному переживанию и трансформации в общественном сознании, а, в конечном счете, и примирению между бывшими врагами. Одним из ключевых факторов для этого является разработанная выдающимся психоаналитиком В. Волканом концепция универсальной человеческой потребности иметь как врагов, так и союзников.*

Ключевые слова: *психоанализ, история, психологическая травма, посттравматический синдром, национальная вражда, историческая вина, война, примирение, союзники.*

В основе статьи лежат мои публикации в журнале «Общественные науки и современность», а также в коллективной монографии многонациональной группы психологов, изданной в Оксфорде. Однако в силу драматической актуальности темы я решил еще раз обратиться к ее морально-психологическим аспектам и познакомить читателей журнала со взглядами на нее ведущих мировых психоаналитиков, подходы которых я не полностью разделяю, но считаю весьма важными и ценными для более глубокого понимания проблем этого рода и путей хотя бы частичного их мирного разрешения. А цепь трагических событий, разворачивающихся с 24 февраля 2022 года, придают этой проблематике особую остроту и актуальность. Для меня, как и для многих, они стали сильнейшим шоком и ударом по всему, во что я верил и пытался реализовать в профессиональной, да и вообще публичной жизни, по преж-

DOI: 10.18522/2949-0707.2023.3.151163

ним представлениям о морали лиц, принимающим в высшей степени ответственные, судьбоносные решения, а также тех, кто их воплощает в трагическую реальность и «молчаливого большинства»», индифферентно наблюдающего за происходящим как бы якобы их не касающимся. И с новой остротой встал вопрос о роли и моральной ответственности ученого в судьбоносные моменты истории. Вопрос, который я адресую и лично к себе и на который для себя не нашел приемлемого и соответствующего моим возможностям ответа.

Мысль о неудобстве и даже опасности «интересного времени» для повседневной жизни обычных людей идет еще от Конфуция. Она многократно воспроизводилась в разных версиях, в том числе, применительно к XX веку. (Лично я с ней не вполне согласен, но к теме статьи это отношения не имеет.) И она вдвойне справедлива для периодов транзита, через который на рубеже тысячелетий проходили, а в психологическом плане во многом и до сих пор проходят посткоммунистические общества Восточной Европы и Россия. В этом контексте в статье предполагается обсудить *морально-психологические аспекты межэтнических конфликтов* и коллизий данного времени и места. И Россия, разумеется, главный объект. В данном случае автор не счел нужным разделять моральные и психологические факторы в силу их тесного переплетения. В плане же методологическом я буду опираться прежде всего, на идеи и подходы психоаналитического плана, выработанные в течение ряда лет международной и междисциплинарной группой исследователей International Dialogue Initiative (IDI). О ней, в качестве информационного введения к последующему, следует сказать особо.

Группа была образована в 2007 году по инициативе ведущего американского психоаналитика, „живого классика“, урожденного турка киприота Вамика Волкана[1]. Он привлек к сотрудничеству несколько крупных американских психологов, в том числе Френка Очберга, Джерри Фромма, Эда Шапиро, Форда Роуэна, британского психиатра, члена Палаты Лордов Джона Олдердайса, израильского психотерапевта Роби Фридмана, турецкого психолога Кадира Севика и политолога Дениз Арибоган, иранского эмигранта, экономиста и широкого плана бизнес консультанта Биджана Хаджепура, и несколько других человек. Из россиян в группу вошли автор статьи и социолог Анатолий Голубовский. Постепенно она несколько расширилась, и сейчас, наряду с несколькими мирового класса учеными в психологии и сопряженных с ней областях, в нее входят политические консультанты и практики из разных стран. До ковидных времен мы встречались в ежегодном режиме ,не о говоря постоянных контактах в интернете. Избегну соблазна перечислять научные достижения и политические заслуги членов организации, это заняло бы не одну страницу. Желающих узнать больше отсылаю к нашему сайту: www.internationaldialogueinitiative.com/about-us/. Скажу лишь, что это сообщество уникально по своему составу и интеллектуальному вкладу в различные социальные науки и практику (прежде всего, но не исключительно, в области психологии), а некоторые ее „отцы-основатели“ также сыграли важную роль в практическом разрешении таких сложнейших конфликтов, как израильско-египетский и межконфессиональный североирландский. И работа в нем – серьезный интеллектуальный вызов для каждого ее участника, даже если он, как в моем случае, не полностью разделяет психоаналитический взгляд на человека и его поведение.

Миссия IDI – понять психологические основы барьеров, мешающих мирному разрешению межнациональных и межкультурных конфликтов и через достигнутое понимание облегчить их преодоление. Что включает в себя нарративы эмоционального описания динамики международных отношений и событий, стремление к пониманию психологии и этики воспринимаемых в качестве чужаков, «других», и, как один из ключевых моментов, анализ психологической специфики ***посттравматических состояний***, связанных, в частности, с *кризисом национальной*

[1] Его еще называют Леонардо да Винчи психотерапии и психоанализа. Он был советником ряда глав государств и политических лидеров при подготовке важнейших и вошедших в политическую историю соглашений между сторонами конфликтов.

и иной групповой идентичности[2] и т. д. Или, коротко говоря, психологический анализ эмоциональных аспектов исторических и иных конфликтов между большими группами, сформировавшимися по этническому либо иному устойчивому критерию.

Феномен посттравматического общества

Мы в современной России живем в состоянии произошедшей и до сих пор переживаемой серьезной травмы национального сознания и психологии. То, что многими это не осознается, ситуации не меняет, а даже ее ухудшает, поскольку препятствует излечению травмы. В таком положении мы отнюдь не уникальны. Все общества, пережившие войну или крушение политических режимов, проходят через подобное. В той или иной мере это относится не только к России, но и ко всем посткоммунистическим странам Восточной Европы. Однако наша ситуация сложней и тяжелей. И дело не только в длительности советского режима и не в количестве его жертв, а в том, что последствия его не изжиты даже на субъективном, психологическом уровне (о других сейчас не будем), что мы как общество далеки от их *психологического* преодоления, от излечения посредством формирования в коллективном национальном сознании адекватной памяти о прошедшем и соответствующего к нему отношения. Такое наше межеумочное состояние хорошо описал А. Эткинд. [Эткинд 2016]. Вот несколько фрагментов из его книги. «Если палачи не осуждены, потерпевшим не возмещены убытки, преступные институты не запрещены и не возведены памятники жертвам, память о катастрофе приобретает особые формы» [Там же: 66]. «В СССР те же люди и институты, которые организовывали массовое насилие, позже разоблачили его. Уникальная ситуация – преступному режиму пришлось самому разоблачать себя» [Там же: 56–57]. Отсюда наша принципиальная разница и с постнацистской Германией, и с постсоветскими странами Европы и Прибалтикой[3], а также с Грузией. Не говоря уж об Украине и происходящих там сегодня трагических событиях. Все это представляется критически важным также и для анализа и понимания серьезных психологических издержек наших 90-х и реформ того периода, о чем мне приходилось писать [Оболонский 2018: 47–57]. Представляется, что мы имеем дело с эффектом ***посттравматического не только общества, но и государства***.

С точки зрения современной теории психоанализа, коллективное сознание общества для своего излечения должно пройти через полноценное признание факта травмы, должно «оплакать» жертвы и потери, испытав чувства подлинного траура по ним. Понимание масштабов и ужаса, совершенных от лица государства коллективных преступлений против человечности, должно глубоко укорениться в общественном сознании. Иначе травматический стресс не может быть преодолен, и, хуже того, это, в частности, может психологически легитимировать допустимость насилия и, соответственно, насильственных действий по отношению к различным «другим» и в сегодняшней жизни. А образ этих «других» либо складывается более или менее спонтанно, на основе массовых представлений и мифов, либо они прямо «назначаются» властями как по этническим, так и по иным признакам [Volkan 1988: 201; Ochberg 1988].

Пожалуй, наиболее успешным примером адекватного осознания данной опасности и постоянной работы по предотвращению ее возможных рецидивов может служить Федеративная Республика Германия [Баум 2015], хотя даже там это, как мы видим, не всегда полностью избавляет от всплесков межгрупповой вражды и агрессивного неприятия «других».

---

[2] Понятие идентичности, его различные интерпретации и весь комплекс связанных с этим проблем приобрели за последние полвека значительную и, на мой взгляд, соответствующую свой важности популярность, причем не только в психологии, но и в сопредельных с ней науках о человеке. А само слово стало едва ли не мантрой [Из последних обобщающих работ по теме см., напр.: Фукуяма, 2019].

[3] Это, в частности, непосредственно связано с проблемой люстрации (в нашем случае – с ее отсутствием), и является отдельной очень важной темой.

Постсоветская Россия тоже сделала кое-что в этом плане, но, к сожалению, гораздо меньше и более формально. В частности, у нас так и не произошло реальной десталинизации. А ведь политическая практика сталинщины базировалась на преследованиях как по классовым, идеологизированным, так и по этническим критериям. Хуже того, последнее время приходится видеть и открытую реинкарнацию и пропаганду сталинистской идеологической и политической парадигмы с неизбежно сопутствующими ей атрибутами насилия и жестокости. У нас насаждается реставрационная ностальгия по сталинским и вообще советским временам. Что мешает формированию чувства коллективной вины, да и вообще движению мысли в данном направлении, и насаждаемый консьюмеризм массового сознания, что, надо признать, впервые стало практически возможным в России за последний век, благодаря все-таки произошедшим, хотя и далеко не в лучшей версии, рыночным реформам, и привело к насыщению потребительского рынка товарами. Первые поколения россиян, получившие совершенно новую для себя возможность наслаждаться потребительскими благами магазинного товарного изобилия и т. п., оказались готовы пренебречь ради них либеральными и демократическими политическими ценностями, хотя в период перестройки и первые постсоветские годы подобный откат в прошлое представлялся мало вероятным.

По-видимому, сработала инерционность процесса культурных изменений, как минимум, на поколение отстающих от изменения материальных условий жизни. Возникающий межпоколенческий лаг при переходе к так называемому постматериальному обществу подробно описан в одночасье ставшей классикой работе Роберта Инглхарта «Культурная эволюция. Как изменяются человеческие мотивации и как это меняет мир» [Инглхарт 2018]. С концепцией Инглхарта в психологическом плане хорошо согласуется мнение участников IDI Фрэнка Очберга и Эда Шапиро о «трехпоколенном» цикле изживания травмы. На наш взгляд, оно отчасти объясняет и шокирующий феномен ностальгии по сталинизму в сознании части молодежи и лиц среднего возраста.

Одной из форм морально-политического возврата в логику времен сталинизма стал курс властей на криминализацию политических оппонентов, проявляющийся как на уровне законодательном (печально известные «антиэкстремистские» законы и законы об «иностранных агентах»), и на уровне правоприменительном – безнаказанном полицейском насилии по отношению к мирным гражданам – участникам мирных протестных акций даже случайных лиц – с последующей квазиюридической «легитимацией» очевидно правонарушающих действий полицейских через суды. Нарастающий вал репрессий последних лет и даже месяцев – яркий тому пример.

А на уровне межнациональном не преодоленная и, следовательно, не излеченная травма служит постоянным питательным раствором для чувств враждебности и нетерпимости по отношению к «другим», к носителям иного группового этоса и культурных традиций. В предельном, но, к сожалению, весьма распространенном во время военных конфликтов, варианте происходит ***дегуманизация***, обесчеловечение *врагов*. Иными словами, создается образ врагов как носителей набора негативных черт, делающих их как бы как не вполне людьми, что морально легитимирует по отношению к ним любые жестокости, создает морально- психологическую базу для политически ориентированных манипуляций и запугиваний «своих» якобы исходящими от «других» угрозами для их привычной национальной идентичности.

Если же вражда имеет межэтническую «подкладку», то жестокости и зверства по отношению к «другим» порой вообще выходят за грань вообразимого и не укладываются в рамки любой рациональной парадигмы человеческого поведения. Страшные примеры массовой жестокости, вплоть до бесчеловечности, принесли конфликты, происходившие на руинах распавшейся Югославии, особенно в Боснии. За пределами же нашего региона наиболее страшные акты массовых зверств происходили в последние десятилетия в африканских странах. Вспомним хотя бы волны геноцида в Нигерии и тотальный геноцид по отношению к народности тутси в Руанде в 90-е. Заметим, впрочем, что в последнем случае присутствовал и эле-

мент дегуманизации уничтожаемых: в лексиконе уничтожавших их хуту убиваемые тутси получили прозвище «тараканов».

Впрочем, «тараканизация» уничтожаемых врагов – лишь один из способов их дегуманизации. Есть и другие, внешне более безобидные. Например, этнические шутки и анекдоты. При этом формируемый образ «других» обычно имеет мало общего с реальностью. Как правило, он гипертрофирует одни черты, не замечает другие, придумывает третьи. Но психологически это не имеет особого значения. К тому же эти избранные «другие» превращаются в своего рода резервуар или мишень для проекции на них собственных недостатков и пороков, т. е. негативных черт «своих». А те «другие», состоящие из одних пороков и недостатков, монстры или недотепы, выглядят такими плохими, что избавляться от них не только не жалко, но даже полезно. Способы же «устранения» могут быть различными, варьируясь и меняясь в зависимости от обстоятельств – от всяческих процентных норм, запретов на профессии, создания территориальных гетто и до прямого физического уничтожения.

Правда, представляется, что концепт дегуманизации не вполне согласуется с тем известным обстоятельством, что особая, крайняя жестокость по отношению к «другим» проявляется в войнах не межгосударственных, а гражданских, когда непримиримыми врагами в одночасье становятся соседи и даже родственники, люди, десятилетиями жившие бок о бок, дружившие, имевшие общие интересы и т. д., вплоть до семейных брачных связей. При этом несогласия и противоречия между сторонами совсем не обязательно должны иметь политический характер. Американский политолог Стасис Калибас [Калибас 2019], анализируя масштабы, формы и, главное, мотивации насилия в гражданских войнах на примерах России, Греции, Боснии, Чечни, приходит к заключению, что этнические и идеологические различия в них – лишь камуфляж для своекорыстных и(или) защитных мотивов. В художественной литературе этот «оправдывающий» поворот сознания был описан еще в ранней советской литературе, например, в шолоховском «Тихом Доне» и фадеевском «Разгроме», а позднее был выражен в песнях В. Высоцкого.

А в более мягких формах, преимущественно на уровне не физического насилия, а негативных психологических установок и моральных конструктов, подобное происходит и в мирное время, в частности, в связи с массовыми миграциями и даже временными перемещениями представителей иных национальностей в другие страны в поисках заработка. Это можно наблюдать в широко распространенном на обыденном уровне негативном отношении к трудовым мигрантам, приезжающим в центральную Россию из государств Средней Азии. Оно, к сожалению, порой подогревается и действиями представителей власти. Сам же феномен возникает не только на уровне пусть и мифологизированного, нагруженного предрассудками, но все же сознания, но и на уровне подсознательном [Подробнее см., напр.: Covington 2017].

Одно из проявлений состояния постстравматизма общества – ***посттоталитарный синдром*** *сознания.* Пораженность массового сознания россиян посттоталитарным вирусом оказалась куда серьезнее, чем представлялось многим еще недавно. Она проявилась в таких психологических феноменах как „стокгольмский синдром“, „виктимизация“, демонстративный супер конфомистский активизм, снижение или даже отключение чувства эмпатии по отношению к назначенным „врагам“ (что трагическим образом проявляется по отношению к гражданским жертвам боевых действий в Украине), безнаказанная вседозволенность в любых действиях по отношению к ним вплоть до массового физического уничтожения, для описания которой, думается, весьма подходит категория Ханны Арендт „банальность зла“. На разных уровнях посттоталитарный синдром проявляет себя в различных формах. Так, на уровне, политически (но отнюдь не морально) более продвинутом он выступает в формах политического цинизма, активистского суперконформизма, наглости как стиля политического поведения, агрессивного неприятия позиции и взглядов назначенных „других“ со стигматизацией их такими негативными клише как „пятая колонна“, „национал-предатели“ и пр. На уровне же массовом, обывательском ему

больше присущи синдромы *„маленького человека“, „одинокого человека“,* представление о политике как о деле, якобы имманентно грязном и с моралью несовместимом [Подробней см.: Оболонский 2016: 76–77].

Национальная вражда через призму психоанализа

Психоаналитики исходят из того, в целом, разделяемого представителями и многих других областей науки, взгляда, что этничность как знак личной и групповой идентификации имеет корни не в природе, а лишь в головах людей. Иной, „генетический“ подход к определению наций преобладал вплоть до середины прошлого столетия. Но нацизм отрезвил людей. Для военного и последующих поколений европейцев слова „национальный дух“, „почва“, „национальная идея“, „расовая чистота“ и т. п. стали ассоциироваться с лагерными вышками и газовыми камерами. К тому же серьезные этнографические и антропологические исследования показали, что такие считавшиеся незыблемыми индикаторы национальной общности как язык, история, культура не очень-то работают. и, во всяком случае, не очень годятся для формулирования универсальных признаков определения национальности. Лишь один индикатор оказался универсальным – самоотнесение себя человеком с той или иной национальностью, самосознание принадлежности к той или иной национальной общности. В здоровом обществе оно как бы приподнимает его, ставит на национальрые котурны, придавая тем самым дополнительные основания для самоуважения через чувство причастности к успехам и достижениям соотечественников, сограждан.

Но при этом оно делает его и повышенно уязвимым в случае каких-либо национальных неудач, кризисов. И здоровое патриотическое национальное чувство тогда легко превращается во человеконенавистнический, враждебный к другим *национализм*. О злокачественной «лестнице национализма» писали в России многие, начиная еще от христианского философа конца 19 века Владимира Соловьева. В рамках же нашей темы кажется важным обратить внимание на часто присущую подобной ситуации психологию поиска «козла отпущения», когда причину собственных бед ищут не в себе самих, а в происках тех или иных чужеземцев, соседей, внутреннего «малого народа» и т. п. В этом психологически общем контексте стоят и взрыв агрессивного жестокого национализма в постсоциалистической Югославии, и, и, к счастью, не столь массовые, но тоже принесшие немало человеческих трагедий этнонациональные конфликты, сопровождавшие распад СССР, и даже коллизии того же времени в восточноевропейских и прибалтийских странах, которые хоть и далеко не доходили до убийств, но имели, по нашему мнению, в своей основе ту же этнофобную природу. Крах советской многонациональной империи открыл ящик Пандоры, из которого вылетели многочисленные исторические обиды и националистические фобии – и давние, и новые, а порой и отчасти сконструированные из конъюнктурных политических целей. И эксплуатация их стала едва ли не главным инструментом в политиканских играх. Межнациональная общность, лепившаяся властями СССР в течение семи десятилетий посредством широкого арсенала методов – от довольно гибкой культурной политики и целенаправленного формирования новых национальных элит и до близких к геноциду репрессий против целых наций, их массовых депортаций и насильственной ассимиляции – эта общность под названием «советский человек» оказалась симулякром и под влиянием политических перемен в одночасье осела и рассыпалась.

Один из парадоксов национализма видится в том, что, при всем показном самомнении его выразителей, на деле он камуфлирует глубоко запрятанный ***комплекс неполноценности***. А комплекс этот бывает как агрессивным, так и, напротив, защитным, боязливым. Последний вариант обычно присущ малым нациям, не чувствующих в себе духовных и материальных ресурсов для сопротивления культурной ассимиляции и политическому поглощению со стороны наций более сильных. Но порой он проявляется и у таких этнических и культур-

ных гигантов, как русская нация, что находит отражение и в идеологеме «особого пути» [см., напр.: Травин 2018], и в тенденциях изоляционизма, в «западобоязни» и враждебности к внешнему миру. Впрочем, непроходимой границы между агрессивным и защитным видами комплекса нет. Они ситуативны и легко переходят один в другой. И то, и другое связано с посттравматическим состоянием

При том сама травма объективно может быть как вполне реальной, очень тяжелой по своим последствиям для страны и людей, с до сих пор не утихшей болью (в нашем случае это отечественная война), так и не слишком тяжелой, и даже мифологизаторски сконструированной из событий, давно покрытых патиной времени (так, в Сербии эту роль выполнило поражение их армии в битве с османами на Косовом поле, состоявшейся более шести (!) веков назад, о чем до обострения косовского конфликта рядовые граждане Югославии, подозреваю, немного знали и, уж определенно, мало думали). Но, независимо от реальности, и свежие, и давние, и даже отчасти придуманные травмы в определенных обстоятельствах становятся важнейшим фактором, определяющим психологическое состояние больших национальных групп. Поэтому весьма важным представляется предложенное Вамиком Волканом обозначение данного феномена как **избранной общей травмы** (chosen common trauma)**.** Согласно его концепции, избранное и признаваемое общей трагедией событие заставляет большую группу людей (в нашем случае этническую) почувствовать себя униженной жертвой действий «других». Психологизация и мифологизация «рокового» для членов группы события как бы встраивает его образ в самую основу самоидентификации. И с того момента, как реальная травма трансформировалась в «избранную травму», подлинные исторические факты перестают играть какую-либо серьезную самостоятельную роль. Сохраняет важность лишь их психологическое преломление как порой центрального стержня чувства этнической общности. Иногда указывают в качестве примера этого лапидарное израильское «Never again». Думаю, читатели журнала без труда найдут множество эмпирических подтверждений данного феномена в окружающей действительности.

С этим связана психологическая неспособность позитивно оплакать и, тем самым, в конечном счете, как бы «похоронить» травму, каким-то образом примирившись с произошедшим. Подобная *неготовность к адаптации к новой ситуации*, по мнению Волкана, влечет за собой и практические негативные последствия. Будучи слишком униженной либо, напротив, слишком непримиримой к нанесшему травму врагу, группа оказывается неспособна к компромиссу. Например, в политике это проявляется в отказе от самой возможности какой-либо территориальной уступки былому противнику. Причем реальная ценность спорной территории не важна. Она приобретает символическое, едва ли не сакральное, значение, причем для обеих сторон конфликта, переходя от поколения к поколению. Примером подобного тупика может быть, на мой взгляд, уже более чем полувековое политическое топтание вокруг вопроса о принадлежности четырех северных островков Курильской гряды, что несет обеим странам массу проблем, блокирует решение гораздо более важных вещей, но остается для политиков и с той, и с другой стороны, не подлежащей пересечению символической «красной линией»

Вообще классический психоанализ довольно мрачно смотрел на человеческую природу. Он исходил из имманентности агрессивных инстинктов человека. Когда Альберт Эйнштейн спросил Зигмунда Фрейда, существует ли какой-либо способ уберечь человечество от угрозы войн, тот ответил, что бесполезно пытаться управлять агрессивными наклонностями людей, и что конфликты между ними редко разрешаются без насилия, добавив, однако, что развитию цивилизации сопутствуют определенные модификации в человеческой психике, благодаря которым в перспективе возможны частичное замещение агрессивных инстинктов и даже некий контроль над деструктивными импульсами. Но в современном психоанализе, о котором в статье идет речь, исходная фрейдовская схема критически дискутируется и модернизируется. В целом

он более оптимистичен в оценках возможностей и перспектив излечения от негативных импульсов. Вытекающим из этого позитивным моментам посвящена следующая часть статьи.

Психологические аспекты лечения этнотравм

Перейдем теперь к возможностям хотя бы частичного психологического излечения от данного типа травм. Да, с точки зрения рассмотренной школы психоанализа существует базовая психологическая потребность во враге как стабилизаторе чувства собственной идентичности. Но есть и другая, противоположная сторона концепции – равнозначная, и тоже базовая, **потребность иметь союзников**. **А еще лучше – друзей**.

В философском плане об этом говорилось еще задолго до Фрейда. Так, Петр Кропоткин развивал мыль, что, наряду с дарвиновским законом борьбы за существование (заметим, что сам Ч. Дарвин не касался аспектов, связанных с борьбой внутривидовой, это уже «заслуга» последующего социал-дарвинизма), в природе как бы в противовес ему действует и *закон кооперации, взаимопомощи*. Он даже написал книжку под названием «Взаимопомощь как фактор эволюции»[4], где обосновывал взгляд, согласно которому не борьба, а именно взаимопомощь служила главным двигателем прогресса человечества, в том числе и морального, и что дальнейшая эволюция человека должна двигаться именно в таком направлении. Мне кажется, что эта красивая и оптимистичная гипотеза в определенном смысле согласуется с психоаналитической теорией о потребности иметь как врагов, так и друзей. На ее основе авторы, о которых выше шла речь, и пытаются строить между травмированными группами «мосты» в их коллективном сознании. Таким образом, деструктивное получает шанс превратиться в позитивное. Но для этого нужно изменить характер подхода к прошлому, его событиям, трагедиям и победам.

Поясним на примере одной выставки, посвященной Второй мировой войне. Она называлась «*Разные войны*» и экспонировалась в нескольких европейских городах и странах, в том числе, в Москве. Ее основная концепция была – продемонстрировать, на примерах России, Польши, Литвы, Германии, насколько различно события Второй мировой войны освещаются в разных странах. При этом речь не об искажении или замалчивании достоверных фактов. Это другая тема. Речь о социально-психологических аспектах, о том, какие именно из событий того времени в наибольшей степени отразились и закрепились в национальном коллективном сознании. И каким образом. В том числе, в школьных учебниках. Французский историк Майкл Ферро в книге «Как рассказывают историю детям в разных странах мира», описав целый ряд региональных, национальных, религиозных вариантов истории, приходит к выводу, что «Всемирной истории больше нет, потому, что она и была-то только миражом Европы, кроившей ее на свой лад… других народов она касалась лишь мельком, поскольку их пути пересекались с путями Европы.» Его общее заключение впрямую связано с нашей темой: «Каждое общество, сталкиваясь с попытками умаления его истории, испытывает потребность в создании собственной, пусть и скрытой от глаз победителей…. В этих условиях вытягивать «всемирную историю» из одного очага или даже из одного института – признак либо лживости, либо тирании. А свободе свойственно предоставить разным историческим традициям сосуществовать и даже бороться друг с другом» [Ферро 1992: 305–308]. Разные версии истории, по Ферро, включая контристории, живущие, например, в сознании побежденных, в произведениях искусства, особенно в кинофильмах, или параллельные, порой даже устные, истории от лица «малых» народов – такая же реальность, как верования или власть.

Упомянутая выставка акцентировала не политические, а человеческие стороны войны, не «большую», а «малые» истории, делая упор на рассказы о судьбах конкретных людей.

[4] Забавный парадокс – книжка была не только написана по английский, но и опубликована в Англли, а у нас была издана лишь в 90-е годы.

Каждая из историй была рассказом о человеческих травмах, в том числе – травмах психологических. Что, по мнению психологов, *формирует отношение к войне как к **общей** **т**равме, **способствуя совместному ее переживанию и, в конечном счете, примирению***. По крайней мере, на межличностном уровне. В психоанализе это называется – **адаптивное оплакивание** (adaptive mourning)**.** Тем самым происходит, как минимум, один, но существенный, шаг к излечению травмы [Ochberg 1988]. **«Малая история» способна лечить** от травм, нанесенных историей большой – историей наций, государств, политических лидеров и, конечно, историей войн с маршалами и генералами в ролях главных героев либо главных злодеев. Перевод проблемы на человеческий, в частности, на межличностный уровень, на уровень «простых» людей, способен изменить к ней отношение. В данном контексте особый интерес представляет книга «Принудительный труд в третьем рейхе» [Принудительный труд… 2018], рассказывающая в форме иллюстраций и фотографий истории жизни трех женщин из Польши и Чехии, которые оказались «остарбайтерами» в трудовых лагерях нацистской Германии, но выжили в тяжелых и унижающих человеческое достоинство условиях принудительных работ. Показательно в этом плане и то, что ветераны, воевавшие в прошедших войнах по разные стороны фронта, при личных встречах обычно не испытывают и не выражают по отношению друг к другу особой вражды, а порой и ужасаются, обмениваюсь словами типа: «А мы ведь могли убить друг друга!»

Следующий вопрос – **проблема вины и ответственности** за содеянное. Здесь тоже ситуация в постсоветских странах далека от позитивной психологической адаптации к новым реалиям и вызовам, к будущему. И Россия здесь не одинока. Поясним для начала на одном, но, наверное, самом страшном примере массовых преступлений против человечности времен войны – на ответственности за холокост. В массовом сознании жителей России, Украины, Литвы (в меньшей, но тоже значительной степени), Польши, **холокост – вина и преступление исключительно «других»**, врагов, тогда как мы сами-то были либо жертвами, либо героическими спасителями, либо (на худой конец) индифферентными к происходившему, или даже взаправду якобы неосведомленными о нем. Других модусов поведения граждан оккупированных стран как бы не существовало. Но из множества самых разных источников известно, что реальность была, увы, несколько иной. Без содействия немалого числа «помощников» из числа местных коллаборантов нацисты просто практически не смогли бы осуществлять геноцид евреев на оккупированных территориях в тех масштабах., в которых это было произведено. Думается, это косвенно подтверждают и послевоенные антиеврейские акции вплоть до погромов и антисемитская политика в нескольких восточноевропейских странах, особенно в Польше, а также последующее многолетнее преуменьшение, а порой даже замалчивание масштабов холокоста. (Не будем развивать здесь эту чрезвычайно болезненную тему. О ней много сказано и написано). Нам в данном случае важно обратить внимание на один момент, на вопрос морального характера – на **отсутствие готовности принять и на свой счет какую-то долю вины и ответственности** за происшедшее. Пусть малую и даже символическую. Но это чрезвычайно существенно и с точки зрения психологических последствий.

Разумеется, новые поколения не могут и не должны отвечать за события, произошедшие задолго до их появления на свет. Однако **мы ответственны за нашу сегодняшнюю позицию по отношению к истории.** И Холокост – лишь один из примеров. Есть и другие.

В макрополитическом плане здесь буквально напрашиваются две темы: мюнхенское соглашение британского премьера Чемберлена с Гитлером и пакт Молотова-Риббентропа. Первое давно получило неизменную оценку как трагическая политическая ошибка, за которую Англия всеми возможными способами не перестает извиняться устами уже нескольких поколений политиков. Так, Маргарет Тэтчер спустя полвека после «мюнхена» во время визита в Чехословакию, в речи в Праге, в Федеральном собрании страны, очередной раз извинилась за действия своего далекого предшественника Невилла Чемберлена: «Мы подвели вас

в 1938 г., когда разрушительная политика умиротворения позволила Гитлеру покончить с вашей независимостью. Черчилль поспешил разорвать Мюнхенское соглашение, но мы до сих пор вспоминаем это со стыдом» [Цит. по: Рикс 2019: 171]. У нас же отношение к пакту Молотова – Риббентропа менялось и продолжает меняться достаточно кардинально в зависимости от текущей политической конъюнктуры – в диапазоне от его полного одобрения в советские времена как якобы гениального политического маневра, к полному его осуждению в перестроечные и после перестроечные времена как аморального и ошибочного политического акта, и обратно – к его политической реабилитации в неосоветском духе во времена нынешние. Это, на мой взгляд, напрямую связано с вопросом о нашей **ответственности перед историей и за ее толкование**. И, полагаю, наше сегодняшнее отношение к прошлым ошибкам и преступлениям и осознанию коллективной вины тесно связано с концепцией «разных войн» и, соответственно, с их существенно различным восприятием и интерпретацией в массовом сознании жителей разных стран.

Правда, следует признать, что модные одно время формальные извинения политиков за действия их предшественников, хотя и несут важный символический месседж на уровне «большой политики», но на уровне психологическом особого эффекта не имеют. Мы имели неоднократную возможность убедиться в этом в первой половине 90-х, когда проводили многонациональные круглые столы в возрожденных странах Балтии. Там, хотя участники с российской стороны неоднократно, в разных контекстах и формах произносили извинения за советскую оккупацию и другие государственные преступления сталинского времени, это не встречало с другой стороны ни их принятия, ни, тем более, готовности к прощению. Возможно, в те годы для подобных шагов еще не пришло время, травмы были слишком свежи. Здесь уместно опять вспомнить об идее Фрэнка Очберга о трехпоколенном цикле оплакивания травм.

Возвращаясь к идее адаптивного оплакивания, думаю, что оно может быть действенным лекарством при смене образа «козла отпущения», «назначаемого» ответственным за наши беды и несчастья. В России, в Восточной Европе, да и не только, в этой роли обычно выступал и выступает либо один из соседних этносов, либо русский народ как системообразующая имперская нация, либо советский режим. Иногда используются сразу все три мишени или, по крайней мере, две из них. Надо признать, что образ врага в ряде случаев отнюдь не вымышлен. Основанные на исторических травмах и обидах резоны есть у каждой из позиций. Однако, как представляется, достигнуть адаптивного оплакивания, т. е. принятия травмы как тяжкого, но уже закончившегося события, возможно лишь в последнем варианте, где козлом отпущения выступает господствовавший в стране режим. Главным мотивом его мола бы стать тема: «Все мы – общие жертвы одного Молоха; но теперь его больше нет, и мы, обогащенные тяжело оставшимся нам пониманием кошмара тоталитаризма и освободившись от него, создаем новое общество, основанное на иных принципах». Разумеется, объективно в такой позиции есть элемент идеализации, упрощения реальности. И сама реальность была сложней [См., напр.: Юрчак 2019]. И призраки прошлого по-прежнему витают над нами, а то и возвращаются в, увы, весьма конкретных формах и проявлениях. Но для надежды на выздоровление от посттоталитарного синдрома подобная психологическая установка представляется оптимальной, ибо лишь она позволяет обрести чувство разделяемой общей травмы, которое бы объединяло разные по другим параметрам группы. «Тризна» по СССР и подобным ему режимам в восточноевропейских странах могла бы стать для всех интегрирующим, объединяющим фактором. К сожалению, этого не произошло. А с некоторого времени мы ускоренно проходим дорогу в обратном направлении

Мне кажется, что, наряду с тризной, с траурным переживанием прошедших национальных трагедий, в каких-то случаях лечением может стать и, казалось бы, противоположная вещь – **смех, издевательская насмешка** над былыми политическими лидерами и «властителями дум». Скажем, над Гитлером, Сталиным, авторитарными диктаторами того времени

в странах Восточной Европы и (или) их соратниками, окружением, ироническая демонстрация их интеллектуального и морального ничтожества. Насколько мне известно, о гитлеризме и самом Гитлере есть немало книг и фильмов подобного жанра. Мы же с преодолением сталинизма и в этом отношении продвинулись значительно меньше. Более того, на насмешки подобного рода даже наложено своего рода цензурное табу: вспомним хотя бы прямой и немотивированный запрет на выпуск на российский экран сардонической английской комедии «Смерть Сталина».

Еще один способ лечения – переход **от «избранной травмы» к «избранной славе»**. Ведь у каждой нации есть не только, над чем скорбеть, но и чем гордиться, основания не только для национальной скорби, но и для чувства гордости за те или иные успехи, победы, достижения. Это могут быть и военные победы, и успехи на пути демократического развития, и спортивные победы, и достижения ученых, деятелей искусства и т. д. А когда такие успехи достигаются в процессе сотрудничества двух или нескольких союзных странам или их граждан, объединившихся для достижения общей цели, это может стать мощным интегрирующим фактором, способствующим взаимопониманию, уважению и, в конечном счете, преодолению вражды. Классика подобной ситуации – сотрудничество и совместная победа в войне, особенно над таким общепризнанным злом, как фашизм. К сожалению, после окончания Мировой войны альянс союзников распался, уступив место почти полувековому противостоянию, а память о нем лишь эпизодически возрождалась в ограниченном виде, например, в духе встреч ветеранов «Нормандия-Неман». Да и сейчас предпочитают не о союзничестве вспоминать, а стремятся возвеличить свою страну как главного, если не единственного, победителя, принижая вклад других союзников, в частности, используя, в качестве весьма странного аргумента, число потерь своих граждан по сравнению с другими, словно количество погибших – главный критерий для оценки вклада в общую победу.

И все же такой обнадеживающе позитивный подход не утопичен. Об этом, в частности, напоминает, советско-американский космический проект «Аполлон-Союз», успешно работавший в, казалось бы, мало подходящий период, в годы очередного обострения «холодной войны». Да примеров можно найти немало в самых разных областях: в научном, культурном, экономическом, экологическом сотрудничестве и т. д. И в каждой из названных сфер важны не только общие соглашения на уровне государств или иных больших структур, но и межличностные контакты между непосредственными участниками. Ведь в процессе серьезного сотрудничества возникает особая психологическая атмосфера, и по-настоящему погрузившиеся в нее люди вряд ли станут потом «стрелять» друг в друга, даже в метафорическом смысле. Думается, до какого-то момента позитивную роль в этом плане могло сыграть ежегодное шествие в день Победы «бессмертного полка» и другие связанные с этим мероприятия, причем не только у нас, но, хотя и в несравнимо меньшем масштабе, в Израиле, а также странах антифашистско коалиции,. По своей изначальной идее оно обладало значительным, но лишь частично используемым позитивным объединяющим психологическим потенциалом. Хотя на практике и здесь, к сожалению, произошла его профанация и превращение в инструмент конъюнктурных политических спекуляций.

Разумеется, всегда возможны и манипуляции, и спекуляции, и провокации. От них трудно совсем уберечься. Но они подчинены совсем иной логике, нежели та, о которой идет речь. В рамках концептов социал-дарвинизма и геополитики неизбежность вражды и борьбы как якобы имманентных свойств человеческой природы муссируется даже не без некоего удовлетворения. Но, на мой взгляд, **социал-дарвинистский, присущий геополитике взгляд** на человечество – **крайне опасный вид ложного сознания**. Представление о мире лишь как арене «внутривидовой» борьбы государств и идеологий, в которой хотя и меняются задачи, промежуточные цели, методы, но не сама суть: народы – враги, мир – ринг, государства – бойцы на нем и т. д., этот геополитический фантом стоил человечеству двух мировых и множества «малых» войн, а также неизбежно сопутствовавших им войн с «внутренними

врагами», и принес гигантскому числу миллионов людей в большинстве стран мира неисчислимые беды и страдания. Мне представляется неизмеримо более конструктивным и обнадеживающим взгляд Петра Кропоткина на человеческое взаимодействие не как на борьбу, а как на сферу сотрудничества и взаимопомощи. Не случайно мы упомянули выше его книгу, посвященную данным сюжетам. А аргументам от имени торжествующей силы и жестокости, а также о банальности зла, противостоят, по меньшей мере, в моральном и психологическом плане, представления о двойственной природе человека, о его способности к творческому добру и даже о «банальности героизма» [Зимбардо 2013], лежащие в основе как всех мировых религий, так и главных философских и политических доктрин, о готовности осознанно принимать на себя риски, а порой и неизбежные неприятности и потери ради сохранения чувства собственного достоинства и(или) солидарности со своей референтной группой. Нисколько не претендуя здесь на дальнейшее погружение в эту фундаментальную мировоззренческую тему, напомню в данной связи лишь диссидентский лозунг Вацлава Гавела о «силе бессильных» (power of powerless), а также мысль о *прагматике политического идеализма,* ставшую заголовком и содержанием одной важной книги девяностых годов [Ковалев 1999].

Обозначенная проблематика отнюдь не исчерпывается обсужденными аспектами. Есть ряд и других, имеющих важное значение в практике международных и межнациональных переговоров. Например, это так называемый **«нарциссизм малых различий»**, при котором представители наций, близких культурно, этнически, исторически, как бы вопреки этому, склонны подчеркивать и даже выпячивать свои объективно небольшие различия из боязни потерять свою идентичность, опасаясь быть ассимилированы какой-либо другой, представляющейся более сильной и, как правило, географически соседней, нацией. Психологически интересен и столь часто возникающий на переговорах «эффект аккордеона», когда стороны переговоров периодически то сближаются, выводя на первый план общность интересов, близость происхождения, симпатии и т. п., то, напротив, максимально дистанцируются друг от друга, подчеркивая свою разность во всем, конфликтность интересов и иные, якобы непримиримые, различия. Порой, например, это символически подчеркивается нежеланием даже сидеть за одним столом переговоров или пожимать друг другу руки. Есть и многие иные аспекты символической политики.

И, конечно, никуда не уйти от проблемы исторической вины и ответственности за преступления прошлого. Возможно, это тема – одна из ключевых и в психологическом плане. Но уже не для этой статьи. Да одними статьями ее и не решить.

Баум Г. 2015. *Спасти права граждан*. – М.: Фонд Фридриха Наумана.

Зимбардо Ф. 2013. *Эффект Люцифера. Почему хорошие люди превращаются в злодеев*. – М.: АНФ.

Инглхарт Р. 2018. *Культурная эволюция*. – М.: Мысль.

Калибас С. 2019. *Логика насилия в гражданской войне*. – М.: Пятый Рим.

Ковалев С. 1999. *Прагматика политического идеализма*. – М.: Институт прав человека.

Оболонский А.В. 2016. Политический цинизм: концепт, практика, альтернатива. – *Общественные науки и современность*. – № 2 – С. 76–77.

Оболонский А.В. 2018. Либеральная и бюрократическая ментальность и российская трансформация конца XX – начала XXI века – *Общественные науки и современность*, – № 4. – С. 47–57.

Принудительный труд… 2018. *Принудительный труд в третьем рейхе*. – М.: Post Bellum и Международный Мемориал.

Рикс Т. 2019. *Черчилль и Оруэлл. Битва за свободу*. – М.: АИФ.

Травин Д.Я. 2018. *«Особый путь» России: от Достоевского до Кончаловского*. – СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге.

Ферро М. 1992. *Как рассказывают историю детям в разных странах мира*. – М.: Высшая школа.

Фукуяма Ф. 2019. *Идентичность. Стремление к признанию и политика неприятия*. – М.: Альпина.

Эткинд А. 2016. *Кривое горе. Память о непогребенных*. – М.: НЛО.

Юрчак А. 2019. *Это было навсегда, пока не кончилось: последнее советское поколение*. – М.: Новое литературное обозрение.

Covington C. 2017. *Everyday Evils. A Psychoanalitic View of Evil and Morality*. – Publisher Routledge, L.

Enemies on the Coach… 2013. *Enemies on the Coach: a plyshopolitical journey through war and peace*. – Pitcstore Publishing, Durham, North Carolinfa

Ochberg F. 1988. *Post-traumatic Therapy and Victims of Violence*. – Brunner/Mazel. NY.

Volkan V. 1988. *The Need to Have Enemies and Allies. From Clinical Practice to Inrernational Relations*. – Jaron Aronson Inc. NJ, L.

Переводы и комментарии

ГЛАВЫ 8–9 ИЗ КНИГИ «ВОЙНЫ, РЕВОЛЮЦИИ И ДИКТАТУРЫ: ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИЧЕСКИХ И СОВРЕМЕННЫХ ПРОБЛЕМ С КОМПАРАТИВНОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ»[1]

Станислав Андрески

Глава 8. Фашисты как «умеренные»

Возможно, наиболее распространенной ошибкой в рассуждениях о социальных процессах является реификация. При обсуждении явлений *высокого* и *низкого* статуса, *ригидных* обычаев, распадов, ускоренного роста, развития, правых и левых, люди часто молча предполагают, что атрибуты пространственных отношений (линейность, аддитивность, транзитивность), от которых производны указанные термины, характеризуют также совокупные результаты множественных человеческих взаимодействий, к которым метафорически относятся эти термины. Термин «экстремист» – показательный тому пример. Но любому мыслящему человеку должно быть понятно, что этот ярлык становится бессмысленным ярлык без указания континуума, к которому он должен относиться, поскольку никто не может быть однозначно экстремистским. Следовательно, «экстремистом» можно быть в некоторых отношениях, хотя не обязательно и не во всех. К тому же возникает вопрос: какое качество или измерение имеется в виду? Вначале кажется очевидным, что фашисты представляют крайне «правых», а их наиболее решительные противники – крайне «левых», но мы тогда просто заменяем одно овеществление другим, поскольку «правое» и «левое» также являются пространственными метафорами, точное значение которых почти никогда не уточняется.

Мой тезис заключается в том, что фашисты во многих отношениях были не экстремистами, а скорее умеренными. Такова одна из основных причин того, почему многие, которых не особенно привлекало насилие, поддерживали их на том или ином этапе. Более того, позицию фашистов как «умеренных спасателей от недугов капитализма» можно также объяснить тем известным фактом, что наибольшую поддержку они получили со стороны социально-экономических категорий, занимающих *среднюю* позицию «лестницы» социального богатства и статуса. С. Липсет описывает фашизм (в книге «*Политический человек: Социальные основания политики*») как «экстремизм центра», однако в качестве дополнения можно сказать, что его с равной справедливостью можно интерпретировать и как «центризм экстремистов».

Прежде чем развить данный тезис, надо сделать несколько уточнений. Во-первых, требуется объяснить, что я имею в виду под фашизмом, так как значение этого «ярлыка» на-

[1] См.: Andreski 1992: 63–85.

DOI: 10.18522/2949-0707.2023.3.164178

столько расширилось, что превратилось в некое слово общего ругательства. На мой взгляд, лучше свести его значение к движениям и режимам, которые имитировали идеологию Муссолини, организацию его партии и государства и его метод борьбы за власть путем создания военизированной политической партии. Я исключаю многие другие формы авторитарного правления, такие как чисто военные или бюрократические диктатуры (например, греческие при Папандопулосе) или расистские политические системы в Южной Африке или Родезии, которые можно назвать демократией *Herrenvolk*. Второе уточнение касается сущности тех измерений, в рамках которых фашистов можно охарактеризовать как экстремистов, одновременно поднимая вопрос: что же в таком случае является их противоположной крайностью, и кто наиболее точно ее представляет? Полагаю, что в качестве основной характеристики фашизма можно принять милитаризацию общества, которая выходит за пределами обычных вооруженных сил. Это полностью отличается от милитократии, то есть правления профессиональных военных, которая не обязательно и, как правило, не ведет к милитаризации общества. Фашизм предполагал внедрение военного образца организации, военных ценностей и военной атрибутики во все более широкие сферы общественной жизни. Первое из этих трех свойств почти так же характерно для коммунистических государств, второе менее заметно, а третье почти вовсе отсутствует. Фашисты занимают лидирующие позиции (и потому их можно в этом случае назвать экстремистами), когда дело касается нетерпимости к инакомыслию, повсеместному распространению репрессий, агрессивному национализму и империализму, но ни одно из указанных стремлений не было их «монополией», в то время как ряд нефашистских партий или режимов в этом отношении их превзошли. Противоположность в любом из случаев проявляется не в том, что обычно называют «другой крайностью» или «крайним левым», а в либералах-пацифистах («пацифист» в смысле Джона Стюарта Милля).

В отличие от экстремизма в этом вопросе фашистская идея корпоративного государства предлагала промежуточный вариант между капитализмом *laissez-faire*, который уже тогда существовал и поддерживался всеми консервативными партиями, но явно зашел в тупик, и марксистской программой экспроприации и всеобщей государственной собственности. Действительно, фашистская политика предвосхитила большинство фундаментальных черт экономической системы западноевропейских стран: радикальное расширение государственного контроля над экономикой без массовой экспроприации капиталистов, но с большой дозой национализации, контроля над ценами и политикой доходов, управляемой валютой, массивными государственными инвестициями, попытками централизованного общего планирования (менее эффективными по сравнению с фашистские ввиду слабости власти). Экономическая политика Лейбористской партии Британии, с ее любовью к «синхронизации» (*Gleichschaltung*), рвением к расширению бюрократического контроля и кадров, была даже ближе к фашистской, чем политика ее континентальных коллег, с учетом того решающего различия, что доминирующая сила независимых профсоюзов ликвидировала возможность централизованного планирования (*написано в 1974 году*).

Если толковать условные ярлыки «правый» и «левый» в зависимости от предпочтений независимого частного бизнеса по сравнению с коллективизмом, то в выравнивании политических партий в большинстве стран Европы фашисты оказались бы в центре континуума, с консерваторами и либералами, с одной стороны, и коммунистами и революционными социалистами, с другой. Национал-социалистическая немецкая рабочая партия, которая никогда не называла себя фашистской, несмотря на то, что ее лидер признавал Муссолини источником своего первоначального вдохновения, и члены которой не навешивали на себя ярлык «фашисты», тоже должна быть помещена в этот континуум слева от Британской лейбористской партии того же периода, большинство членов которой в то время не были особенно за-

интересованы в централизованном планировании и просто хотели проведения реформ, которые смогли бы помочь более бедным классам. Когда система *laissez-faire* заметно пошатнулась, а безболезненные кейнсианские средства еще не были известны, и консерваторы не знали, что делать, среди старых партий последовательная программа действий была только у марксистов. Но эта программа пугала всех, кто мог что-то потерять от всеобщей экспроприации. Тогда как фашистское «спасение» очень понравилось большей части промежуточных классов.

Другой способ понять смысл метафорических ярлыков «правый» и «левый» – оценить их как отношение к сложившимся привилегированным классам или, в более широком смысле (но это почти то же самое), как указание на одобрение или порицание существующей модели неравенства богатства и других привилегий, где «правые» выступают за их сохранение или усиление, а «левые» выступают против и хотят уравнять. Но в этом случае фашисты тоже оказались умеренными. На первый взгляд, они предлагали промежуточную позицию между коммунистическими и социалистическими левеллерами и консервативными защитниками укреплений привилегий, призывая к национальной солидарности и предлагая примирить классы и уменьшить неравенство, не впадая в крайности. Правда, они пообещали больше, чем смогли достичь. Тем не менее традиционное марксистское представление о фашистах как о сторожевых псах капитализма содержит столько же лжи, сколько истины, причем пропорции меняются от случая к случаю. Последнее больше соответствует итальянскому прототипу, чем нацистам, которые реализовали гораздо больше выравнивания. Это, в свою очередь, больше повлияло на статусные барьеры, чем на распределение богатств. Так, для людей из непривилегированных классов открылись новые возможности социального восхождения в партии, аппарате государственного управления и даже в армии (Гитлер разрушил монополию юнкеров на высшие посты), что привело к массовым перестановкам в социальных позициях. Все это было важной частью плана, призванного довести чувство национальной солидарности до точки кипения, чтобы подготовить нацию к войне. Хотя старая прусская традиция, несомненно, помогла, удивительные действия немецкой армии во Второй мировой войне, в которой она не имела соперников по качеству, в то время как в Первую мировую войну она была не лучше французов, похоже, были связаны с успехом Гитлера в ослаблении классовых барьеров в Германии. И наоборот, чрезвычайно плохие показатели итальянской армии (безусловно, худшей во Второй мировой войне) были связаны с «безразличием» Муссолини к более бедным классам и его более сильной склонностью к старой аристократии и капиталистам. Можно сказать, что Гитлер был бо̀льшим революционером и левеллером, чем Муссолини.

Вера в то, что иерархическое устройство общества не только неизбежно, но и желательно, не требует одобрения нынешнего или предыдущего состава привилегированного класса. В отношении своей программы обновления этого состава фашисты также проявили умеренность, предложив вытеснить только часть господствующего класса. По сравнению с последователями Муссолини подобные преобразования нацистов были более тщательными.

Фашистские и полуфашистские движения в Восточной Европе проявили особенно сильные популистские и антикапиталистические тенденции. Последнее можно объяснить тем фактом, что в Польше, Венгрии и Румынии капиталистами были в основном евреи, этнические немцы или иностранцы. Популистский уклон объясняется тем, что в Италии, Австрии, Германии и других странах Запада демократия дала более бедным классам столь много власти, что во время экономического кризиса богатые и даже умеренно привилегированные почувствовали угрозу. Некоторые из них приветствовали идею замены опасной выдумки всеобщих выборов и, возможно, предотвращения массового восстания диктатором, которого они надеялись приручить. За исключением Чехословакии на востоке диктатура

обеспечила привилегированным классам надежную защиту от народных волнений. Таким образом, фашистские и полуфашистские движения в основном подпитывались недовольством промежуточных слоев и вместо того, чтоб защищать тех, кто обладал богатством и властью, фактически нападали на них. Попытки фашистов создать копии ополчения Муссолини и Гитлера были пресечены. Эта комбинация сил, вероятно, объясняет тот факт, что в этой части мира не возникло полностью фашистского режима.

Более того, в Восточной Европе не было необходимости в антипарламентской риторике. Польская национальная партия, которая в 1930-е гг. создала фашистское молодежное движение, приведшая в свою очередь к появлению независимого фашистского Национально-радикального лагеря, начинала как орган, полностью ориентированный на парламентскую политику, под первоначальным названием «Национальная демократия». Но даже после принятия фашистского приветствия представители партии упрекали Пилсудского и его наследников в отмене демократии и продолжали призывать к свободным выборам.

Если перейти на другой конец Европы, то режим Франко надо классифицировать как полуфашистский, а не фашистский, без всякого оценочного суждения, так как до 1943 г. он было намного более жестоким, чем режим Муссолини. По количеству жертв населения Франко был (до войны) ближе к Гитлеру и Сталину, чем к Муссолини, политических заключенных у которого насчитывалось всего несколько тысяч, фактически меньше, чем количество заключенных во времена Новотного в Чехословакии. Систему Франко даже в период ее расцвета следует описывать как клерико-бюрократическую военную диктатуру – реакционную в том смысле, в каком она преуспела в изменении тенденций и восстановлении основных черт *«старого порядка»* (ancient regime). Он возник в результате военного переворота, и его основными опорами были армия, полиция, церковь, бюрократы и зажиточные собственники; фашистская Фаланга при этом играла незначительную роль. Интересно, что с точки зрения выдвинутого тезиса, среди всех столпов режима именно эта небольшая фашистская партия проявила наибольшую озабоченность по поводу непривилегированных классов и последствий крайне неравного распределения богатства. Используя обычные избитые метафоры, можно сказать, что и в этом случае фашист был «слева» от консерваторов и клерикалистов. Еще в меньшей степени поддается классификации случай Перона, который в своем режиме сочетал различные элементы фашистской идеологии и институциональных механизмов с резко популистской политикой. Этот диктатор, почитатель и общепризнанный ученик Муссолини, освободил промышленных рабочих от давления со стороны работодателей, создал профсоюзы, существенно повысил заработную плату и организовал социальные службы и (особенно через Эвиту) начал льстить массам, унижая при этом многих членов установившегося высшего класса. Однако я не стал бы классифицировать Перона как фашиста, потому что у него не было военизированной массовой партии. Он был свергнут старой военной элитой, когда они ощутили угрозу со стороны его попыток создать подобную партию. Перонизм представляет собой очень интересный феномен – он демонстрирует сочетание черт, которые не сочетаются друг с другом в других частях мира. С точки зрения традиционной дихотомии его можно с равным основанием отнести к «правому», «левому» или «среднему», показывая таким образом, насколько обманчивыми могут быть эти ярлыки.

Глава 9. Псевдофашизм против полуфашизма в Польше в период между мировыми войнами

Характер групп, боровшихся на политической арене Польши накануне Второй мировой войны, представляет собой интересный материал для сравнительного анализа фашизма, поскольку многие свойства, возникшие в классических итальянских и немецких случаях, про-

явились отчасти в них тоже, но только по разные стороны линии, разделявшей соперников за власть.

Режим, установленный Пилсудским после его успешного переворота в мае 1926 г., представлял собой военную диктатуру относительно ограниченного типа, правда более толерантную по сравнению с диктатурой Франко или Пападопулоса в Греции – последние две не проявляли толерантности по отношению к оппозиционным политическим партиям и прессе. Тогда как в Польше Пилсудского оппозиционные партии продолжали действовать и выдвигать своих депутатов в парламент, несмотря на использование ресурсов государства для проправительственной пропаганды, а также своеобразно мошеннического подсчета голосов. Правда, законы торпедировались с помощью различных юридических уловок, нарушающих дух, если не букву конституции, а также запугивания депутатов. Однако оппозиция оставалась яростной как в парламенте, так и за его пределами. Оппозиционные газеты часто использовали оскорбительные нападки на Пилсудского и его помощников, и, хотя проблемы часто скрывались, а ответственные редакторы изданий часто заключались в тюрьмы, газеты продолжали выходить в свет.

Пилсудский был не кадровым офицером, а создателем польской армии. У него не было военной подготовки, а его первый «военный» опыт состоял из «террористических» действий в качестве социалистического активиста в русской революции 1905 г. На этнически польской территории такая революционная деятельность имела весьма смешанный характер: отчасти она была отголоском того, что происходило в России, но многие участники были мотивированы не столько партийной или классовой солидарностью, сколько ненавистью к российскому господству. Спустя годы Пилсудский признался своим бывшим товарищам, что не видит смысла оставаться в Социалистической партии после свержения царя и обретения Польшей независимости.

Рассматривая Россию как главного врага в начале Первой мировой войны, Пилсудский организовал Польский легион в австрийской Польше, надеясь, что в случае распада Российской империи может быть создано польское королевство под властью Габсбургов. Однако после побед над русскими в 1916 г. немцы не чувствовали необходимости предоставлять полякам эту «наживку», и за сопротивление включению его Легиона в регулярную австрийскую армию Пилсудский был отправлен в германскую тюрьму. Когда Центральные державы рухнули, и повстанцы начали изгонять оставшиеся немецкие войска из Польши, Пилсудский стал главой государства и командующим формирующейся армии.

Подобно большинству других, Пилсудский сильно недооценил возможности большевиков и думал, что восстановление старого режима в России представит большую опасность для польской независимости. По этой причине он отложил свое нападение на Киев (с целью создания независимого государства Украины) до тех пор, пока большевики не победили Белую армию Деникина. Если бы эта попытка была предпринята в то время, когда последняя все еще продвигалась к Москве, мировая история могла бы принять совсем другой оборот. Случилось так, что марш Пилсудского закончился катастрофой и вторжением Красной Армии в Польшу, которое было отражено только у ворот Варшавы путем рискованного обходного маневра.

В 1921 г. конституция, созданная по образцу французской, установила парламентское правительство. Как и Голль почти три десятилетия спустя, Пилсудский не смог выдержать парламентскую политическую игру и отказался от всех своих функций в своем доме в стране, и ушел в частную жизнь в неблагополучных условиях, отказавшись даже от назначенной ему пенсии.

С точки зрения сравнительного исследования необходимо иметь в виду, что в отличие от других личных диктатур, которые в конечном итоге приобрели определенные черты фа-

шизма (Салазар в Португалии и Жетулиу Варгас в Бразилии), в партиях «правых» можно было найти самых яростных врагов Пилсудского, в то время как он пользовался той или иной степенью доброй воли «левых» в последние годы своей жизни. Правда, что вскоре после захвата власти он заключил мир с землевладельческой аристократией, ранее враждебной и боявшейся его социалистических ассоциаций, а в 1930-е гг. он столкнулся с явной оппозицией со стороны партий, образующих левоцентристский альянс. Лидеры этого альянса были незаконно заключены в тюрьму и сосланы. Тем не менее рудиментарный характер его идеологии допускал существование «левого» крыла в его лагере – оно, правда, стало еще сильнее после его смерти, когда наследники власти двигались в направлении псевдофашизма. Установление его диктатуры определенно не было направлено на защиту высших классов или предотвращение популистской революции, как это было в случае с Франко в Испании или Пиночетом в Чили. Опасности восстания низших классов в Польше в 1926 г. не было. С другой стороны, верно и то, что множественность партий, их меняющиеся расстановки и, прежде всего, их злобную фракционность можно было рассматривать как факторы, подрывающие сплоченность и эффективность государственного управления и армия, и, следовательно, как серьезную опасность для выживания страны.

Подобно генералу Видела в Аргентине, положившему конец второму перонистскому режиму, Пилсудский тоже мог обоснованно сослаться на то, что должен спасти страну, находящуюся на грани хаоса. Правда, никоим образом не доказано, что без его вмешательства положение бы не улучшилось, и несомненно, что у его режима были не менее серьезные недостатки, хотя и немного иного характера, но факт остается фактом, что он является следствием необузданной демагогии и фракционности – страной управляли плохо, и этот парламент часто становился ареной неблаговидных ссор или даже драк. Верно и то, что депутаты, зачастую очень невежественные и жадные, вмешивались в работу администрации, усугубляя ее неэффективность и фаворитизм.

Помимо отсутствия тоталитарных наклонностей, правление Пилсудского отличалось от фашизма отсутствием идеологии, за исключением культа личности и смутного утверждения о необходимости порядка и силы нации. Пилсудский никогда не был демагогом и не управлял ни одной партией, когда захватил власть с помощью офицеров, его подчиненных во время войны. Единственными массовыми организациями, которые помогали ему, были некоторые социалистические профсоюзы, которые считали его «левым» и помнили его как активиста революционной фракции Польской социалистической партии во время революции 1905 г. Фактически, отказ профсоюза железнодорожников перевезти в Варшаву войска, посланные против него из Познани, перевесил баланс в его пользу.

В то же время Пилсудский воздержался от занятия должности президента или премьер-министра и оставался военным министром до самой смерти. Его единственными реальными интересами были армия и внешняя политика, и в некоторых вопросах, относящихся к этим делам, он проявлял поразительную дальновидность. Например, он никогда не сомневался в нацистской опасности, а с приходом Гитлера к власти и вовсе предложил французам совместную превентивную войну, которую последние отказались даже рассматривать. По другим аспектам общественной жизни у него не было идей (когда после переворота его спросили о его программе, он ответил: «Мы должны навести порядок и честность»). Однако, несмотря на личную честность и безразличие к деньгам, его своенравие и неуважение к закону скорее стимулировали, чем препятствовали распространению фаворитизма и коррупции. Он понятия не имел, что с этим делать, кроме как жаловаться, что «ему на спину забралось много вшей». В любом случае через несколько лет после прихода к власти его здоровье начало ухудшаться, и в течение последних двух или трех лет перед своей смертью в 1935 г. он

стал опасным и вспыльчивым инвалидом, который все еще мог назначать государственных служащих, но уже не мог следить за их действиями.

Пока маршал был жив, режим не проявлял никаких черт, относящихся конкретно к фашизму, отличных от других форм авторитаризма. Правящий круг состоял из старых офицеров Пилсудского (теперь в основном в звании полковников) и избранных высших должностных лиц. У них не было особых взглядов на экономическую политику, которые выходили бы за рамки консервативной ориентации. И хотя лишь у некоторые из них было аристократическое происхождение, все они вскоре установили довольно тесные дружеские контакты с землевладельцами и, в меньшей степени, с богатой буржуазией, которая, надо добавить, была очень маленькой и почти полностью еврейской, за исключением западных регионов, в основном немецких. Хотя политика аграрной реформы, проводимая несуществующим парламентским правительством, не была полностью прекращена, раздел крупных поместий происходил медленно. Общая экономическая политика была консервативной в том смысле, что никаких радикальных реформ не проводилось и даже не предполагалось, а правители не проявляли особой заботы о бедственном положении бедных. Однако было бы ошибкой рассматривать режим как инструмент буржуазии или даже инструмент землевладельцев. Первая была слишком слаба и отчуждена в силу своего еврейства, а второй слишком неэффективен, чтобы управлять страной с помощью встроенных инструментов. Преобладающими корпоративными интересами были офицерский корпус и чиновничество со своими семьями. Военная составляющая явно преобладала, и одним из наиболее заметных результатов *cuartelazo* было занятие многих важнейших гражданских должностей прикомандированными офицерами – аналогично тому, что имело место в Бразилии после 1964 г. и в Греции после 1967 г.

Чтобы получить влияние в парламенте и, в конечном итоге, контролировать его, Пилсудский приказал создать проправительственную партию, окрещённую Беспартийным блоком сотрудничества с правительством – название, которое хорошо указывает на ее пассивный характер. В ее состав входили в основном люди, чьи средства к существованию зависели от государства, то есть государственные служащие всех рангов и претенденты на такие должности, с небольшим количеством предпринимателей, надеющихся на государственный контракт или лицензию или менее жесткое обращение со стороны налоговой инспекции. Эмбриональная идеология заключалась в уменьшении беспорядка парламентского правления, указании на необходимость сильного правительства и армии и постоянных напоминаниях о том, что старое польское королевство исчезло из-за избытка свободы, что привело к анархии.

На практике наиболее заметной деятельностью Беспартийного блока, помимо распределения должностей, было публичное поклонение маршалу. Этот культ личности был связан с искренним всеобщим благоговением перед военными, подпитываемым сильным национализмом, который видел в армии единственную защиту от агрессивных соседей. Хотя многие люди возмущались наглым поведением офицеров и их вмешательством в политику, они все же не решались критиковать эту опору национального существования, и по этой причине довоенный польский режим пользовался большей поддержкой населения, чем латиноамериканские милитократии, которые рассматривались большинством граждан как инструменты экономического господства иностранцев.

Для полемики с распространенным предрассудком необходимо подчеркнуть, что ни у Пилсудского, ни у его наследников не было антисемитских наклонностей. Напротив, обвинения в филосемитизме послужили самым эффективным оружием в кампании, развернутой против него Национальной партией. Правительство всегда пыталось подавить вспышки антисемитизма – весьма сурово при жизни Пилсудского – и только в течение последних двух лет перед войной их решительность в этом вопросе начала ослабевать.

Правительство Пилсудского не было обделено популярностью в течение первых трех лет своего существования, и расширение его парламентской поддержки на выборах 1928 г. не было целиком вызвано административным давлением. Однако чтобы сохранить свои места на следующих выборах, которые прошли в разгар великой депрессии, действительно сильно ударившей по Польше, потребовалось массированное запугивание и фальсификации.

Незадолго до смерти Пилсудский в 1934 г. обнародовал новую конституцию (очень похожую на конституцию де Голля 1958 г.), которая формально передавала многие права и полномочия от парламента президенту. Сама по себе конституция не была несовместима с положением Польши и не была полностью авторитарной, поскольку правители по-прежнему были обязаны добиваться одобрения электората. Однако эта конституция так и осталась на бумаге, поскольку, помимо частых незаконных злоупотреблений властью, вскоре после смерти Пилсудского она была дополнена избирательным постановлением, устанавливающим систему проверки и отбора кандидатов с целью гарантировать победу правительства. Фактически новый избирательный закон отменил выборы и создал правовую основу для авторитарного режима, который, хотя был и менее деспотичным, чем диктатура Переса Хименеса в Венесуэле или Перона в Аргентине, но определенно был более диктаторским, чем режим де Голля.

Становясь все более вспыльчивым и нетерпимым, Пилсудский закончил свои дни в окружении толпы невежественных подопечных. После его смерти они в недоумении бросились на поиски чего-то, что могло бы заменить довольно запятнанную, но все еще стойкую харизму Пилсудского. Так, они начали подражать моделям, которые в то время, казалось, представляли победоносную тенденцию социальной эволюции, – фашистской Италии и нацистской Германии.

Безусловно, Пилсудский был виновен в приказе о незаконных арестах и жестоком обращении со своими оппонентами, не исключая также пару тайных убийств. Тем не менее он чувствовал себя из-за этих действий неловко и использовал силу с большой нерешительностью и сдержанностью по сравнению с со своими возможностями. Однако воодушевленные примером более «прогрессивных» государств, преемники отбросили его сомнения и создали концлагерь. Следует добавить, что этот лагерь, хотя и достаточно зловещий, не был предшественником Освенцима: его целью было не истребление, а запугивание политических оппонентов и заодно экономических преступников – в основном евреев, преступление которых заключалось в вывозе денег за границу без разрешения (стало необходимо в 1930-х гг.). Вина и тех, и других была «известна» только полиции и не могла быть доказана, поскольку в случае доказательства, они были бы приговорены судом и отправлены в обычную тюрьму. «Провинившихся» заключали в тюрьму без суда по решению начальника полиции или *старосты* – чиновника, подобного французскому *префекту* или *суб-префекту*. Пребывание в лагере для военнопленных обычно длилось недолго (от трех недель до шести месяцев), но обращение было чрезвычайно жестоким и, помимо жестоких избиений, применялись различного рода издевательства, нацеленные на подрыв самоуважения жертвы (ограничение времени нахождения в уборной, чтобы испачкать нижнее белье). Работали там имевшие выговор или наказанные в свое время за нападения на заключенных полицейские, а командовал ими полковник-садист Костек-Бернацкий.

Среди заключенных политических оппонентов были украинские националисты, польские фашисты, крестьянские вожди, коммунисты, социалисты, профсоюзы, даже консервативные журналисты, виновные в неуважительных высказываниях о характере одного из «властителей».

Другим важнейшим нововведением премьер-министра Славой-Складковского (полковника со степенью доктора медицины, но с умом фельдфебеля) было создание моторизован-

ной полиции по охране общественного порядка (шлемы их имели ту же форму, что и у *рейхсвера)*. У этой полиции вскоре появилась возможность доказать свое мужество – они терроризировали крестьянин южных регионов страны, отказывающихся платить жестокие налоги.

Мертвого маршала на стенах всех общественных зданий стали окружать президент Москицкий и новый маршал Рыдз-Смиглы – весьма посредственный человек, послушный подчиненный Пилсудского. Со временем последний постепенно выдвинулся на первый план как главный объект культа личности, однако всегда пользовался искусственной преданностью по сравнению с той подлинной, которую испытывали последователи к Пилсудскому.

Идеологически проправительственная партия (переименованная после в Лагерь национального единства) оставалась в замешательстве и была настолько дезориентирована, что какое-то время некоторые из ее организаторов даже забавлялись марксистской фразеологией. Единственно верным фактом, за которым следовала большая часть нации, была преданность армии, то есть милитаризм. Были предприняты усилия по созданию проправительственных молодежных организаций. Результаты этих усилий были чисто количественными и сводились к тому, что большое количество карьеристов или малообеспеченных студентов просто собиралось в летнем лагере для временного проживания с бесплатной едой и транспортом. Воспитание в благоговении перед правительственной троицей (мертвым маршалом, новым маршалом и президентом) было усилено, а равнодушные учителя, особенно директора школ, были уволены и заменены более ярыми поклонниками. Тем не менее эти попытки в целом не привели к возникновению фанатизма и массовой истерии, а в отношении накала чувств среди оппозиционных молодежных движений можно было найти только аналогии с *Гитлерюгендом* или Железной гвардией Румынии.

Партия Перона также была организована сверху, но в отличие от Лагеря национального единства ей удалось вызвать повсеместный и искренний энтузиазм в отношении *юстициализма*. Более того, в то время как партия польского правительства состояла практически полностью из государственных служащих и почти полностью исключала почти рабочих, эгалитарная демагогия Перона, получившая доверие благодаря некоторым мерам социального выравнивания, обеспечила ему массу последователей среди рабочих.

Склонность к перегруппировкам привела к тому, что правители начали нумеровать и ввели форму для мальчиков средних школ, однако более трудоемкая и тяжелая военная подготовка для мальчиков старше 16 лет во всех учебных заведениях была, по крайней мере, частично продиктована искренним желанием укрепить национальную оборону. Несмотря на растущую репрессивность режима, оппозиционные партии продолжали действовать на законных основаниях, за исключением Коммунистической партии, членство в которой каралось лишением свободы на срок до пяти лет. Профсоюзы сохранили свою полную независимость, хотя подвергались преследованиям, а их члены рисковали быть избитыми полицией во время забастовок. Открытые враги режима продолжали преподавать в университетах (которые, в отличие от школ, имели большую автономию), а «вражеские» газеты продолжали печататься, хотя и подвергались преследованиям. Более того, в некоторых университетах и колледжах физически сильные члены полуфашистских и фашистских оппозиционных молодежных движений могли унизить своих проправительственных коллег и даже профессоров и вели войны с полицией, которые в некоторых случаях длились по несколько дней. С другой стороны, гражданин мог быть приговорен к двум годам тюремного заключения за то, что сказал должностному лицу что-то, что могло быть истолковано как оскорбление, хотя обращение с общественностью со стороны государственных служащих было очень грубым. На фоне этого попасть в страну и выехать из страны было легко, получить зарубежные публикации тоже не стоило большого труда.

Польский режим никогда не был полностью или даже наполовину фашистским в любом приемлемом смысле этого слова: он не вырос из движения, у него не было доктрины, защищающей новую социальную или даже политическую систему, его массовая организация была создана бюрократически сверху, и никогда не использовалась для уличных боев, подавления забастовок или сдерживания оппонентов (это было работой полиции). В нем не было аналогий с гитлеровскими штурмовиками или чернорубашечниками Муссолини. Ни один из лидеров не был харизматическим демагогом. В карьере и личности они больше походили на аргентинского Онганиа или бразильского Каштелу Бранку, чем на Гитлера, Муссолини или Дорио.

По сравнению с нацистской Германией или фашистской Италией довоенная Польша имела больше аналогий с франкистской Испанией, хотя и в этом случае существовал ряд важных отличий: польская диктатура была более толерантна к независимым организациям и более либеральна в отношении распространения идей и цензуры прессы. Во-вторых, испанская фашистская партия (Фаланга) была частью правящего истеблишмента, тогда как в Польше полуфашистская Национальная партия, а также меньший, почти полностью фашистский, Национально-радикальный лагерь надеялись свергнуть режим, хотя отколовшаяся группа последней на короткое время, когда полковник Коч подтолкнул правительственную партию (Лагерь национального единства) к более полному фашизму, объединилась с правительством в 1937 г. В-третьих, в Испании армия рассматривалась как двигатель внутренних репрессий, тогда как в Польше она пользовалась искренней симпатией большинства нации, хотя, конечно, не этнических меньшинств. Нет более яркого контраста, чем между угрюмой реакцией скудных зрителей на военном параде в Мадриде и овациями большой толпы, сопровождавшей подобные мероприятия в Польше. Несмотря на то, что они выступали против чрезмерной власти и привилегий офицеров, даже социалисты не были антимилитаристами, так как в данных обстоятельствах только тот, кто выступал за новое подчинение Польши одним из ее соседей, мог быть враждебным по отношению к армии как таковой.

В-четвертых, польская диктатура не пользовалась особой благосклонностью церкви, которая в целом предпочитала оппозиционную Национальную партию и слегка беспокоилась о кальвинистском происхождении Пилсудского, социалистическом прошлом и еврейских друзьях. В то время как небольшая доля лояльности, которую испанские военные повстанцы и их союзники землевладельцы действительно сумели найти среди масс во время гражданской войны, была полностью обусловлена благословением церкви их стремления защитить веру от безбожных республиканцев. На протяжении всего своего существования пиетистское послушание было единственным аспектом идеологической поддержки испанского режима, который имел хоть какую-то движущую силу среди простых людей. В Польше клерикальный вопрос мог бы стать яблоком раздора, если бы борьба велась между социалистами и другими. Поскольку и правительство, и два его самых сильных противника (Национальная партия и Народная партия, известная за рубежом под более описательным названием Крестьянская партия), не только желали, но и стремились оставить Церковь под контролем душ, соперничали друг с другом в благочестии, и все принимали священников в свои ряды. Следовательно, церкви не пришлось выбирать между основными соперниками за власть, и она могла сосредоточить свой гнев на марксистах и либеральных вольнодумцах.

Пятое различие между довоенной Польшей и франкистской Испанией состояло в том, что идеологическая составляющая, которую можно было назвать фашистской в отличие от милитаристской или просто авторитарной, была даже слабее в польском режиме, никогда не предпринимавшем никаких попыток примкнуться к программе Фаланги или Опус Деи. В Польше в то время существовала партия, называвшая себя Фаланга, но она находилась в яростной оппозиции. Более того, польские правители никогда не предпринимали никаких

попыток создать корпоративистскую экономическую систему, и такие меры экономического интервенционизма, как валютный и импортный контроль, введенные в 1930-х гг., были продиктованы прагматической озабоченностью отчаянным положением платежного баланса.

По сравнению с Венгрией Хорти в Польше аристократия имела гораздо меньшую власть. Вопреки распространенному мнению, очень немногие из правивших Польшей полковников были аристократического происхождения. Сам Пилсудский аристократом тоже не был, а происхождение его преемника Рыдз-Смиглы было настолько неясным, что его враги шептались, что он сын украинской крестьянки и австрийского жандарма. Иностранные имена, такие как Бек или Бартель, или крестьянские, такие как Коч или Рыдз, указывали на то, что их носители не были аристократами, – они преобладали лишь на дипломатической службе и были среди кавалерийских офицеров. В целом, польский режим накануне войны можно охарактеризовать как авторитарную, в высшей степени милитаристскую, псевдофашистскую бюрократию.

Самым опасным врагом режима, то есть врагом, наиболее способным в краткосрочной перспективе проникнуть на важные посты и организовать переворот, была Национальная партия. Она начала свою деятельность как Национальная демократия и в парламентскую эпоху до 1926 г. имела больше аналогий с Индийским Конгрессом, чем с чернорубашечниками Муссолини. Ее основатель Роман Дмовский, подобно Пилсудскому, не отличался знатным происхождением, был политическим интеллектуалом, как Неру или Томаш Масарик, а не грубым подстрекателем сброда, как Гитлер или Дорио. Его труды отличались высокоинтеллектуальным уровнем и образованным стилем в отличие от трудов Муссолини или Примо де Риверы, не говоря уже о его отношении к нацизму. По своему мировоззрению и манере выражения своих взглядов он больше всего напоминал старейшин Аксьон Франсез (Action Francaise), таких как Шарль Моррас, но особенно Жака Бенвиля, с которым разделял страх и неприязнь к немцам. Дмовский передал это отношение Национальной партии, в том числе ее новому фашистскому крылу, которое на протяжении всего своего существования оставалось горячо профранцузским и воинственно антинемецким, и обычно обвинял правительство (особенно когда полковник Бек был министром иностранных дел) в трусости или даже измене в переговорах с западным соседом. Соревнуясь друг с другом в патриотизме, правительство и Национальная партия совместно разжигали националистический пыл до такой степени, что, независимо от их мнения о шансах Польши на самозащиту, лидеры не могли подражать доктору Бенешу и согласиться с ультиматумом Гитлера.

Национальная партия, помимо шовинизма, обратилась сперва к антисемитизму и потом к недовольству против привилегированных бюрократов, которое было особенно сильным в западных регионах. Там оно сочеталось с протестами против дискриминации в пользу других частей страны. Экономическая программа партии была *пуджадистской*: защита мелких торговцев и производителей от хищных бюрократов и большого бизнеса, находившегося в руках евреев и немцев, что объясняет слияние *пуджадизма* и шовинизма. Отнюдь не проповедуя желательность диктатуры – вряд ли выгодную линию для страны, которая уже пользовалась преимуществами этих методов ведения государственных дел, – партия требовала возрождения демократических свобод и честных выборов. Фактически, принцип *фюрерства* (Führerprinzip) так и не стал официальной доктриной партии, тем не менее, по своей организации и содержанию пропаганды, а также способам ее проведения в течение 1930-х гг. партия и особенно ее молодежное движение все глубже и глубже подпадала под чары фашизма.

Как и в большинстве стран мира, великая депрессия 1930-х гг. радикализировала все политические группировки в Польше; скатывание Национальной партии к пуджилизму и диверсионным мероприятиям было переплетено с растущей репрессивностью режима в контексте взаимного стимулирования.

У Муссолини в Польше было много поклонников, как в правительстве, так и среди его врагов. Привлекательность его идей усилилась еще больше на фоне впечатляющей карьеры Гитлера и успеха в быстром росте могущества и международного статуса Германии. Не то чтобы польские поклонники Гитлера были прогермански настроенными. Напротив, не вызывая упреков со стороны старших, молодые лидеры Национальной партии провозгласили своей целью отвоевание всех земель, когда-либо управляемых польскими королями (граница по Одеру и Нейсе на западе вместе с Восточной Пруссией). Партийной эмблемой был меч Болеслава Храброго, установившего границу своего королевства за Одером в начале XI века. Удивительно, сколько людей считали эти цели осуществимыми, особенно потому, что они предполагали отодвигание восточных границ Польши до Пскова и Черного моря. Меньше всего империалисты ожидали, что первая часть их программы территориальной экспансии будет осуществлена Сталиным ценой аннексии восточных территорий довоенной Польши. Их отношение к Гитлеру было выражением восхищения его умением и смелостью в сочетании с сильным желанием сделать для Польши то, что, как они считали, он делал для Германии: создать монолитное военизированное государство, которое могло бы победить немцев в их собственной игре. Естественно, это было общепризнанной целью более радикальной отколовшейся группы, Национально-радикального лагеря, хотя на практике эта фракция преуменьшала значение вопросов внешней политики и сосредоточивалась на травле и преследовании евреев.

К сожалению, с точки зрения целей Национальной партии, государство состояло из крупных этнических меньшинств, которые составляли более трети населения. Что касается украинцев, белорусов и литовцев, план этих польских двойных патриотов состоял в том, чтобы применить к ним то же средство, которое немцы испробовали на поляках до 1918 г., – насильственную ассимиляцию. Усилия в этом направлении, заключающиеся в сокращении числа школ и изданий, не говорящих на польском языке, неоднократно предпринимались администрацией, но Национальная партия и ее более радикальные отколовшиеся группы обвиняли правящий круг в предательской робости. Что касается евреев, они считали политику ассимиляции нежелательной, даже если бы ее удалось осуществить.

Везде, где были большие массы плотно заселенных евреев, существовала эндогамия и определенная степень недоверия и взаимного презрения или, по крайней мере, снисходительности часто в сочетании с выражениями вражды, открытая со стороны большинства и завуалированная со стороны меньшинства. Однако в традиционной Восточной Европе этот барьер не ставил под сомнение право евреев на место в обществе. В Польше идея о том, что можно избавиться от евреев, появилась только в начале XX века и стала широко популярной в 1930-х гг., будучи главной опорой пропаганды Национальной партии; другой вклад партии в социально-политическую религию проявился особо ярко в упорных поисках еврейских корней у видных политических противников. Однако следует добавить, что еврейские корни можно было найти главным образом среди знати и интеллигенции нескольких поколений. Между прочим, если исходить из так называемых расовых черт, совершенно очевидно, что очень многие центральноевропейские аристократы имеют гораздо более тесные генетические отношения с древними семитами, чем большинство генералов израильской армии, чей внешний вид типично славянский. Польские романы содержат много упоминаний об «орлином носе», типичном для высокопоставленной воинственной знати, и ясно, что эта генетическая особенность не является коренной для этой части Европы и, возможно, исходит из Ближнего Востока. Сторонники расовой чистоты не обращали внимания на такие мелочи.

Учитывая, что можно было предвидеть в то время, решение, предложенное Национальной партией для еврейской проблемы («трансплантация» евреев в Палестину), было столь же безумным, как и идея границы. Единственные евреи, которых одобрила Национальная пар-

тия, были сионисты; и хотя некоторые из их последователей перешептывались об убийстве евреев, партийные планировщики разработали меморандумы о том, как организовать еврейскую эмиграцию, рассчитав, сколько для этого потребуется кораблей и железнодорожных вагонов, и сколько надо путешествовать по суше, а сколько по морю. Некоторые предлагали Польше взять под свой контроль палестинский мандат и отправить войска, чтобы «выкроить» еврейское государство. Самым распространенным лозунгом на плакатах антисемитских демонстраций было «Вон в Палестину», хотя на практике основные усилия были направлены на сокращение доступа евреев к прибыльным профессиям, таким как медицина и юриспруденция, недопущении их к высоким должностям в армии и на государственной службе, подрывая их конкурентоспособность в бизнесе преследованием и ограничивая количество студентов-евреев в университетах. Официальная цель Национальной партии состояла в том, чтобы свести число студентов-евреев к 10 % от всех студентов (процентное соотношение евреев к общей численности населения), но горячие головы надеялись полностью отстранить их от высших учебных заведений.

По мере того, как углубляющийся кризис заставлял капитализм *laissez-faire* казаться все менее действенным, Национальная партия все больше и больше тяготела к идее корпоративистской экономики по итальянской модели, но с сильной чертой *пуджадизма*. Национальная партия никогда не была преторианской гвардией капитализма (если использовать выражение Каутского), во-первых, потому что капиталисты были либо евреями, либо немцами и, следовательно, неподходящими союзниками для шовинистической партии; во-вторых, потому что ни большой бизнес, ни владельцы поместий не нуждались в дополнительной охране, поскольку были достаточно хорошо защищены авторитарным государством. Следовательно, в отличие от итальянского фашизма, сильные отряды молодежного движения никогда не использовались для запугивания рабочих или арендаторов и подавления забастовок. Действительно, поскольку битье окон еврейских магазинов было одним из их главных занятий, и поскольку большинство владельцев магазинов были евреями, деятельность этих активистов можно было сразу назвать антикапиталистической. Еще одним важным отличием от итальянского фашизма (и тем более нацизма) был клерикализм Национальной партии, которая пыталась превзойти правительство благочестием и ультрамонтанскими прокламациями и, таким образом, привлечь на свою сторону могущественную силу набожности.

Для справедливого доступа к идеалам и привлекательности корпоративного государства необходимо избавиться от уничижительного эмоционального резонанса, которое приобрело слово «корпоративист» в результате использования режимами, проигравшими войну, помимо совершения ужасных преступлений. Первое, что необходимо помнить, это то, что до публикации Кейнсом своей «*Общей теории*» в 1936 г., никто не предложил проанализировать экономический кризис, а ведь это могло стать эффективным и аргументированным средством правовой защиты. Наиболее успешной политикой против безработицы в то время была политика Яльмара Шахта, имитирующая решения Кейнса, проводимая под эгидой Гитлера. Поскольку капитализм *laissez-faire* явно не работал, большинство людей согласилось, что его необходимо заменить, и единственный спорный вопрос был «чем». Выбор был ограничен некоторой формой конфискационного коллективизма, вдохновленного марксизмом, с одной стороны, и некоторой формой регулирования посредством партнерства между государством и частными производителями, организованными в картели, гильдии и корпорации, с другой. Не нужно быть сумасшедшим или преступником, чтобы выбрать последнее решение, особенно если у кого-то есть собственность или хорошая работа, которые можно потерять в случае революции. Между корпоративизмом и концентрационными лагерями нет необходимой связи, и в любом случае корпоративизм Муссолини был в значительной степени (и полностью принадлежал Гитлеру) фикцией, прикрывающей чистый деспотизм. Более того, хотя

слово «корпоративизм» стало ругательством, экономическая структура современной Западной Европы развивалась в направлении, которое не слишком сильно отличается от того, что академические протагонисты корпоративизма предполагали в 1920-х и начале 1930-х гг.

В то время как роль Национальной партии в обществе и политике была весьма различной, ее имитация итальянской и немецкой моделей в сфере атрибутов прошла почти полностью. Постепенно все более влиятельное молодежное крыло вводило в старую партию коричневые рубашки, сапоги, гусиный шаг и нацистское приветствие. Однако, в отличие от *фашизма* или штурмовиков, этим когортам полиция не позволила носить оружие. Более того, в отличие от своих современных моделей, в партии не было харизматического лидера. Старый политик-интеллектуал Роман Дмовски оставался титульным главой до своей смерти незадолго до войны, но он был совершенно непригоден для руководства штурмовиками в форме.

В западной Польше Национальная партия пользовалась поддержкой подавляющего большинства населения, возмущенного варшавскими бюрократами. Поскольку это был единственный регион, где торговля находилась в руках язычников, местным торговцам понравилась партия, обещавшая не подпускать евреев к торговле, а также экономическая программа *пуджадизма.* Более того, только в этих провинциях крестьяне были зажиточными, имеющими чувство собственного достоинства, а не верноподданности. Следовательно, только здесь они были привлечены к партии, которая пыталась интегрировать крестьян с ремесленниками, мелкими торговцами и интеллигенцией свободных профессий в противовес жадным бюрократам. В центральной Польше Национальная партия добилась определенных успехов среди ремесленников и формирующегося класса нееврейских мелких торговцев. Однако большинство промышленных рабочих присоединилось к Социалистической партии. В южной и в центральной (в меньшей степени) Польше большинство крестьян поддерживало Народную партию. Существовало также множество других партий – украинских националистов, еврейских социалистов, крестьян-марксистов и т. д., – но ни одна из них не имела большого влияния. Однако следует отметить, что по причине того, что правительство прибегло к фальсификациям и запугиванию на выборах, даже до введения новой системы отбора кандидатов, результаты опросов не отражали истинную меру народной поддержки, которую получили различные партии.

Поведение интеллигенции Национальной партии в значительной степени сводилось к неким уловкам: для благополучного выживания необходим был переход на сторону правительства, в то время как студенты и выпускники не обладали должными связями и, следовательно, не имели хороших перспектив на хорошую бюрократическую должность; однако их благочестие или непролетарское происхождение удерживало их от социализма – они стекались в молодежное движение и готовились к свержению правительства. В равной степени их привлекла программа ликвидации конкуренции евреев на работу служащих. Основным условием этих мотивов было то, что количество лиц с высшим образованием значительно превышало спрос, хотя не обязательно потребности, которые не могли быть переведены в денежные предложения.

Были и те, кто считал Национальную партию слишком умеренной – слишком сильно находящейся под влиянием пожилых профессоров, юристов и священников и, возможно, недостаточно стремившихся предоставить руководящие должности, соизмеримые с их заслугами, молодым головорезам, которые в результате отделились и основали Национально-радикальный лагерь, выступавший за более жестокие прямые действия и даже терроризм. Небольшая отколовшаяся группа схожих убеждений назвала себя Фаланга, чтобы подчеркнуть чувство родства с испанским прототипом. Несмотря на небольшое количество этих фракций, они производили большой шум и имели большое количество последователей среди

студентов. Их обвиняли в нескольких политических убийствах, но основная их деятельность заключалась в организации студенческих беспорядков и нападениях на евреев. Считалось, что они собирали оружие. Некоторые из их лидеров были отправлены в правительственный концлагерь.

Национально-радикальный лагерь напоминал Железную гвардию своей готовностью прибегнуть к насилию, но не своей религиозностью, будучи, по сути, гораздо менее клерикальным, чем Национальная партия, и в этом отношении больше похожим на итальянских фашистов или нацистов. С другой стороны, по социальному происхождению ее члены были гораздо менее демотическими, чем Железная гвардия или нацисты, и больше походили на французских кагуляров или испанскую Фалангу. Как и в случае с Аксьон Франсез (Action Francaise), его пропаганда и деятельность имели меньше популистских оттенков, чем нацисты, не говоря уже о полностью популистской Железной гвардии.

Таким образом, накануне войны на польской политической арене возникла любопытная группировка сил. Партии, открыто поклявшиеся поддерживать интересы более бедных классов (Народная партия и Польская социалистическая партия), хотя и пользовались широкими симпатиями, но эффективно сдерживались полицией; в то время как Коммунистическая партия была запрещена и в любом случае ослаблена ее подчинением национальному врагу, а также уничтожением ее лучших лидеров во время сталинских чисток. Открытая борьба за власть шла между псевдофашистской милитаризованной бюрократией и полуфашистской партией антисемитских и ультрамонтанских шовинистов.

В течение последних нескольких месяцев перед войной внутренние распри, смягченные нарастающей волной идеализованного воинственного рвения, несколько утихли. Поскольку нацисты проводили политику назначения немцев на все руководящие должности в оккупированной Польше, они не искали эквивалент Квислинга. Тем не менее факт остается фактом: ни один из полуфашистских и псевдофашистских политиков не предложил им своих услуг, в то время как многие пали в прямой борьбе с врагом, сопротивляясь вторжению или в подпольной армии, или погибли в концентрационных лагерях. Учитывая то, как нацисты обращались с побежденными, неудивительно, что они находили коллаборационистов (будь то для преследования евреев или какой-либо другой цели) не на основе идеологических симпатий, а среди людей низких моральных устоев, лишенных всякого чувства чести и особенно подверженных мотивам трусости и жадности.

Перевод с английского А.Г. Акопян
Научная редакция В.П. Макаренко

Andreski St. 1992. *Wars, Revolutions, Dictatorships: Studies of Historical and Contemporary Problems from a Comparative Viewpoint*. – London: Frank Cass.

НАШИ АВТОРЫ

Анашвили Валерий Валерьевич — главный редактор журнала «Логос» (г. Москва, Россия) (valery.anashvili@gmail.com)

Булдаков Владимир Прохорович — доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института российской истории РАН (г. Москва, Россия) (kuroneko@list.ru)

Васильев Вадим Валерьевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (г. Москва, Россия) (izf@philos.msu.ru)

Кара-Мурза Алексей Алексеевич – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии российской истории Института философии РАН (г. Москва, Россия) (a-kara-murza@yandex.ru)

Козырев Алексей Павлович – кандидат философских наук, доцент, исполняющий обязанности декана философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (г. Москва, Россия) (a.kozyrev@bk.ru)

Лысенко Виктория Георгиевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник, руководитель сектора восточных философий Института философии РАН (г. Москва, Россия) (vglyssenko@yandex.ru)

Макаренко Виктор Павлович – доктор политических и философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, академик Национальной академии наук Украины, профессор кафедры теоретической и прикладной политологии Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета (г. Ростов-на-Дону, Россия) (vpmakar1985@gmail.com)

Никифоров Олег Вячеславович – кандидат философских наук, главный редактор издательства «Логос» (г. Москва, Россия) (universitas@mail.ru)

Оболонский Александр Валентинович – доктор юридических наук, профессор, профессор-исследователь Факультета социальных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (г. Москва, Россия) (aobolonsky@hse.ru)

Хренов Николай Андреевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора художественных проблем массмедиа Государственного института искусствознания МК РФ (г. Москва, Россия) (nihrenov@mail.ru)

Чубаров Игорь Михайлович – доктор философских наук, профессор, директор Института социально-гуманитарных наук, проректор Тюменского государственного университета (i.m.chubarov@utmn.ru)

Summaries and keywords

Makarenko V.P. The Problem of Developing the Theory of Bureaucracy: the Case of Russia

Summary: The article raises the problem of using transformations in Russia over the past three hundred years as a material for creating a theory of bureaucracy that differs from Weber's concept. This problem is solved on the basis of the application of concepts developed at the Rostov School of Political Sciences of the Southern Federal University (Russia). A conceptual apparatus is being developed that allows studying Russian, Soviet and post-Soviet bureaucracy in connection with the process of forming an opposition in Russia, which is free from stereotypes of bureaucratic activity, behavior and thinking. Such an opposition could not arise either in monarchical, Soviet, or post-Soviet Russia. The reasons are explained in the theory of bureaucracy, which contains a reconstruction of Marx's definition of bureaucracy as a social parasite organism, a reflection of many social contradictions and the embodiment of political alienation. The cognitive situation in modern Russia is discussed; ways for the researcher to circumvent the choice imposed on him by the post-Soviet government, the specifics of the genesis and structure of the police society in the country.

Keywords: Soviet bureaucracy, approaches to its research, ways of reproduction in modern Russia.

Buldakov V.P. Towards a General Theory of the Crisis of the Empire

Summary: The author claims that the roots of the revolution lie deeper than allowed by the mentality of the Enlightenment. It should be considered in the paradigm of historical cyclicity, which produced especially large-scale and painfully affects to complexly organized imperial systems. As applied in Russia in the 17^{th} – 20^{th} centuries, the systemic crisis, with varying degrees of intensity, went through the following stages or levels: ethical, ideological, political, organizational, social, ochlocratic, recreational. It was a synergistic process, the chaotic course of which, in the final analysis, turns out to be dependent not on ideology and politics, but on the psychology of the masses. Its result was due to the fact that the masses, having exhausted all the possibilities of getting out of a critical situation, turned to historical experience, that they see. In Russia, it is associated mainly with the paternalistic type of worldview.

Keywords: Russia, empire, systemic crises, mass consciousness, radicalism, ideology, politics, ochlocracy, frustration, conformism.

Lysenko V.G. Cognition of the Alien as a Way of Self-Knowledge: The West, India, Russia (an Attempt at Xenology)

Summary: The article proposes a philosophical concept of “xenology” (the science of alien) as a way of knowing oneself through the knowledge of the culturally and civilizationally alien as a way of forming identity “self-construction”. The author formulates four principles of xenology.

First: we can realize our Self only through the “not-Me”, the other, the alien. Second: civilizational, cultural and national identity is actualized when confronted or in conflict with someone else's identity. For example, the Greeks realized themselves as “political animals” only against the background of “barbarians”. Third: our “self-construction” is already embedded in the very model of someone else. Fourth: the image of a stranger in a particular culture can serve as an important indicator of its level of development (tell me what your alien is, and I'll tell you what you are), as well as an instrument of both self-affirmation and self-understanding, self-esteem, self-criticism, and a stimulus for self-improvement.

As an illustration of these principles, the article offers nine models of the alien, highlighted on the material of the cultural history of two civilizations – European and Indian as well as in connection with the analysis of modern Russian reality. The models develop into a sequence that is determined by the movement from the biological to the social and cultural: xenophobic (ethological), mythological, model of antipodes, model of races, model of the initial state, passeist model, model of the natural state, heterotopic and universalist models. We humans, as a biological species, have a fear of the alien, but we rise above this fear with the help of social and cultural mechanisms that allow us to expand and deepen our identity from family, collective, ethnos, nation to the entire human race (presumption of humanity). In the conclusion of the article, the author examines the manipulation of “friend-foe” identities based on the xenophobic model in modern Russian political discourse.

Keywords: xenology, xenophobia, “self-construction”, identity, self-knowledge, biological, social, cultural, “friend or foe”, Russian political discourse.

Khrenov N.A. On the Psychological Interpretation of the Prehistory, History and Posthistory of Revolutionary Consciousness in Russia: How do “Gods” Arise in a Profane Society?

Summary: The article raises the question of the activity of the psychological factor in extreme situations taking place in the history of peoples, such as revolutions and wars. In the Russian science of the twentieth century, which is influenced by the ideas of Karl Marx, usually the study of such extreme situations is limited to the consideration of sociological, economic and political aspects. Less attention is paid to the effect of the psychological factor, since it is usually associated not with the collective, but with the individual principle, although it is extremely difficult to separate one from the other. This is a problem. Inattention to psychology in Russia is also explained by the boom, associated with the birth of an industrial or mass society in the XI century, the laws of functioning of which should be understood. As a result, there was a bias in science towards sociology. In addition, the underestimation of both the individual and the psychological principle of domestic science is due to K. Marx, whose theory is exhausted by social and economic factors. At the turn of the XX–XXI centuries, Russian science has outlived the underestimation of the psychological factor. One of the directions in these shifts can be considered the formation of social psychology as a science, which in its early stages was designated as the psychology of the masses. It is difficult to do without this science when the subject of research is the activities of politicians. Extreme historical situations, which were enough in the twentieth century, put people in the center of public attention who turn from ordinary ordinary politicians into leaders. As it happened in Russia with Lenin and Stalin. In this process of transformation of ordinary revolutionaries into leaders, not only the personal qualities of politicians – contenders for power are significant, but also the projections of ideal images of leaders, initially born in extreme situations in the mass consciousness, or, more precisely, in the unconscious of the masses. Leaders are, as a rule, supersensible images of the mass unconscious that take on a sensory image. Their emergence is a consequence of awakened mythological and symbolic thinking, which, as it often seems, no longer exists for a long time. However, such extreme situations as revolution and war actualize archetypes and myths, and leaders begin to

be perceived as “cultural heroes”, i. e. images of myth. In other words, “gods”. This process of the birth of “gods” in pre-revolutionary, revolutionary and post-revolutionary Russia can be illustrated by the biographies of Lenin and Stalin. The article traces how such a significant event in the history of Russia as the revolution of 1917, usually associated with the progress and aspiration of the people to the future, demonstrates regression on a psychological level, i. e. the displacement of later levels of thinking and the activation of more ancient archaic layers of consciousness. In order to explain this phenomenon, it is necessary to turn to the psychology of the masses or to social psychology as a science, which becomes the subject of this article.

Keywords: Russia, West, East, Byzantium, Russian Revolution, French Revolution, sociology, psychology, social psychology, ideology, mythology, cultural hero, leader, regression, Marx, Lenin, Stalin, chiliasm, sects, cultural unconscious, sociology of revolution, dehumanization, S. Soloviev, V. Reich, S. Moscovici, M. Moss, A. Etkind, P. Sorokin, Y. Davydov, A. Bely, A. Blok, F. Abramov.

Vasiliev V.V. The Generation of Free Russia

Summary: In the article, the author reflects on the generation of the Moscow nineties starting from personal memories and his own philosophical career. It is argued that it was the generation of the nineties with the greatest consequences for themselves that relieved the experience of Russia's transition from totalitarianism to freedom in the late 80s – early 90s of the XX century. The author, in particular, argues that this experience is responsible for the individualism characteristic of many representatives of this generation. The article discusses the situation at the Faculty of Philosophy of Moscow State University at the turn of the 90s, the achievements of Moscow philosophers from the generation of the nineties and a number of trends and problems of modern Russian philosophy.

Keywords: philosophical generations, nineties, Faculty of Philosophy of Moscow State University, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

Kozyrev A.P. We are a Generation of Optimists

Summary: The article is an essay on the time of its author's student life, which occurred in 1985–1992, the time of the breakdown of the Soviet system and a sharp change in the research and teaching paradigm in philosophy. From the ideological doctrine, philosophy turns into a broad outlook of worldviews, the “transcendental background of culture” (Yu.M. Lotman), the basis of humanitarian and general cultural knowledge. In the article, in a free author's manner, recollections of the Faculty of Philosophy of Moscow State University and the Institute of Philosophy of those years, about the journals “Beginnings” and “Logos”, about the communities that existed at that time are given. It is suggested that in the history of generations, the points of breaks and separations are very important.

Keywords: Faculty of Philosophy of Moscow State University, Institute of Philosophy, Russian Philosophy, “Logos”, “Beginnings”, “Chronicler”, music, V.S. Soloviev, S.S. Averintsev, S.S. Khoruzhiy, G.S. Knabe, A.V. Panin, V.V. Mironov.

Anashvili V.V., Chubarov I.M. Present Past

Summary: The article analyzes the professional formation of the generation of philosophers who came to the Faculty of Philosophy of Moscow State University in the last years of the USSR and graduated from it already in the “new” Yeltsin’s Russia of the early 90s. In particular, the situa-

tion of general cultural lag in which several generations of Soviet and post-Soviet people found themselves in the context of world culture is thematized. By several examples, the thesis of the asynchrony of their acquaintance with the phenomena of Western culture at different levels and, as a result, falling out of the general logic of their formation is substantiated. The article also presents the history of the creation and development strategy of the philosophical journal "Logos" as a project to overcome the mentioned backlog. In conclusion, the authors attempt to explicate the ontological, epistemological and ethical-aesthetic foundations of their generational background.

Keywords: the formation of philosophers of the 90s, cultural lag, mass culture, phenomenology, the strategy of the Logos journal, the philosophical foundations of the generational background.

Nikiforov O.V. Che vuoi? (The Choice of the Faculty of Philosophy (MSU) and the Attempt of the "Logos" of the 1990s)

Summary: The text thematizes the "subcultural-philosophical" situation of the 1990s in "post-Soviet" Russia highlighting the context of "relevance" and "fragmented discontinuity" of the period when personal "philosophical choice" was coupled with the urgency of practical actions for the formation of micro-communities (one of the longest and most notable at that time was the philosophical journal Logos (Moscow, 1991...)) that studied the array of both domestic and world "philosophical heritage" in terms of their discovery for self-actualizing thought-action of those who participated in that philosophical generation of the "vague" 1990s.

Keywords: the choice of the philosophical, Moscow State University 1987, the philosophical journal "Logos", "Logos" of the 1990s, the philosophical generation, gap, micro-event, community, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Autobiography.

Kara-Murza A.A. Between Terror and Sanctity: the Life and Destiny of Ilya Bunakov-Fondaminsky (1880–1942)

Summary: The article examines the life path of the Russian intellectual and politician Ilya Isidorovich Fondaminsky (1880–1942; literary and political pseudonym "Bunakov"). Coming from a Jewish merchant family, Fondaminsky was unable, due to the "Jewish quota", to get a decent education in Russia and, after graduating from a private gymnasium, went to study philosophy and history at the Universities of Berlin and Heidelberg, where his professors were Kuno Fischer, Wilhelm Windelband, Heinrich Thode. After returning to Russia in 1904, he became one of the leaders of the Moscow committee of the Party of Socialist-Revolutionaries, participated in the work of the Combat group, preparing terrorist acts, and during the December (1905) armed uprising in Moscow, purchased weapons at the personal expense. He was repeatedly arrested, and in 1907 went to the first emigration (1907–1917). After the February Revolution – he was one of the leaders of the Executive Committee of the Council of Peasant Deputies, the General Commissar of the Provisional Government in the Black Sea Fleet, from which he was elected a deputy of the Constituent Assembly. After the Bolshevik coup and the dispersal of the constituent assembly – a member of the "white" underground, and since 1919 again an emigrant. I.I. Fondaminsky became one of the central figures of the Russian post-revolutionary emigration in France: he published the journals "Modern Notes" and "Novy Grad", conducted extensive cultural and educational activities, becoming increasingly interested in religious issues. During the German occupation of France, Fondaminsky received Orthodox baptism, but in 1942 he ended his earthly days together with his fellow Jews in the gas

chamber of Hitler's Auschwitz-Oswenzim. In 2004. he, along with three other Russian ascetics-emigrants, was beatified by the Patriarchate of Constantinople of the Orthodox Church.

Keywords: Fondaminskii-Bunakov, philosophy, emigration, the socialist-revolutionaries, the terror, the Orthodoxy.

Obolonsky A.V. Ethnopolitical Conflicts in Transit Time as Moral and Psychological Phenomenon (Attempts of Diagnosis and Treatment)

Summary: The article is devoted to an analytical review of psychoanalytic and other psychological approaches to the description and overcoming of ethnopolitical conflicts in Russia and other post-Soviet countries. The materials of the multinational research group International Dialogue Initiative and the scientific works of its members are widely used. The concept of psychological trauma is considered in detail, as well as the phenomenon of post-traumatic syndrome inherent in societies of the transit period. National enmity is considered on the basis of a number of examples through the prism of the psychoanalytic concept of "chosen" trauma. Considerable attention is paid to the psychological aspects of the treatment of ethnotrauma. In this regard, the positive aspect of the attitude to the past wars is considered as a common, but already experienced, mourned and buried trauma, which, from the point of view of psychoanalysis, contributes to its adaptive experience and transformation in the public consciousness, and, ultimately, reconciliation between former enemies. One of the key factors for this is the concept of the universal human need to have both enemies and allies developed by the outstanding psychoanalyst V. Volkan.

Keywords: psychoanalysis, history, psychological trauma, post-traumatic syndrome, national enmity, historical fault, war, conciliation, allies.

Andresky S. Chapters 8–9 from the Book "Wars, Revolutions, Dictatorships: Studies of Historical and Contemporary Problems from a Comparative Viewpoint"

Summary: The journal «Political Conceptology» publishes a translation of the eighth and ninth chapters of Stanislav Andreski's book «Wars, Revolutions, Dictatorships: Studies of Historical and Contemporary Problems from a Comparative Viewpoint», published in 1992 by publishing house Frank Cass.

Keywords: Stanislav Andreski, theoretical inheritance, comparative studies of wars, revolutions and dictatorships.

CONTENTS

EDITOR'S WORD

Makarenko V.P.
The Problem of Developing the Theory of Bureaucracy: the Case of Russia..... 6

BASIC RESEARCH

Buldakov V.P.
Towards a General Theory of the Crisis of the Empire..... 15

Lysenko V.G.
Cognition of the Alien as a Way of Self-Knowledge:
The West, India, Russia (an Attempt at Xenology)..... 61

Khrenov N.A.
On the Psychological Interpretation of the Prehistory, History and Posthistory
of Revolutionary Consciousness in Russia: How do "Gods" Arise in a Profane Society?..... 79

INTELLECTUAL EVENT

From the Editor..... 105

Vasiliev V.V.
The Generation of Free Russia..... 105

Kozyrev A.P.
We are a Generation of Optimists..... 114

Anashvili V.V., Chubarov I.M.
Present Past..... 126

Nikiforov O.V.
Che vuoi? (The Choice of the Faculty of Philosophy (MSU) and the Attempt
of the "Logos" of the 1990s)..... 132

PERSONAL DESTINES AND SOCIAL CONFLICTS

Kara-Murza A.A.
Between Terror and Sanctity: the Life and Destiny
of Ilya Bunakov-Fondaminsky (1880–1942)..... 143

Obolonsky A.V.
Ethnopolitical Conflicts in Transit Time as Moral and Psychological Phenomenon
(Attempts of Diagnosis and Treatment)..... 151

TRANSLATIONS & COMMENTS

Andresky St.
Chapters 8–9 from the Book "Wars, Revolutions, Dictatorships: Studies of Historical and Contemporary Problems from a Comparative Viewpoint"..... 164

Authors..... 179

Summaries and keywords..... 180

Contents..... 185

Notes for contributors..... 187

К сведению авторов

Предварительно автор должен подготовить рукопись статьи в соответствии с требованиями к оформлению статей. Далее рукопись необходимо отправить на электронную почту редакции konstantinov@sfedu.ru, konstms@gmail.com (просьба дублировать на оба адреса) с пометкой «Статья для электронного журнала „Политическая концептология“». Статьи, оформленные не надлежащим образом, не принимаются к рассмотрению. После поступления в редакцию рукопись проходит обязательное рецензирование, по результатам которого принимается решение о публикации статьи или отказе. Редакция не знакомит авторов с текстом внутренних рецензий, а только уведомляет по электронной почте о решении относительно публикации и её условий (срока и формы публикации, необходимости доработки). В случае, если статья нуждается в авторской доработке, автору высылается отзыв рецензента. Редакция оставляет за собой право правки текстов, не наносящей вред искомым идеям автора статьи. Рукописи не возвращаются. Все статьи публикуются бесплатно вне зависимости от статуса автора.

Требования к оформлению статей

1. Статья должна быть объёмом не более 1,5 а. л. — 60 тыс. знаков, набрана в формате *.doc* (*Microsoft Word* или *OpenOffice.org*).

2. В начале статьи приводится аннотация (не более 1000 символов) на русском и английском языках, а также сведения об авторе: Ф.И.О. полностью, учёные степени и звания, должность, место работы, телефоны (рабочий и домашний с кодом города), электронный адрес (обязательно).

3. Параметры текста: шрифт *Times New Roman*, 12 кегль, интервал 1, поля: сверху и снизу — 2 см, справа и слева — 2 см. Выравнивание текста: по ширине. Абзацный отступ (красная строка): 1 см. Нумерация страниц: не ведётся. Рисунки – чёрно-белые и внедрены в текст.

4. Допускается использование шрифтов *Arial* и *Courier New* для обособленных фрагментов текста. Допускается использование шрифта меньшего размера для участков текста, имеющих вспомогательное (второстепенное) значение. Размер шрифта табличного текста обычно на 2 пункта меньше размера шрифта основного текста. Рисунки можно присылать цветные, но следует иметь в виду, что журнал публикуется чёрно-белым.

5. Сноски даются в тексте, в квадратных скобках: [Фамилия год: страница].

6. Библиографический список оформляется следующим образом:
Фамилия И.О. Год. *Название работы*. – Город: Издательство. – Количество страниц.
Фамилия И.О. Год. Название статьи. – *Название журнала*. – Номер. – С. ... .
Фамилия И.О. Год. *Название источника*. – Доступно: http://URListochnika/ . – Проверено: Дата.