

Российская Академия Наук
Институт философии
Центр теоретических проблем Российского
реформаторства

Леонид Поляков

**Путь России в современность:
модернизация как деархаизация**

Москва
1998

ББК 15.5
П 54

В авторской редакции

Рецензенты:

доктор филос. наук *Т.А.Алексеева*
кандидат филос. наук *С.Н.Зимовец*
доктор филос. наук *Б.Г.Капустин*

П 54

Поляков Л.В. Путь России в современность: модернизация как деархаизация. — М., 1998. — 202 с.

Монография представляет собой социально-философское исследование процесса российской модернизации, начальная фаза которого датируется серединой XVII века, а завершающая — концом XX века.

Автор показывает, что процесс осовременивания России — это не только и не столько «вестернизация», сколько преобразование собственной архаики с помощью механизма чередования социальных сдвигов и кризисов национальной идентичности. Реформация как деархаизация ставит Россию в конце XX в. «на пороге» Современности.

Книга рассчитана на социальных философов, историков России, политологов.

ISBN 5-201-01969-2

©Л.В.Поляков, 1998

©ИФРАН, 1998

Предисловие

Сегодня в нашей стране напрасно искать «единства и согласия». Но расходясь во многом мы можем согласиться в главном. В признании того, что все мы являемся не просто свидетелями, но самыми непосредственными участниками процесса рождения принципиально новой социальной, политической, экономической и духовной реальности — государства «РОССИЯ». Мы все — вольные или невольные, сознательные или бессознательные — творцы России.

При этом мы должны найти средний путь, ту меру в определении наших возможностей, которая позволила бы избежать как революционного соблазна «творения из ничего», так и пессимистического фатализма, чувства обреченной приговоренности к вечной неудаче в деле российского реформаторства.

Во времена великих исторических разломов, смены эпох, разрыва традиций встает закономерный вопрос: а зачем вообще рвать с прошлым?

И закономерно ностальгия по прошлому становится не просто предметом академических исследований, а одним из самых весомых фактов нашего общественного бытия, влияющих на контуры формирующейся российской демократии.

Возврат в доперестроечное прошлое — эта идея оказалась созвучной умонастроениям и душевному смятению внушительной части российского электората. В результатах федеральных парламентских и региональных (думских и губернаторских) выборов 1993—1997 гг. обнаружилась закономерность значительно более глубокая, нежели удачные тактические находки избирательных блоков или виртуозные демагогические способности отдельных политиков. По существу, мы наблюдаем массовое «бегство от свободы» (если использовать определение Эриха Фромма) в прежние обжитые, «насиженные» и при всех «но» — все-таки уютные исторические, культурные и, что особенно важно, психологические ниши.

Почему же это «бегство» имеет столь ярко выраженную направленность — «назад», «в прошлое»? Неужели нет других вариантов?

Объяснений этому несколько. Во-первых, неосвоенность нашего исторического прошлого, наличие огромного числа «белых пятен». Это имеет особую привлекательность как «свое», «родное», но еще неизведанное. Неслучаен ведь подлинный ренессанс отечественной религиозно-философской традиции так называемого «серебряного века». Неслучаен растущий интерес к советской истории,

которую мы еще только привыкаем рассматривать «без гнева и пристрастия».

Во-вторых, происходит не просто очередная «реформа» в России, а радикальный исторический сдвиг. Россия «модернизируется», входит в *современный* мир, а в этот переломный, кризисный момент активизируются все ранее накопленные виды и формы «национального» самосознания.

Разгадка смысла отечественной культурной традиции — это сложнейшая работа национального самопознания. Только через нее существует и продолжает себя национальное *самосознание*.

В своем подходе к истории отечественного самосознания я постарался применить идеи таких классиков социального анализа, как французский социолог Эмиль Дюркгейм, русский философ и этнопсихолог Густав Шпет, родоначальник психоанализа Зигмунд Фрейд и наш современник, философ Поль Рикер.

Я рассматриваю историю становления национального сознания в России как цепь кризисов, обусловленных эволюцией российского общества от типа архаичного и традиционного к современному. Начальным этапом этой эволюции оказывается первый серьезный кризис национальной идентичности, принявший форму церковного раскола во второй половине XVII в.

Одним из основных признаков архаичного общества является наличие в нем целостного и монолитного «коллективного сознания». Оно есть одновременно и форма «самопознания» или точнее — «самопредставления», и способ отношения к внешнему миру, т.е. общения с другими культурными мирами. Как только в этом коллективном сознании появляется «трещина», «раскол», т.е. инакомыслие, принимающее массовые формы, мы можем говорить о первом кризисе традиционного общества, о начале его дрейфа в сторону общества современного типа.

В языке социальной науки определение «современный» используется в особом смысле. Оно не означает сосуществование во времени. Оно описывает фундаментальное различие между типами обществ, которые могут существовать в одном времени, а могут относиться к разным эпохам.

Существует несколько определений «современного» общества. В данной книге использован подход Э.Дюркгейма, который предложил традиционные общества рассматривать как построенные на принципе «механической солидарности» (или «солидарности по сходствам»), а современные — на принципе «органической солидарности», т.е. на принципе всепроникающего разделения труда.

Принцип простой и достаточно эффективный. Он позволяет зафиксировать главное — традиционные общества представляют собой механическое умножение одной исходной «социальной клетки» (например — «общины») до размеров государства. Такой способ построения общества гарантирует его принципиальную неизменность, неподверженность исторической эволюции. Современные общества включают в себя разнородность как условие своего существования и практически бесконечных самоизменений.

Однако в рамках традиционного общества, особенно попадающего под влияние обществ, уже совершивших переход к современному типу, также возможна своеобразная «эволюция». Если угодно, ее можно назвать катастрофической. Некоторые исследователи российской истории тяготеют к ее пониманию как циклической, воспроизводящей одни и те же тупики и проблемы и в конечном счете — даже невозможность выхода из них.

Я предпочел бы называть такую эволюцию *кризисной*, имея в виду, что кризис есть состояние неопределенности и открытости. Его проживание (т.е. преодоление — в случае, когда данное общество не разрушается) позволяет продвинуться традиционному обществу на пути трансформации в современное.

Центральным тезисом книги является утверждение о том, что мы, россияне, в декабре 1991 г. обрели свое собственное государство, пересекая невидимую границу, отделяющую Россию «традиционную» от России «современной». Это — грандиозная психологическая мутация, сопоставимая в истории биологической эволюции с выходом амфибий на сушу. Мы все несем в себе черты и свойства этой переходности, и эта наша «мутантность» — нелегкое бремя. Но особенно тяжело тем, кто психологически осознанно совершил разрыв с прошлым (необязательно «проклятым»). Ведь таким — возвращаться некуда!

Уже очевидно, что у того слоя российского общества, который принимает идею радикального реформирования (или просто сжился с ней как с безальтернативной) существует запрос на принципиально новую интегрирующую идеологию, которая смогла бы закрепить формирующуюся нетрадиционную идентичность, а также легитимировать новый тип власти и становящуюся российскую государственность в целом. Такой запрос становится все более ощутимым по мере того, как первичная радикально-реформаторская идеология «*тотального* неуспеха», успешно выполнявшая важнейшую функцию «негативной мобилизации» вплоть до президентских выборов 1996 г., начинает утрачивать объединяющий и смыслозадающий по-

тенциал. Ее носители все более маргинализируются как в массовом сознании, так и в кругах нового политического истеблишмента, получая даже от прежних коллег и партнеров презрительную кличку «демшиза».

Образующийся вакуум заполняется двумя идеологемами: «*фатального* неуспеха» и «*реванша*». Первая представляет собой не идеологию, а массовое умонастроение разочарования в реформаторстве как таковом, т.е. функционирует в режиме «негативной демобилизации», что и проявляет себя в «деполитизации» и «политической апатии». Вторая может быть описана как своеобразная метаидеология, базируемая на тезисе «национального поражения в третьей мировой войне» и порождающая несколько автономных контр-реформистских идеологий, а по существу — технологий реванша.

Метаидеология реванша ориентирована (в пределе) на вторичную «негативную мобилизацию», т.е. на борьбу против «антинародного режима» «разваливших Союз» «демократов».

Синхронизация двух контр-реформистских идеологием дала бы взрывной эффект, и «антидемократическая» революция уничтожила бы (физически — скорее всего) и властные структуры, и политические группы, ассоциируемые с противостоянием августовскому путчу, Беловежским соглашением о денонсации договора об образовании СССР, экономической («гайдаровской») реформой и подавлением попытки октябрьского переворота. Такой синхронизации, однако, препятствует внутренняя расчлененность реваншистской идеологии, ее представленность в виде четырех автономных идеологий, представляющих в сегодняшнем российском самосознании пройденные в ходе исторической эволюции последних трех веков идентификационные кризисы.

Первый кризис связан с церковным расколом XVII в. и представлен в сегодняшнем идеологическом спектре консервативно-фундаменталистским (в рамках православия) течением, наиболее удаленным от злободневной политики (с некоторыми, разумеется, исключениями). Второй кризис связан с опытом проживания (и изживания) неограниченного самодержавия и представлен сегодня течениями, превращающими саму власть — в ее максимально-авторитарном виде — в идеологию как таковую. Третий кризис имел место в виде идентификации «русскости» как «коммунизма» и сегодня представлен в основном в форме «национал-большевизма» КПРФ. Четвертый и последний кризис связан с переходом социума в режим пространственной экспансии и одномоментным отказом от территорий, традиционно считавшихся если и не «русскими», то в специ-

фически «имперском» смысле «своими» (период 1989—1991 гг.). Сегодня он идеологически представлен в «русском» этно-империализме и шовинизме.

Все эти четыре базисных идеологии современного российского социума пронизаны (в разной степени) умонастроениями «реконквисты» и поощряют ирредентизм «соотечественников» в ближнем зарубежье. Такая привязка базисных оппозиционных идеологий к «вымышленным» (идентифицированным в качестве «наших») пространствам и временам создает чрезвычайно неблагоприятный контекст для стабилизации и профессионализации российского политического процесса. И самым негативным образом сказывается на персональном составе и эносе оппозиционного российского политического истеблишмента.

Каждая из вышеописанных идеологий представляет собой своего рода коммуникативный канал между определенным сегментом российского населения и представляющей (или претендующей на такое представительство) его политической группой (группами). Однако конституционно-правовая форма этой репрезентации в структуре власти (федеральный или региональный парламент) еще настолько нова и непривычна, что она оказывается либо продолжением митинговой площадки популистского демагога, либо местом закулисного (=постыдного) торга.

И то, и другое не только не стабилизирует российский политический процесс, но просто не дает возможности ему начаться как таковому. До тех пор, пока на арене российской политики будут сталкиваться «партии принципов», а не «партии программ», или — «партии программ», но *принципиально* несовместимых, российский политический процесс обречен на то, чтобы (как правило) производить и воспроизводить не политиков-профессионалов, а профессионально непригодных обитателей пост-советского (по времени, но не по качеству!) «мафиозно-номенклатурного» политического «рынка», развернутого (как и экономический рынок) преимущественно в сферу «финансовых» и «торгово-посреднических» (в политическом смысле) операций.

Говоря о «мафиозно-номенклатурном» политическом рынке, я использую нейтрально-описательное (а не уголовно-идеологически обвинительное) определение, указывающее на структуру оккупировавших политическое пространство «групп интересов», с очевидным доминированием «региональных», «отраслевых» и «финансово-информационных» группировок (не в криминальном — пока еще — смысле), контролирующих властные и материальные ресурсы России.

Основная проблема российского «политика» (как индивидуального, так и коллективного — в виде фракции, например), получившего мандат идеологически ориентированного электората, состоит в том, что ему приходится конвертировать этот «идеологический мандат» в поддержку той или иной «группы интересов», для которой идеологические предпочтения, как правило, отнюдь не приоритетны. Это способствует, с одной стороны, позитивному процессу деидеологизации политического рынка, но, с другой стороны, ставит перед политиками проблему подтверждения мандата (если только не допустить, что однажды найденный избиратель всегда будет ставить «на своих»).

Такое изображение российского политического процесса менее всего оказывается чем-то оригинальным и специфическим. В конце концов американские конгрессмены как раз и являются политическими лоббистами, конвертирующими электоральную поддержку в поддержку того или иного «интереса» и стоящей за ним «группы». Аналогичным образом действуют и, скажем, депутаты итальянского парламента (становящиеся членами правительства — в особенности).

Различие и действительная российская специфика состоит в том, что американская и итальянская политические системы обладают столь высокой степенью легитимности, что сама фигура политика-посредника, функционера «своей» партии, обслуживающего круг более или менее определенных «интересов», уже не вызывает системного кризиса. Или если очертания такого кризиса начинают вырисовываться, то «система» либо обнаруживает дополнительные ресурсы защиты (как в случае с внесистемным Россом Перро в США), либо легко адаптируется к новому «вызову» (как в случае с Сильвио Берлускони в Италии).

Наличный политический режим России нередко характеризуется как «номенклатурная демократия». Под этим определением имеется в виду тот факт, что в результате «революции замов» власть перешла в руки «второго эшелона» бывшей партсовхозноменклатуры со всеми вытекающими отсюда негативными последствиями.

Однако в этой гиперкритицистской схеме оставлен без внимания вопрос о генезисе этого типа власти, решающий для понимания ее природы и функций. Иными словами, обличительный пафос определения подавляет его объяснительный потенциал, превращая того, кто его использует, скорее в переживающего моралиста, но не в объективного исследователя.

Первое, что упускается при морально-обличительном подходе, это тот факт, что сложившаяся в России гипертрофия «исполнительной» власти есть следствие длительной борьбы Президента (как представителя принципа республиканско-демократического устройства России) с системой советов и съездом народных депутатов как «коллективным диктатором», обладающим неограниченными полномочиями (право рассматривать и решать «любой вопрос», право менять конституцию простым голосованием). Пирамида исполнительной власти (начиная с премьера и кончая главами районных администраций) в целом выступила на стороне Президента в *политической* фазе демонтажа коммунистического режима в России, и потому неизбежна ее доминация в рамках «инерции победы».

Второе обстоятельство, закрепляющее и усиливающее эту «инерцию» — результат выборов в Федеральное собрание, сначала не принесший очевидного перевеса ни одной из партий, а затем придавший реальность угрозе коммунистического реванша. Возникшая таким образом взаимонейтрализующая конstellация думских фракций и ничейно-патовая ситуация в Совете Федерации означает невозможность эффективного контроля законодательного органа над «исполнительской» вертикалью. Но это, в свою очередь, есть лишь наиболее наглядное выражение общеполитической ситуации в России, характеризующейся отсутствием какой-либо одной доминирующей силы, способной монополизировать народное представительство и, таким образом, контролировать (точнее — оказывать эффективное давление на) правительство.

И третье (по счету, но не менее важное по значимости) обстоятельство: именно исполнительная власть является (и уже традиционно воспринимается обществом) инициатором экономической реформы и инстанцией, ответственной за ее осуществление.

В настоящий момент столь очевидная доминация исполнительной власти определяется главным образом третьим фактором. А именно, правительственные структуры осуществляют (по крайней мере — призваны это делать) уникальную трансформацию социалистического «народного хозяйства» в рыночную конкурентную экономику. По существу это означает *самоликвидацию* традиционно-советского «правительства завхозов», однако самоликвидацию, обусловленную во времени двумя решающими факторами.

Во-первых, это необходимость поддерживать минимальный уровень стабильности системы в период (с неопределенной длительностью) ее перехода в принципиально иной режим функционирования. Поддержание стабильности обеспечивается: традиционным

сырьевым экспортом; иностранными займами; сбором налогов; денежной эмиссией (включая отсроченную — в форме государственных ценных бумаг).

Основное противоречие, с которым постоянно сталкивается правительство — необходимость выбора между инвестированием в «производство» (проблема «спада») и сдерживанием инфляции. За этим противоречием кроется центральная проблема всей экономической реформы — ситуационно обусловленная «бедность» страны, определяемая такими параметрами, как отсутствие инвестиционного капитала и малоемкость потребительского рынка.

Во-вторых, самоликвидация «советского правительства» осуществляется в режиме денационализации средств производства и уступки прав предпринимательской деятельности. В ходе этого процесса складывается порочный круг взаимообмена между сообществом чиновников, конвертирующих свою распорядительную власть над бывшей «общенародной собственностью» в реальную личную собственность, и сообществом предпринимателей, инвестирующих свой капитал в пирамиду власти с целью приобретения собственности и прав предпринимательства.

В силу явной криминальности приращенного в рамках этого симбиоза капитала единственная естественная и сравнительно безопасная сфера его приложения — вывоз за границу и оставление его там до определенного момента. Этот момент — начало реальной денежной приватизации.

В ситуации реальной приватизации в России капитал, совместно произведенный коррумпированным чиновником и мафиозным предпринимателем, находит новое поле приложения, гораздо более прибыльное, нежели помещение в иностранные банки. При этом основная проблема российской экономической реформы оборачивается для этого капитала колоссальным преимуществом.

Нужда в инвестициях (определяющих в конечном счете социальный климат в стране) настолько остра, а потребительский стандарт столь низок, что при отсутствии конкурентов основные производственные фонды, выставленные на продажу, могут быть скуплены по монополюбно заниженным ценам.

Именно борьба за контроль над процедурой продажи сначала высокодоходных, затем просто доходных, а в конечном счете — в перспективе доходных «предприятий» и становится реальным содержанием российского политического процесса. Значит ли это, что проблема общероссийской идентичности, поиск общенационального образа вытеснены из пространства реальной политики и что по-

литические идеологии в лучшем случае выполняют роль карнавальных костюмов, под которыми скрываются персонажи, ничего общего не имеющие с публично демонстрируемыми личинами?

Такой вывод, на мой взгляд, был бы слишком поспешным. При всей прагматизации (или «цинизме» — если кому-то нравится) российской политики, в которой деньги играют, казалось бы, всеопределяющую роль, значимость набора базисных идеологем, отражающих структуру кризисов национальной идентичности, все еще велика и ничем не заменима. И поиск «общенациональной идеи» — одно из ярчайших тому подтверждений. Но как можно найти «общее» в ситуации, когда политическая сфера заряжена (чтобы не сказать «заражена») разрушительным антагонизмом взаимоисключающих идеологем? Примеры под рукой.

Вот Г.Зюганов: «Сегодня стало совершенно очевидно, что идеология либерализма на просторах России не просто потерпела сокрушительное поражение, а привела к невиданным бедствиям, трагедиям, а во многих случаях просто к откровенному геноциду, насилию и войнам»².

А вот И.Чубайс: «В насильственной замене русской идеи коммунистической идеологией состоит главная причина самой страшной Катастрофы XX века, многократно превосходшей по своим масштабам даже кошмар холокоста, хотя все это нередко и по сей день скромно называют «незаконными репрессиями периода культа личности». Для утверждения собственного режима с 1917 по 1956 годы³ соввласть уничтожила от 50 до 100 миллионов соотечественников».

Не надо доказывать, как близка шмиттовская прорисовка «образа врага» в вышеприведенных цитатах. Но в нашем случае стоит отметить одну особенность, которую не предусмотрел даже обладавший макиавеллевской пронизательностью Карл Шмитт. В его представлении выявление «врага» есть операция предельной идентификации, достижение абсолютной ясности в столкновении без посредника и потому — волевая концентрация перед готовностью «убивать» и «умирать».

Но в заочной «портретной» дуэли цитированных авторов, с одной стороны, обнаруживается некий «третий», козни которого оттягивают на себя изрядную долю адресованной непосредственному врагу «законной» ненависти (у Зюганова — «номенклатурные» горбачевцы-перестройщики; у И.Чубайса — новая российская «номенклатура»). А с другой стороны, враг дискредитируется до такой степени, что даже лишается права выступать в образе «подлинного»

врага, что, странным образом, *легитимирует* (именно этого К.Шмитт и не допускал!) право на вражду к «неподлинному» врагу.

Вот что пишет Г.Зюганов: «Глубокая модернизация была необходима. Общество переросло узкие рамки брежневского социализма, а экономика — примитивную логику бюрократического планирования. Трагедией для СССР стал тот факт, что партийная номенклатура уже давно отказалась от идеи бережного, но быстрого реформирования, реформирования без слома исторической традиции российской цивилизации. Она восприняла, причем в вульгаризованном виде, как ранее марксизм, идеологию европоцентризма: все должны повторить путь Запада. А в его рамках — социальную философию нелиберализма, который переживал временную фазу подъема»⁴.

Теперь воспроизведем соответствующую характеристику из работы И.Чубайса: «... утверждение на месте русской идеи комидеологии было связано с уничтожением основы российской государственности и русской идеи — православия. В замене идей — главная первопричина Катастрофы, массовых ленинско-сталинских репрессий. Остальные составляющие русской идеи были коммунистами деформированы и искажены. Коммунистическую идею — набор позитивных лозунгов — никогда не предполагалось реализовывать, а чтобы это скрыть, была создана коммунистическая идеология. Никакой социализм в СССР никогда не был построен, комидеология представляла собой сознательную ложь»⁵.

Итак, если совместить обрисованные авторами портреты политических врагов, то оказывается, что каждый из них — само воплощение неподлинности. В глазах «коммуниста» отечественные «либералы»⁶ — «вульгаризаторы» аутентичной западной доктрины. В глазах «либерала» — «коммунисты» лгут, называя себя коммунистами!

Образно выражаясь, можно сказать, что враги целят не друг в друга, а в ложные мишени, в неких двойников, ритуал поражения которых как бы предусмотрен в этическом коде российской культуры. Это оставляет надежду (дыостаточно слабую, впрочем) на то, что разработка теории-посредника, легитимирующей и интегрирующей в рамках российского исторического процесса и Россию до-Октябрьскую, и Россию Советскую могла бы перевести разрушительную энергетику «непредсказуемости прошлого» в конструктивный модус дискурса о «настоящем» в его вариативной развернутости в будущее.

Ценность такой теории определяется в конечном счете ясным пониманием современной российской ситуации. Что произошло с Россией за последние три с половиной века ее истории? В какой

точке эволюции российского социума мы пытаемся обнаружить «общенациональную идею»? Что она должна дать: обобщенное осмысление пройденного или цель в будущем? Или то и другое вместе? Одним из вариантов ответа на эти вопросы и является данная книга.

Монография подготовлена при финансовой поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда (РГНФ), проект № 96-03-04117а.

Декабрь 1997 г.

ВВЕДЕНИЕ

При всем различии оценок тех социально-экономических и политических процессов, которые были инициированы руководством КПСС в 1985 г., практически все исследователи, политики и публицисты, представляющие общественное мнение, сходятся в одном. «Ускорение» и «Перестройка» в рамках социальной структуры СССР, а затем денонсация союзного договора 1922 г. и радикальная экономическая реформа в России являлись практически вынужденным ответом на необходимость «модернизации».

Формы, в которых выразился этот ответ, и последствия, которые он вызвал (и продолжает вызывать), оказались порой настолько непредсказуемыми и непредвиденно «болезненными», что радикализм политических стратегий и катастрофизм жизненных установок массового сознания в России (как и на всем пространстве СНГ) достиг предельно допустимых значений. Это становится основанием для некоторых социологов усматривать в происходящем начало патогенной социальной мутации, которая, оставаясь неотрефлексированной и неуправляемой, может привести к тотальному коллапсу российского социума.

Проблема критического осмысления (рефлексии) и адекватного описания социального сдвига периода 1985-1993 гг. сегодня обозначилась как одна из наиболее острых и актуальных для всего комплекса наук об обществе, включая и метауровень — социальную философию. Эта острота особо ощущаема российскими обществоведами, для которых поиск адекватных методологических стратегий современного социального анализа превращается в почти что экзистенциальную проблему. Дело в том, что распад «социалистического лагеря», коллапс СССР и трансформация российского социума, протекающая в режиме исторических сверхскоростей, явно находятся за рамками объясняющих возможностей традиционного марксизма-ленинизма. Возникнув в свое время как «наука истории» и методология социального анализа с достаточно весомым эвристическим потенциалом, марксизм-ленинизм последние семь десятилетий выступал почти исключительно (по крайней мере в СССР) как интегративная, легитимирующая и в конечном счете как фальсифицирующая *идеология*.

Предложив сорок лет назад в качестве эпохальной теоретической констатации тезис о «полной и окончательной победе социализма в СССР», марксизм-ленинизм сегодня оказался перед фактом острейшего методологического дефицита, не позволяющего адекватно описать и концептуально осмыслить феномен «регрессивного» формационного сдвига. Обращение сегодняшних лидеров КП РФ, а также некоторых независимых теоретиков, предложивших в свое время глубоко оригинальное понимание «коммунизма» (например, А.А.Зиновьев, И.Р.Шафаревич), к полудетективным версиям «поражения в третьей мировой войне», «заговора мирового империалистического центра» и подрывной деятельности предательской «пятой колонны» — самое красноречивое подтверждение той теоретико-методоло-

гической катастрофы, которую переживает сегодня не одно поколение исследователей, принявших когда-то марксизм-ленинизм как эффективно работающую научную теорию.

Катастрофичность ситуации усугубляется еще и тем, что в столкновении с либерализмом как последовательно и предельно антикоммунистической доктриной, марксизм-ленинизм рухнул как идеология, не будучи замещен (или восполнен) релевантной социальной теорией. Этому способствовали два обстоятельства.

Во-первых, «коммунизм» и «либерализм» столкнулись не столько как теоретические концепты, сколько как конкретные жизненные *практики*, «истинность» которых определялась исключительно в сфере их *экономической* эффективности. Нетрудно было предположить с самого начала, что в условиях «гласности» и отказа от политической монополии КПСС «коммунизм» в этом столкновении должен был оказаться проигравшей стороной. Задуманный его главным теоретиком как принципиальное преодоление «экономики», «коммунизм» мог противопоставить «либерализму» лишь убедительную риторику на тему «эксплуатации трудящихся», «угнетения колониальных народов» и т.д. Утверждение же в рамках «нового мышления» примата «общечеловеческих ценностей» над «классовыми» делегитимировало даже и такого рода «аргументацию». Проблема «идеологического вакуума» выдвинулась, таким образом, на первый план, практически перекрыв каналы возможных инновационных поисков в области марксистской социальной теории.

Во-вторых, сам «либерализм» как форма радикальной критики «коммунизма» практически всегда был ориентирован не на построение определенной социальной теории, а скорее на охрану определенной жизненной практики и лежащих в ее основе ценностей (свобода, собственность, право) от посягательств «справа»

(в XIX в. традиционалистский консерватизм в дух Ж. де Местра, а в XX в. — фашизм и нацизм) и «слева». В частности, традиционным способом полемики с «социалистами» и «коммунистами», начиная с Джона Стюарта Милла и Б.Н.Чичерина, и вплоть до работ фон Хайека и фон Мизеса, оставалось доказательство невозможности «социализма» как эффективной самовоспроизводящейся социальной структуры. Эта ориентация либеральной критики, наложившись на массовое умонастроение, выраженное в лозунге «Так жить нельзя!», также объективно заблокировала продуктивную работу по выстраиванию аутентичной модели советского общества⁷.

В результате сложилась парадоксальная ситуация, когда на стимулирующую констатацию последнего лидера КПСС и СССР М.С.Горбачева — «Мы не знаем общества, в котором живем», последовал почти единодушно подразумеваемый ответ: «И не хотим знать!»

Между тем реальная ситуация российской реформы с самого начала требовала эффективного инструментария социального анализа. Отсутствие такового оказалось компенсировано импортом и радикальной идеологизацией некоторых ключевых концептов западной социальной и политической науки (особенно показателен в этом смысле термин «тоталитаризм»), ситуативной «политологией» и конъюнктурным политиканством, объяснительные схемы которых опирались (и опираются до сих пор) не на понятийный аппарат критически выверенных социальных теорий, а на определенный политико-групповой интерес и «лоббистский» заказ. Теоретическая картина сложнейших социальных процессов, происходящих в России, не пройдя фазу, так сказать, независимой экспертизы научного сообщества, сразу оказалась наиболее ходким «товаром» политического «рынка».

Важно, однако, иметь в виду, что данная констатация исключает какой-либо обличительный или морализаторский пафос. Статус теоретического знания есть сам по себе существенный и весьма показательный элемент той социальной реальности, теоретическое воспроизведение которой есть внутри этой же реальности рождающаяся потребность и сознательно полагаемая цель. Радикальная «идеологизация» и «политизация» всякой — не только чисто социальной — «теории» есть, по-видимому, закономерная и неизбежная фаза становления *современного российского социума*.

Но столь же закономерно и неизбежно возрастание общественного запроса на теоретически обоснованную политику. А в качестве такого обоснования может выступить лишь теория, позволяющая описать последнее десятилетие в более широком и универсальном контексте модернизационного процесса в России.

Еще одним существенным обстоятельством является так называемый «кризис идентичности» — феномен, реальность которого признается исследователями и политиками всех школ и направлений, как отечественных, так и зарубежных.

Трансформация СССР в Содружество Независимых Государств помимо многих проблем, порожденных геополитической и социокультурной реструктуриацией такого масштаба, создала еще одну — специфически российскую и русскую. В то время как для 14 бывших «республик СССР» акт расторжения союзного договора означал появление реальных возможностей создания национальной государственности (при непременном условии преодоления этнократического «соблазна», что, как свидетельствуют примеры двух балтийских и двух закавказских государств, — задача отнюдь непростая), для народов, образующих Российскую Федерацию, сложилась драматично-амбивалентная ситуация.

С одной стороны, так называемые «коренные народы» или «титulyные нации», давшие названия бывшим автономиям в составе РСФСР, оказались вовлеченными в процесс конвертации «суверенитета народов» в «суверенитет территорий». Фактически это был завуалированный (а в случае с Чечней — открытый) отказ от идентификации в рамках и с помощью российской государственности и выбор в качестве такого идентификатора ближайшей референтной группы — этноса. В терминах Ф.Тенниса — это отказ от *Gesellschaft* как политического сообщества граждан, образующих *российскую нацию*, в пользу *Gemeinschaft* как кровнородственной общины, объединяющей исключительно данный *народ*.

С другой стороны, русский народ, традиционным идентификатором которого являлось «имперское» пространство, оказался в глубоко травматической ситуации. Шок утраты «своих» территорий, превращение части «соотечественников» (характерна сама неопределенность этого термина) в «русскоязычное» меньшинство в «ближнем зарубежье», появление устойчивого электората, поддерживающего программы «русского» этно-имперского радикализма — все это оказывается серьезным препятствием на пути создания российской национальной государственности и соответственно складывания российской национальной идентичности.

Трудность становления современного самосознания русских как опорно-консолидирующего фактора в процессе создания российской нации обусловлена не только наличием этно-имперской идентификационной «ловушки». Если принять во внимание гипотезу С.Хантингтона о глобальной перспективе «столкновения цивилизаций»⁸, переводящую исторический дискурс Данилевского-Леонтьева и Шпенглера-Тойнби в контекст современных геополитических тенденций, то нужно признать, что перед русским самосознанием возник

кает еще одна существенная проблема. А именно: как *завершить* качественное и структурное осовременивание этого самосознания в ситуации, когда оно под воздействием геополитических и российских внутрисистемных факторов начинает испытывать ошутимое притяжение более универсального идентификационного канона «православно-славянской цивилизации»?

Для адекватного понимания проблематики последнего десятилетия советской/российской истории необходимо вписать ее в многоуровневый и многофазовый процесс трансформации российского социума, начавшийся во второй половине XVII в. еще в рамках Московского государства и вышедший к завершающему рубежу в последней декаде XX в. Этот процесс, обозначаемый весьма нестрогим термином «модернизация» (нестрогость особенно чувствуется в русском переводе, дающем невразумительное «осовременивание»), несет в себе тем не менее вполне однозначный и *социологически* внятно передаваемый смысл. А именно — переход от социальных структур «традиционного» («архаичного») типа к социальным структурам, начавшим интенсивно складываться в рамках западноевропейского культурного ареала в XVI—XVII вв.

Совершенно естественно, что процесс изменения социального типа не может не быть многоуровневым. Ибо качественной трансформации подвергаются все структурные элементы предшествующего социума, характер внутрискруктурных связей и детерминаций и, наконец, возникают принципиально новые элементы, само наличие которых предопределяет появление радикально иного способа общественной связи как таковой. Применительно к западноевропейскому культурному ареалу эта многоуровневость раскрывается как становление новых институтов власти и гражданского общества, радикальное изменение статуса научного знания, утверждение капиталистического

способа производства, промышленная революция, появление новых общественных классов и страт и многие другие аспекты социальной реальности, которые могли бы быть при необходимости перечислены.

Однако помимо чисто дескриптивного подхода к «модернизации», дающего содержательную «развертку» исследуемого процесса, существенно важен также и подход, нацеленный на изучение, так сказать, начальных и конечных параметров. При этом существенно, что «начальность» и «конечность» рассматриваются не как фиксированные точки во времени (что является предметом *истории* модернизационного процесса), а как предельные условия функционирования модернизирующегося социума. А именно: точки (а может быть даже — линии и плоскости) разрыва с предшествующей архаичной социальной структурой, точки ее наиболее упорного сопротивления (в этом смысле — «начальность»), и формы «ментальности», «коллективного сознания» или «коллективного бессознательного» (сам выбор термина еще подлежит методологическому обоснованию), в которых сами субъекты социальности воспринимают, осознают и символизируют каждый очередной социальный сдвиг. А значит — легитимируют его в качестве произошедшего и, в этом смысле, «окончательного» — «конечного».

Именно этот, второй, подход избран в данной работе в качестве базисной исследовательской стратегии. Ее, условно говоря, преимущества видятся в том, что она позволяет сосредоточиться на существенных параметрах модернизационного процесса в России и предложить именно социально-философский анализ предмета, а не эмпирическое его описание, не исторический анализ и тем более — не конъюнктурно-идеологическую схему, обремененную «первородным грехом» фальсификации как раз потому, что к ней не приложимы строго научные процедуры «фальсифицирования».

Выбор именно такой исследовательской стратегии не означает, что она есть единственно возможная, а потому — исключаящая все другие. Как раз напротив. Она формулируется как результат уже осуществленной другими исследователями многоаспектной проработки проблемы российской модернизации.

Как и всякая научная гипотеза, эта методологическая стратегия претендует не на единственно «правильное» («объективное») описание предмета исследования, а лишь фиксирует особый ракурс его рассмотрения. Поэтому ее отношения с иными теориями российской модернизации строятся скорее по принципу взаимодополнительности, чем взаимоисключающей конкуренции. Разумеется, существуют точки пересечения, в которых разные теории дают различные, а порой и противоположные смысловые интерпретации одних и тех же фактов или событийных рядов. Однако именно эта ситуация и является аутентично научной, поскольку в точках интерпретационных «разрывов» и происходит порождение новых методологий.

Методологический контекст, в рамках которого вырабатывалась собственная стратегия исследования, составили самые разнообразные теории российского исторического процесса (и особенно его последних трех веков). К числу наиболее значимых и стимулирующих автор относит:

- концепцию «культурно-исторических типов» Н.Я.Данилевского, продолженную и модифицированную Н.С.Трубецким и Л.Н.Гумилевым в рамках научных установок «евразийства» (разумеется, жесткий профессиональный — православно-христианский — акцент этих мыслителей выносится за скобки их собственно научной теории);

- концепцию трехэшелонного развития мирового капитализма (базирующую на марксовской разработке проблемы «первичной» и «вторичной» формаций), пред-

ложенную В.Г.Хоросом и ставшую основой для истолкования исторического пути России с XVII в. как «догоняющей модернизации» (И.К.Пантин);

- семиотическую культурологию Ю.М.Лотмана, позволяющую с помощью базисной матрицы культурных кодов, различения «бинарных» и «тернарных» обществ и постулирования особого алгоритма социального преобразования («механизм Смуты») интерпретировать специфику России в рамках универсального контекста;

- «критико»-культурологическую концепцию А.С.Ахиезера, в рамках которой Россия определяется как одна из стран, «застрявших» в так называемой «промежуточной» (переходной между «традиционной» и «либеральной») цивилизации;

- политологическую концепцию А.Янова, реконструирующую историю России с XVI в. как воспроизводство замкнутого цикла «реформа — стагнация — контрреформа»;

- геополитическую и геокультурную концепцию И.Уоллерстайна, вписывающую российский и советский опыт в глобальный модернизационный процесс функционирования «мировой системы» и «мировой экономики»;

- концепцию «столкновения цивилизаций» С.Хантингтона, продолжающую и проецирующую на XXI в. подходы глобального анализа, выработанные в традиции Данилевский — Шпенглер — Тойнби;

- концепцию А.К.Фонотова, описывающую российскую модернизацию как переход от «мобилизационного» типа социума к «инновационному»;

- опыт психоаналитической интерпретации истории России и русской философии, осуществленной в работах Б.Гройса, Е.Барабанова и Б.Парамонова.

На базе стратегии, ориентированной на выявление и анализ предельных параметров модернизации Рос-

сии, выстраивается комбинированная методология, в рамках которой становится возможным исследовать во взаимосвязи трансформационные сдвиги российского социума, параллельные изменения в «ментальности» и специфические конфигурации идеолого-утопического комплекса, заполняющего пространство символического взаимодействия субъектов социальности.

Такая методология выстраивается в результате проецирования на проблематику российской модернизации нескольких различных и самостоятельных социально-философских теорий. К ним относятся: концепция этнопсихологии, предложенная Г.Г.Шпетом, общесоциологическая теория Э.Дюркгейма, психоанализ («глубинная психология») З.Фрейда и учение П.Рикера о структуре и формах взаимодействия «идеологии» и «утопии».

Взятая отдельно, каждая из этих теорий предназначена для решения определенного класса особым образом заданных проблем и они могут оказаться даже конкурирующими в смысле претензии на универсальность даваемого ими социального знания. Поэтому особой исследовательской методологической задачей является нахождение такого способа их согласованного и взаимодополняющего применения, который давал бы новый эффект, недостижимый лишь в рамках какой-либо одной теории.

Отчасти эта задача решается именно благодаря универсализму каждой из них. Так, например, в рамках общесоциологической теории Дюркгейма имеется специфическое учение о «коллективном сознании», которое коррелируется с психоаналитической темой «коллективного бессознательного» (как в версии К.Юнга, так и с фрейдовскими наблюдениями над «психологией масс») и подходом Шпета к этнопсихологии. В свою очередь, модели архаических социумов, предложенные Дюркгеймом, являются опорными для фрейдовских

реконструкций древнейших фаз «коллективного бессознательного». Наконец, учение Рикера о взаимодействии «идеологии» и «утопии» выстроено как ответ в том числе и на попытку применить психоанализ в качестве критической социальной теории.

Однако основной методологический эффект достигается за счет того, что все они подчинены одной задаче — получить связную и логически-структурированную интерпретацию модернизационного процесса в России, охватывающего период последних трех столетий.

В результате применения предложенной комбинированной методологии открывается перспектива получить концептуальную схему модернизационного процесса в России начиная с середины XVII в. Ее ключевые понятия — «социальные сдвиги» и сопровождающие их «кризисы идентичности».

Социальный сдвиг в рамках данной концепции определяется как радикальное преобразование одного из базисных принципов общества архаичного типа, обеспечивающее возможность трансформации этого общества в «современное».

Кризис идентичности соответственно понимается как ментальный коррелят социального сдвига, т.е. такая трансформация «коллективного сознания», которая редуцирует его первоначальную тотальность и тем самым формирует «невротическую» структуру идентичности, кристаллизующуюся вокруг ментальных коррелятов социальных сдвигов.

Архаичная социальность обладает четырьмя базисными параметрами. Это — тотальность «коллективного сознания»; совмещенность властно-собственнических функций в одном лице — «деспотизм»; коллективная собственность — «коммунизм»; самовоспроизводство в форме пространственного переноса своих структур — «экстенсивность».

Модернизационный процесс в обществе архаичного типа (предельная форма которого была достигнута Московским государством в период после Смутного времени) начинается с раскола «коллективного сознания», в результате чего впервые возникает внутрикультурная рефлексия и, следовательно, коллективная идентичность как проблема (беспроблемная идентичность есть либо отсутствие таковой — архаичный социум, либо свидетельство завершенной модернизации, переводящей эту проблему исключительно в личностный план).

Дальнейшая траектория российского модернизационного процесса схематически выстраивается как последовательное «снятие» остальных базисных параметров архаичного социума — «деспотизма», «коммунизма» и «экстенсивности». Разумеется, в каждый данный момент все они представлены в «ткани» российской социальности, но — в разном качестве. Синхронный срез модернизирующегося социума позволяет увидеть механизм, с помощью которого осуществляется взаимодействие и взаимодетерминация социальных сдвигов и кризисов идентичности.

Каждая из основных четырех фаз российской модернизации (деархаизации) центрирует социальные структуры и конфигурации ментальности вокруг того базисного параметра архаики, который наиболее акцентирован и проходит через «снятие». Доминирующий социальный сдвиг образует материал для соответствующего ему кризиса идентичности. Предшествующий социальный сдвиг включен в общий контекст ментальности в качестве «невротического комплекса» — последствия предыдущего идентификационного кризиса. Базисные параметры архаики, которым еще предстоит стать фокусом очередного социального сдвига, образуют векторы переключения разрушительной энергетики идентификационного кризиса, позволяющие социуму вырабатывать новые парадигмы идентичности.

Таким образом, совпав в первой фазе деархаизации, социальный сдвиг и кризис идентичности начинают затем работать во взаимообуславливающих режимах. При этом кризис идентичности образует ментальный коррелят наличного социального сдвига и находит свое разрешение в «провоцировании» следующего. Но пройденные кризисы создают расширенную картину идентичности, обеспечивающую возможность складывания и устойчивого функционирования регрессивных (ретроспективных) идеологий/утопий. Так что возникает парадоксальная, на первый взгляд, закономерность: чем более продвинут (но не завершен окончательно) модернизационный процесс в данном социуме, тем интенсивней присутствие в нем ретроидеологий и ретроутопий.

ГЛАВА I. ВЫБОР МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ СТРАТЕГИИ

Одна из ключевых методологических задач — это выявление и описание того объекта, с которым (или — внутри которого) происходит «кризис», влекущий за собой трансформацию социума, определяемую как «сдвиг». При всей условности (т.е. «абстрактности» высшего порядка) такого термина, как «социальная структура», мы все-таки можем представить себе, как меняется «структура» данного общества, находящегося в определенной фазе деархаизации и как по-разному оно «структурируется» в зависимости от доминанции того или иного базисного параметра «традиционного» общества.

Несколько более проблематичная ситуация ожидает нас при обращении к объекту «идентификационного кризиса». Обозначение его такими терминами, как «ментальность», «коллективное сознание», «коллективное бессознательное» указывает на некоторую неопределенность, допускающую даже постановку вопроса о том, а не есть ли это некий «фиктивный объект», находящийся за пределами собственно научного исследования?

Уже сам термин «идентичность», заимствованный из базисного словаря индивидуальной психологии, оказывается проблематичным, поскольку он сопрягается с

предикатом «коллективная». Во многом оправданные подозрения в его нестрогости и метафоричности в основном базируются на сомнениях в самой возможности интерпретировать процессы, происходящие в индивидуальной психике, в качестве инвариантов, допускающих перенос на объекты, психическая деятельность которых хотя и не отрицается, но ее конкретный субстрат (скажем, аналогичный индивидуальному мозгу) заведомо не существует. Эти сомнения тем более мотивированы, что представление о «коллективных личностях» вырабатывалось, как правило, в рамках романтической философии истории, эндемическим признаком которой как раз и является гипостазирование «национального духа».

Следует, однако, отметить, что при всей интуитивной нестрогости определений «национальный дух» или «душа народа» именно с их помощью были впервые обозначены некоторые реальности, характер и способ существования которых уже задавал нетривиальную и вполне научную проблему. Именно для разрешения этой проблемы и была создана «этнопсихология», самообоснование и определение предмета которой может рассматриваться как начальный этап на пути к адекватному описанию и пониманию феномена «коллективная идентичность».

1. Этнопсихология

Первые шаги становления этнопсихологии как науки были основательно проанализированы Густавом Шпетом в его «Введении в этническую психологию» (1926 г.). Он показал, что основатели этой науки Х.Штейнталь и М.Лацарус уже на ранних стадиях сво-

их исследований (1859 г.) столкнулись с ключевой проблемой взаимоотношения «этнологии» и «психологии», коренившейся в неопределенности понятий «дух» и «коллективность». Это дало возможность В.Вундту, наряду с отказом от рационалистической психологии своих предшественников в пользу психологии волюнтаристической, предпочесть понятие «душа народа» для описания предмета этнопсихологии (1886 г.).

Однако, как отмечает Г.Шпет, решение В.Вундта на самом деле означало утрату предмета этнопсихологии, поскольку последняя оказалась редуцированной к психологии индивидуальной. Поэтому, возвращаясь к первоначальным интуициям и понятиям Х.Штейнталя и М.Лацаруса, Г.Шпет подхватывает и развивает тему «духа» и «коллективности» как специфических реальностей, требующих для своего постижения особой методологии и особой науки. Подвергнув систематическому анализу эти два ключевых понятия, он выявил зону их пересечения и обозначил ее как «характер» народа, существующего как «коллектив типа». Поясняя специфику совпадения «духа» и «коллективности» в понятии «тип», Г.Шпет писал: «Тип до крайности интенсивен и индивидуален, он не есть результат обобщения, обезличивающего индивидуальное, а репрезентант многих индивидов»⁹.

Таким образом, «тип» может быть понят как духовный репрезентант такой коллективности, которая не есть сумма индивидуальностей, но, напротив, предшествует всякой индивидуальности и определяет ее. Пытаясь как можно точнее определить «тип», Г.Шпет подбирает к нему такие эквиваленты как «стиль», «тон» и в конечном итоге останавливается на таком описательном понятии, как «конкретный духовный уклад человека»¹⁰. Это дает ему возможность еще раз выделить изначальную методологическую установку этнопсихологии — связывание «психического» не с

индивидуальным субстратом, а с коллективностью особого рода.

Резюмируя поиски своих предшественников и свои собственные понятийно-аналитические проработки предмета и метода этнопсихологии, Г.Шпет писал: «Сознание народа, что он есть этот народ, есть объект этнической психологии как особое переживание: “народности”, “национальности” и т.п. <...> Анализ этого переживания показывает, что все его содержание складывается из присвоения себе известных исторических и социальных взаимоотношений и в противопоставлении их другим народам»¹¹. В этом резюме, относящемся к 1926 г., мы можем отметить два существенных момента, отражающих поиск адекватных методик изучения коллективной идентичности.

Во-первых, это интерпретация «сознания народа» как в то же время «переживания». Во-вторых, констатация того факта, что процесс идентификации непременно включает в себя в качестве структурного компонента противопоставление «другому».

Каждый из этих моментов открывает дополнительные измерения в проблеме «коллективной идентичности», указывая на ее, так сказать, междисциплинарный характер. В частности, «коллективное сознание» может стать предметом изучения социологии, а механизм идентификации — предметом самого обстоятельного рассмотрения в психоанализе¹².

2. Социология общественных «типов» и «коллективного сознания»

В соответствии с традицией, заложенной Гердером и немецкими романтиками, и кульминаровавшей в ге-

гелевской философии «абсолютного Духа», основатели этнопсихологии (а вместе с ними и Г.Шпет) стремились увидеть в «духе» наиболее аутентичное самовыявление органической коллективности, каковой в их представлении является «народ». Однако взгляд на ту же проблему с точки зрения науки об «обществе» радикально меняет всю перспективу. Как именно это происходит, показал Э.Дюркгейм в своей работе «*De la division du travail social*» (1893 г.).

Так же как и его предшественники-этнопсихологи он признает существование «особой реальности», которую определяет как «коллективное сознание». По поводу этого сознания он пишет: «Совокупность верований и чувств, общих в среднем членам одного и того же общества, образует определенную систему, имеющую свою собственную жизнь»¹³.

Но в отличие от этнопсихологов Э.Дюркгейм интерпретирует сам факт «коллективного» (или «общего») сознания не как признак высшего социального синтеза, а как явное указание на определенный социальный «тип» (отнюдь не в шпетовском смысле), относящийся к архаическим стадиям общественной эволюции. Положив в основу своей классификации общественных типов признак «солидарности», французский социолог выделил тип, включающий различные формы архаических социумов, но объединенных «механической солидарностью» (иначе — «солидарностью по сходствам»). Противоположный ему тип, охватывающий многообразные модификации современных обществ, отличается «органической солидарностью», происходящей из феномена разделения труда.

Отсюда выводится такая закономерность: «Солидарность, вытекающая из сходств, достигает своего максимума тогда, когда коллективное сознание точно покрывает все наше сознание и совпадает с ним во всех точках; но в этот момент наша индивидуальность равна

нулю. Она возникает только тогда, когда группа занимает в нас меньше места»¹⁴.

Однако взаимосвязь архаической социальности и «коллективного сознания» невозможно описать в терминах обратнопропорциональной зависимости. Теоретически верно, что чем древнее социум, тем шире сфера господства «общего сознания», и наоборот. Но существенный момент здесь в том, что переход от архаики к «модерну» — не есть кумулятивно-эволюционный процесс, плавно достигающий точки равновесия «общего» и «личностного» сознаний, а затем перетекающий в тип «органической солидарности». Внутри архаического типа социума, образованного «солидарностью по сходствам», протекает собственная эволюция, доводящая «коллективное сознание» до предельной интенсивности именно тогда, когда в самом типе уже образуются структуры разделения труда, предвещающие (и требующие!) радикальный сдвиг.

Это происходит, по Э.Дюркгейму, на той стадии, когда «сегментарное общество с клановой основой», оставив позади себя исходную фазу «орды», вырабатывает институт абсолютной власти. «Значит, — замечает он, — там появилось разделение труда. Однако связь, соединяющая в данном случае индивида с вождем, тождественна той, которая в наше время соединяет вещь с личностью»¹⁵. И потому даже на высшей ступени развития архаичного социума «солидарность все еще механическая, пока разделение труда не развилось более. В этих условиях она достигает даже максимума энергии, ибо действие коллективного сознания сильнее, когда оно осуществляется не диффузно, но через посредство определенного органа»¹⁶.

В феномене абсолютной (деспотической) власти архаичный социум фокусирует две основных «опоры» своего «общего сознания» — «религию» и «коммунизм». Как подчеркивает Э.Дюркгейм, «там, где общество имеет

этот религиозный и, так сказать, сверхчеловеческий характер... он необходимо сообщается вождю»¹⁷. С другой стороны, «коммунизм — необходимый продукт этой особой сплоченности, поглощающей индивида в группе, часть в целом. Собственность, в конце концов, это только распространение личности на вещи. Значит, там, где существует только коллективная личность, собственность тоже не может не быть коллективной»¹⁸. А из этого с необходимостью возникает коррелят — абсолютная власть или «деспотизм», который «есть не что иное, как преобразованный коммунизм»¹⁹.

Из типологии Дюркгейма достаточно естественно вытекает интерпретация русской истории, начиная с X века и чуть ли не до конца СССР.

Киевскую Русь можно определить как «сегментарное общество с клановой основой». Московскую Русь с Ивана III можно рассматривать как эволюцию прежнего типа: именно в XVI в. религиозность становится всепроникающей («Домострой») и тогда же намечается сакрализация царской власти («Москва — третий Рим»).

Именно в рамках этой интерпретации становится уместной известная теория Р.Пайпса (использующего, кстати, фундаментальные положения исторической концепции С.М.Соловьева и В.О.Ключевского), согласно которому московская централизация была лишь распространением вотчинного порядка на всю территорию государства: «Превращение России в вотчину своего правителя заняло два столетия. Процесс этот начался в середине XV в. и завершился к середине XVII в.»²⁰.

То, что исходный социальный тип Руси изменялся, подтверждает процесс институционализации прежних форм разделения труда с помощью превращения прежних социальных групп в «профессиональные». Согласно Р.Пайпсу, «тенденция исторического развития несомненно указывала в сторону складывания каст»²¹. «В XVI и XVII вв. были приняты законы, зап-

решавшие крестьянам покидать свои участки, а купцам — менять место жительства. Священникам запретили слагать с себя сан; сыновья их должны были вступать в отцовское поприще»²².

Вот как подобный процесс комментирует Э.Дюркгейм: «Вообще классы и касты, вероятно, не имеют ни другого происхождения, ни другой природы: они происходят от смешения возникающей профессиональной организации с предшествовавшей семейной. Но это смешанное устройство не может долго длиться, ибо между двумя организациями, которые оно берется примирить, существует антагонизм, непременно завершающийся взрывом»²³.

Все это можно резюмировать таким образом: с установлением режима московского централизованного самодержавия Россия достигла предела в эволюции первичного социального типа, основанного на механической солидарности. Центральная власть и «касты» уже являются разделением труда, и это означало, что Россия вступила в переходное состояние, когда новый социальный тип «органической солидарности» мог развиваться только за счет вытеснения прежнего типа. В терминах общесоциологической теории Дюркгейма это может быть описано как начало процесса модернизации традиционного русского социума.

Однако этому вытеснению препятствовали четыре блокирующих фактора, каждый из которых представлял один из базисных элементов традиционной социальной структуры. Последовательное «снятие» этих блоков и образует «содержание» (хотя на структурном уровне это есть «форма») процесса российской модернизации. А пиковые «возмущения» коллективного сознания, соответствующие стадиям снятия/изживания этих блоков, рисуют картину кризисов коллективной идентичности, сопровождающих модернизацию и во многом определяющих ее характер и скорость.

К числу базисных элементов традиционного общества, блокирующих модернизационный процесс, относятся:

1. Православие как интенсивная форма коллективного сознания²⁴.
2. Неограниченное самодержавие (деспотизм).
3. Общинный (аграрный и посадский) коммунизм.
4. Перенос традиционных форм организации социума на новые территории — экстенсивное развитие или «колонизация»²⁵.

Вычленение основных параметров русского архаичного социума, как они сложились к концу XVII в., дает возможность как бы «заглянуть внутрь» социокультурного механизма, блокировавшего российскую модернизацию. Для целей нашего анализа наиболее существенно то, что эти параметры — каждый в отдельности и все вместе — оказываются смыслопорождающей матрицей основных традиционалистских ретро-идеологий и в то же время определяют структуру идентификационных кризисов.

3. Психоанализ и коллективная идентичность

Прежде всего необходимо подчеркнуть, что обращение к психоанализу в связи с проблемой идентичности неизбежно по двум причинам. Во-первых, процесс идентификации представляет собой своего рода «каркас», вокруг которого складывается и организуется уникальным образом психическая жизнь конкретного индивида. И именно этот процесс является базисным для психоаналитического исследования. Во-вторых, приложимость психоанализа выходит далеко за границы индивидуальной психологии. «Психоанализ как науку характеризует не материал, которым он занимается, —

подчеркивал его основатель, — а техника, при помощи которой он работает. Без особых натяжек психоанализ можно применять к истории культуры, науке о религии и мифологии точно так же, как и к учению о неврозах. Целью его является не что иное, как раскрытие бессознательного в душевной жизни»²⁶.

Рассмотрение коллективной идентичности с помощью техники психоанализа позволяет выявить ее глубинную инвариантную структуру. З.Фрейд обратился к этой теме в своей работе «Массовая психология и анализ человеческого ‘Я’» (1921 г.) и пришел к результатам, подкрепившим выводы дюркгеймовской социологии «коллективного сознания». Изучая закономерности складывания и функционирования «масс» и особенно двух «искусственных масс» (церкви и войска), он сделал вывод: «Множество равных, кои могут друг с другом идентифицироваться, и один-единственный, их всех превосходящий — вот ситуация, осуществленная в жизнеспособной массе»²⁷.

Это наблюдение З.Фрейда оказывается чрезвычайно существенным для нашего исследования, поскольку в русской истории именно «войско» и «церковь» выступают как абсолютно доминирующие формы общенациональной идентификации. Необходимо, однако, видеть различия в механизмах идентификации, характерных для этих двух «масс».

В случае с «войском» перед нами процесс наиболее архаичной идентификации с царем-князем-военным вождем, в ходе которой первичная стадия (нарциссическая) формирования «Я» оказывается законсервированной, а «идеал Я», обычно стимулирующий продвижение психики к более зрелым формам, воспринимается как интимно близкий, т.е. квази-реализованный. По сути дела, фрейдовское описание этого механизма есть не что иное, как психоаналитическая интерпретация того «мифа Царя», который как один из опорных

канонов российской идентичности продержался до начала XX в.

Итак, З.Фрейд писал: «Отграничение «Я» от «Идеала Я» у многих индивидов не зашло слишком далеко, оба еще легко совпадают, «Я» часто еще сохраняет прежнее нарцисстическое самодовольство. Это обстоятельство весьма облегчает выбор вождя. Нередко ему всего лишь нужно обладать типичными качествами этих индивидов в особенно остром и чистом чекане и производить впечатление большей силы и либидинозной свободы, и сразу на это откликается потребность в сильном властелине и наделяет его сверхсилой, на которую он и не стал бы претендовать. Другие индивиды, идеал которых не воплотился бы в нем без дальнейших поправок, вовлекаются «внушением», т.е. путем идентификации»²⁸.

Идентификация через «церковь» существенно усложнена тем, что в ней «идеал Я» попросту трансцендирует все посясторонне-значимые стадии возрастания «Я», точно так же делая практически невозможной адаптивную эволюцию как индивидуальной психики, так и социального типа (см. выше — Э.Дюркгейм о блокирующей функции религии). Описывая этот механизм, З.Фрейд как бы дает психоаналитическую интерпретацию «мифа Святой Руси», еще одного опорного канона российской идентичности. Вот это описание: «Каждый христианин любит Христа как свой идеал и, кроме того, чувствует себя связанным идентификацией с другими христианами. Но церковь требует от него большего. Он, сверх того, должен идентифицироваться с Христом и любить других христиан так, как любил их Христос. Таким образом, церковь в обоих случаях требует восполнения либидинозной позиции, данной массообразованием. Идентификация должна присоединяться в случаях, где произошел выбор объекта; а обратная любовь — в случаях, где уже имеется иден-

тификация. Это «большее» явно выходит за пределы конституции массы»²⁹.

В применении к русской истории психоаналитическая техника дает возможность обнаружить уникальную конструкцию национальной ментальности. Согласно классической схеме позднего З.Фрейда, нормальное психическое пространство выстраивается как результат становления «Я», которое, используя энергетику первобытного инстинкта (либидо), заполняющего «Оно» и под контролем социально-нормативной инстанции (совесть) «Сверх-Я», преодолевает танатический «принцип удовольствия» во взаимодействии с реальностью.

Как работает эта схема в качестве общекультурного кода, мы можем проследить на материале западноевропейской истории Средневековья и Нового времени. Феодальная организация германо-романских народов, основанная на договорном праве, выступает в качестве социокультурно маркированной зоны формирования и укрепления позиции «Я». Собственное языческое «ядро» постепенно проходит через двойную дифференциацию. Под давлением инстанции «Сверх-Я» (католическая церковь) одна часть вытесняется в до-христианское языческое прошлое, фактически сливаясь (статусно) с античной культурой и образуя энергетически-креативную сферу «Оно». Другая часть сама сублимируется в «Сверх-Я», образуя все многообразие западноевропейского христианского мира в двух основных формах: католичество и протестантизм. Собственно Ренессанс-Реформация и есть стадия культурного синтеза европейского «Я», когда языческое «Оно» и христианское «Сверх-Я» вступают в компромисс, позволяющий «Я» европейца Нового времени принять вызов реальности.

Приложение этой же схемы к русской истории обнаруживает глубокую специфичность структуры национальной ментальности, построенной на фактическом отсутствии социокультурно маркированной позиции «Я».

В отличие от социальной эволюции западноевропейского культурного ареала от централизма ранних каролингских королевств к феодально-договорной структуре, древнерусский социум двигался в противоположном направлении от свобод удельного периода к централизованному вотчинному государству, «при котором право суверенитета и право собственности сливаются до такой степени, что делаются неотличимы друг от друга, и где политическая власть отпроявляется таким же образом, как экономическая»³⁰ .

Отсутствие социально значимого пространства договора препятствовало становлению позиции «Я», как такой, которая обеспечивала бы существование компромиссной зоны между вытесненным языческим «Оно» и сублимированным православным «Сверх-Я». В результате две эти зоны функционировали либо в режиме полной рассогласованности, либо как тождественные, причем одна позиция постоянно провоцировала другую. Так в отличие от западноевропейской в древнерусской культуре сложилась уникальная конфигурация ментальности, при которой позиция «Я» не столько проращивалась изнутри индивида, сколько выносилась «вовне» и присваивалась всему социуму как целому.

Эта специфика русской социокультурной эволюции, выразившаяся типологически в отсутствии фазы Ренессанс-Реформация, самым серьезным и роковым образом сказалась на способе и характере идентификации коллективного «Я». Выступая как симбиотическое «Мы», в котором неразлично сливаются «Оно» и «Сверх-Я», такая идентичность оказалась фактически беззащитной перед экспансией «Другого» — западной культуры с четко выраженной позицией индивидуального «Я». Поэтому сам процесс интенсификации контактов с «Западом» еще более обострил ситуацию внутреннего идентификационного кризиса.

Миф «Святой Руси» с предельной рельефностью обнаруживает механизм этого кризиса. Как отмечает М.Чернявский, этот миф с самого начала своего возникновения (середина XV в.) строился как оппозиция мифу «правителя-Царя» и по существу являлся «антицарским, антигосударственным лозунгом»³¹. В этой своей функции миф «Святой Руси» выступал как дезинтегратор, разрывая и противопоставляя друг другу идентификацию через князя — военного вождя, вытесненную в языческое «Оно», и идентификацию через православную церковь, сублимированную в «Сверх-Я». Но в то же время этот миф как бы задавал формулу внутреннего тождества коллективного «Я», соединяя архаический этноним «Русь», с языческих времен служивший для обозначения варяжских князей с их дружиной, с эпитетом «Святая», означавшим высшую степень воцарения.

Так к середине XVII в. выстраивается коллективное «Я»=«Мы», делающее самое себя объектом/»идеалом-Мы» и вовлекающимся в драматично-амбивалентный процесс идентификации с коллективным «Другим» — «Западом»/«Европой».

В контексте столь специфически структурированной национальной ментальности мы можем осуществить адекватный анализ главных исторически последовательно возникавших российских «идеологий» и «утопий». Но этот анализ также необходимо базировать на ясной методологической проработке самого понятия «идеология» в его соотнесенности с понятием «утопия».

4. Идеология и утопия

Для целей настоящего исследования представляется необходимым воспользоваться фундаментальными разработками Поля Рикера, содержащимися в его лекциях об идеологии и утопии, а также суммарным изложением его концепции, написанным издателем этих лекций Джорджем Тэйлором.

Основная идея П.Рикера состоит в том, чтобы преодолеть «объективистский», научно-критический и разоблачительный подходы к «идеологии» и «утопии», и поместить их внутрь универсальной символической структуры деятельности в качестве необходимых и взаимодополняющих форм духовной репрезентации самой этой деятельности. Согласно изложению Дж.Тэйлора, идеология и утопия выполняют различные (но попарно связанные) функции. Первоначально они выступают в наиболее позитивной функции: «Если наилучшая функция идеологии — это интеграция, сохранение идентичности личности и группы, то наилучшая функция утопии — разработка возможного»³². При этом существенно иметь в виду, что «хотя намерением утопии является потрясение реальности, она так же и дистанцируется от всякой наличной реальности. Утопия — это постоянный идеал, то, к чему мы устремлены, но что никогда не дается нам полностью»³³.

На следующей стадии взаимодействия идеологии и утопии мы имеем иную картину: «Если на первом уровне присутствует корреляция между идеологией как интеграцией и утопией как «другим», возможным, то на втором уровне идеология выступает как легитимация наличной власти и ее носителей (*present authority*), тогда как утопия бросает вызов этим властям. Утопия пытается поставить проблему власти как таковую. Она может предложить либо альтернативу власти, либо аль-

тернативную разновидность власти. Именно в вопросе о власти идеология и утопия пересекаются напрямую»³⁴.

Заключительная стадия эволюции идеологии интерпретируется П.Рикером в соответствии с марксовым пониманием ее как искажения реальности. Утратив функции интегратора общества и легитиматора власти, идеология не может не исказить символическую структуру жизни. Соответственно функции утопии изменяются следующим образом: «На стадии, где идеология есть искажение, ее утопический двойник — это фантазия, безумие, бегство, совершенно нереализуемое. Здесь утопия устраняет вопросы о переходе от настоящего к утопическому будущему; она не предлагает никакой помощи в определении или продвижении по трудному пути действия. И более того, утопия становится эскапистской не только по отношению к средствам, но и по отношению к целям, которые должны быть достигнуты. В утопии нет противоречия целей; все они совместимы»³⁵.

Предложенная П.Рикером теоретическая модель взаимодействия «идеологии» и «утопии» оказывается завершающим звеном искомой методологической стратегии. Именно описываемый ею механизм соединяет в некую системную целостность изменение социальной структуры («сдвиг») и «кризис идентичности». В ходе дальнейшего исследования необходимо показать, как именно происходит это соединение в пределах каждой из четырех основных фаз российского модернизационного процесса.

ГЛАВА II. «ТРЕТИЙ РИМ» И ЦЕРКОВНЫЙ РАСКОЛ

Рассматривая проблему коллективной идентичности с точки зрения социологии Э.Дюркгейма, мы пришли к заключению, что к середине XVII в. древнерусский социальный тип (тип «механической солидарности») достиг предела своей эволюции и вступил в кризисно-переходную фазу. Одновременно мы видели, что именно в это время интенсивность «коллективного сознания» Московской Руси достигает своего пика. Православие становится идентификационной доминантой, стабилизирующей и консервирующей архаичный социальный тип. «Соборное Уложение» 1649 г.(своего рода «конституция» Московского государства) открывается главой, первая статья которой говорит сама за себя:

«Будет кто иноверцы, какие ни буди веры, или и русский человек (характерно это противопоставление «русского» — «иноверцу» — Л.П.), возложит хулу на господа бога и спаса нашего Иисуса Христа, или на рождшую его пречистую владычицу нашу богородицу и приснодеву Марию, или на честный крест, или на святых его угодников, и про то сыскивати всякими сыски накрепко. Да будет сыщется про то допряма, и того богохульника обличив, казнити, зжечь»³⁶.

Структуру коллективной, а скорее даже — тотальной идентичности Московского государства с предельной рельефностью описал Иван Солоневич: «Царь считал себя Нацией и Церковью, Церковь считала себя Нацией и Государством, Нация считала себя Церковью и Государством. Царь точно так же не мог — и не думал — менять православия, как не мог и не думал менять, например, языка. Нация и не думала менять на что-либо другое ни самодержавия, ни православия — и то и другое входило органической частью в личности Нации. Царь был подчинен догматам религии, но подчинял себе служителей ее»³⁷.

Учитывая столь всеобъемлющую тотальность этой идентичности, естественно задаться вопросом: почему именно в момент наивысшего синтеза Московская Русь оказалась расколотой в самом своем православном основании? Или, иначе — почему предполагаемый стабилизатор социума оказался детонатором глобального идентификационного взрыва? Чтобы ответить на этот вопрос, нам необходимо будет проследить эволюцию доминирующей московской идеологии и сопровождающей ее утопии с середины XV в.

Общепризнанно, что для становления «московской идеологии» рубежными являются две даты — 1439 г. и 1453 г. Первая связана с Флорентийским Собором, на котором Византия предприняла последнюю отчаянную попытку удержаться против напора турок-османов, пойдя на так называемую «унию» с римско-католической церковью. Русская иерархия отреагировала на это непризнанием «унии» и тем самым впервые в своей истории поставила под сомнение авторитет византийской церкви — источника древнерусского христианства. Взятие в 1453 г. турками Константинополя и падение Восточной Римской империи было истолковано на Руси как прямое возмездие за отступничество от традиций православия и придало русской церкви статус практи-

чески единственной, находящейся под юрисдикцией православного государя.

Это сознание единственности и исключительности обрело свою законченность после 1480 г., когда Иван III покончил с остатками зависимости Москвы от Золотой Орды. С этого момента «московская идеология» уже присутствовала как форма «коллективного сознания», выступая эффективным интегратором и выразителем новой идентичности. Московские цари создавали новую государственность, распространяя вотчинный порядок на все в той или иной степени независимые русские «земли». Но сколь бы ни был исполнен насилия и коварства процесс «централизации» (или — «собирая земель»), он вряд ли мог быть успешно завершён, не присутствуя в сознании москвитов идея провиденциально установленного «единства» и «избранности».

В начале XVI в. эту идею с предельной ясностью сформулировал старец Филофей, направивший из своего псковского Елеазарова монастыря великому князю Василию III послание «О исправлении крестного знамения и о содомском блуде». Возлагая на главу Московского государства ответственность за нравственную доброкачественность своих подданных, он писал: «Так пусть знает твоя державность, благочестивый царь, что все православные царства христианской веры сошлись в едином твоём царстве: один ты во всей поднебесной христианский царь. <...>. И если хорошо урядишь свое царство, будешь сыном света и жителем горнего Иерусалима <...> храни и внимай, благочестивый царь, что все христианские царства сошлись в одно твое, что два Рима пали, а третий стоит, четвертому же не бывать»³⁸.

Нет смысла вдаваться в давний спор о том, была ли идеология «Москва — третий Рим» императивом практической «политики» московских царей XVI–XVII вв. или она отражала лишь надежды и упования церковных кругов. Для нас существенно лишь то, что идеоло-

гема «православного царства» объединяла и царя, и подданных в такую целостность, которая устояла и в годы «опричнины», и в годы «смуты». Как писал об этом Николай Бердяев: «Доктрина о Москве, как Третьем Риме, стала идеологическим базисом образования московского царства»³⁹.

Утопическим двойником этой идеологии и примерно с того же времени можно считать мифологему «Святой Руси». Характерно, однако, что сама формула появляется в письменном источнике значительно позднее идеологемы «Москва — третий Рим» и при том — в источнике очень своеобразном. Выражение «Святорусская земля» активно использует князь Андрей Курбский в своем третьем послании Ивану Грозному (конец 70-х годов XVI в.). Поразительно, но и крайне естественно, что эту формулу использует именно эмигрант, для которого покинутая полтора десятка лет назад земля уже является своего рода утопией, т.е. буквально-этимологически — отсутствующим местом. Видимо, естественным следует признать и то, что лишь «посторонний», т.е. не рискующий впасть в грех гордыни, мог позволить себе назвать «Святой» какую-либо иную землю помимо единственно «Святой Земли» — Палестины.

М.Чернявский отметил, что у Курбского во всех случаях «эпитет используется, чтобы создать антитезу царю, антитезу «Святой Руси». Деяния Ивана, жуткие сами по себе, стали еще более чудовищными, будучи направленными против его страны, которая не есть лишь его собственность, но — Святая Земля. Возможно, князь Курбский начал строить тот миф народа, который он посчитал необходимым противопоставить мифу правителя. «Святорусская» земля, царство или империя, существовала отдельно от лишь недавно созданного Царя. Определенно, в этом случае эпитет будет выражать политическую теорию, совпадающую со взглядами Курбского и его идеологических предшественников: Русь

была землей, воздвигшейся благодаря своему православию и чистоте, доверенная княжескому клану, который сообща владел Русью и сообща правил ей»⁴⁰.

В этом описании прекрасно выражена (если заметить весьма приблизительный термин «политическая теория» на более подходящий — «утопия») основная функция утопического сознания — напоминание реальной власти о том, что есть вневременный идеал, достичь которого невозможно, но и изменить которому никоим образом нельзя. И опять-таки характерно, что это напоминание было сделано тому царю, легитимность власти которого уже начала вызывать определенные сомнения. Это значит, что к концу XVI в. мы можем зафиксировать эволюционное смещение «московской идеологии» к проблеме легитимации и соответственно вправе ожидать активизации ее утопического двойника.

Вопрос о легитимности царской власти предельно обострился в Московском государстве в период «смуты» и после избрания на царство представителя новой династии Романовых. Базисная идеология выдержала испытание «смутой», выполнив роль хранителя коллективной идентичности именно в тот момент, когда традиционные властные структуры Московии разрушились и лишь сознание принадлежности к «православному царству» удерживало страну от окончательного распада и — самое главное — перемены веры. И естественно, что, пройдя через чехарду всевозможных «избранников» и «самозванцев», московские люди на Земском соборе в январе 1613 г. единогласно решили «литовского и шведского короля и их детей и иных немецких вер и некоторых государств иноязычных не христианской веры греческого закона на Владимирское и Московское государство не избирать, и Маринки и сына ее на государство не хотеть, потому что польского и немецкого короля видели на себе неправду и крестное пре-

ступень и мирное нарушение: литовский король Московское государство разорил, а шведский король Великий Новгород взял обманом»⁴¹.

Согласно М.Чернявскому, активно использовавшийся в фольклоре после Смутного времени образ «Святой» русской земли «символизирует новое и существенно иное измерение в понятии «Россия». Несмотря на историческое происхождение этого измерения в пятнадцатом веке и в противоположность историческому Московскому царству, он символизирует внеисторическую, трансцендентную «Россию». Идентифицирующим признаком этой иной «России» выступает православный русский народ»⁴².

В полном соответствии с тем, как П.Рикер описывает взаимоотношение идеологии и утопии на втором уровне, мы видим в Москве, пережившей «смуту», явно усилившееся давление утопии на легитимирующую идеологию «третьего Рима». Утопия еще не становится альтернативой власти, но как бы предполагает властную альтернативу: «Святорусская земля» как идеальное общество правоверных христиан должна быть представлена во властной структуре Московского государства. По-видимому, именно этим давлением утопии, а не только прямой родственной связью, может быть объяснено то двоевластие, которое установилось в 1619 г. после возвращения из литовского плена митрополита Филарета и принятия им сана патриарха «всех Руси».

Согласно описанию С.М.Соловьева с 1619 по 1633 гг. в Москве «было два великих государя, Михаил Федорович и отец его святейший патриарх Филарет Никитич, и это была не одна форма; все дела докладывались обоим государям, решались обоими, послы иностранные представлялись обоим вместе, подавали двойные грамоты, подносили двойные дары»⁴³.

Уникальность этого двоевластия как результата временного и хрупкого равновесия между легитимиру-

ющей «московской идеологией» и все более требовательной утопией «Святой Руси» подчеркивает катастрофа, постигшая патриарха Никона при попытке воспроизвести эту же властную конструкцию всего лишь четверть века спустя. И объясняется эта катастрофа отнюдь не тем, что между патриархом и Алексеем Михайловичем отсутствовала прямая родственная связь. Дело в том, что реформаторская деятельность Никона (нашедшая, кстати, полную поддержку и понимание царя) нанесла удар по легитимирующей идеологии «третьего Рима», освободив царя от двусмысленной и слишком обременительной «чести» во всем соответствовать совершенству воплощенного «третьего Рима» и, с другой стороны, расковав всю разрушительную энергетику «святорусской» утопии.

Трагический парадокс русской церковной (а значит — и социальной!) реформы заключался в том, что стремление к совершенству, заложенное в идеологически-утопическом симбиозе Московии, сформировало такой тип коллективной идентичности, который по определению не мог подлежать какой-либо корректировке «извне». Комплекс «Третий Рим/Святая Русь» и возник как защитная реакция на внешний мир, подпавший под власть еретиков и иноверцев, т.е. в конечном (эсхатологическом) счете — Сатаны и апокалиптического Антихриста. И когда царь и патриарх начали исправлять «третий Рим» по образу и подобию «второго», результатом оказался «раскол». Одна часть общества (конечно — большая) безусловно подчинилась авторитету власти, подчеркнув тем самым, что ранее живая интегративно-легитимирующая идеология начинает превращаться в омертвелый, искажающий реальность «официоз». Другая, заведомо меньшая, осталась верна утопической компоненте московской идентичности и ушла — из государства, из истории, из жизни.

Тотальный эскапизм — родовой признак утопии, противостоящей фальсифицированной идеологии — становится идентичностью «раскола». В.В.Розанов определил «тайну раскола» как поиск «типикона спасения»⁴⁴.

Прот. Георгий Флоровский с помощью инверсии еще более усилил эту формулу: «Не следует ли сказать скорее: *спасение, как типикон...*»⁴⁵. Действительно — единственная цель христианина — спасение. Но в логике утопии на последней стадии эта цель до неразличимости сливается со средством. Раскол спасает свою спасенность от исторической «порчи»: «Кончается и Третий Рим. Четвертому не быть. Это значит: кончается история. Точнее сказать, *кончается священная история. История впредь перестает быть священной, становится безблагодатною. Мир оказывается и остается отселе пустым, оставленным, Богооставленным. И нужно уходить, — из истории, в пустыню. В истории побеждает кривда. Правда уходит в пресветлые небеса. Священное Царствие оборачивается царством Антихриста...*»⁴⁶.

На основе рассмотрения церковного раскола как первого идентификационного кризиса мы можем сделать несколько выводов.

Во-первых, кризис национальной ментальности явился выражением начавшегося кризиса архаичного социального типа. Солидарность по сходствам могла удерживаться с помощью нескольких блокирующих модернизацию факторов, одним из которых являлась предельная степень интегрированности «коллективного сознания» — т.е. его фактическая тотальность. Именно на эту обусловленность раскола типом социальных связей указывал С.М.Соловьев, когда писал: «При отсутствии духовного простора, при господстве внешнего, формы, при неразвитости духовных, настоящих, самых крепких основ народности, однообразии, сходство внешнего, формы, служили единственной связью между членами общества, членами народа»⁴⁷.

Раскол этого сознания вел к разрыву симбиотического единства «Оно» и «Сверх-Я» и — в перспективе — появлению независимого «Я», функцией которого становилось взаимодействие с внешней реальностью — «Европой», «Западом», традиционно выступавшими в качестве негативного идентификатора и угрозы.

Во-вторых, необходимо подчеркнуть травматический характер этого разрыва, создающий предпосылки для невротической регрессии во всех последующих случаях неудачного или неполного преодоления идентификационных кризисов. Дополнительная сложность травматической конструкции обуславливалась тем, что в то время как функция «Сверх-Я» оказалась маргинализованной, его содержание фактически подверглось вытеснению в сферу бессознательного. Так возник феномен русского человека как «святозверя», описанный С.А.Аскольдовым в статье «Религиозный смысл русской революции». Он утверждал: «Быть может, наибольшее своеобразие русской души заключается, на наш взгляд, в том, что среднее специфическое человеческое начало является в ней несоразмерно слабым по сравнению с национальной психологией других народов. В русском человеке, как типе, наиболее сильными являются начала святое и звериное»⁴⁸. Отсюда и долгое отсутствие революций в России и вообще замедленность социальной эволюции: «Зверь не способен созидать новые формы общественности. Святой ими мало интересуется и по другим лишь основаниям, но тоже мало для этого пригоден»⁴⁹.

В-третьих, в результате вышеуказанных изменений появилась возможность для позитивной идентификации с «Западом» — прежде всего через личность царя, воплощавшую позицию индивидуального «Я», освободившегося от власти тотальной идентичности. Но именно это обстоятельство заложило основу для очередного идентификационного кризиса, сосредоточенного вок-

руг самодержавной власти как атрибута архаичного социума. Персонифицированная власть оказалась нагруженной новой сверхзадачей: перенести «объект желаний» («Европу») в Россию, т.е. изменить социальный тип и при этом не отказываться от абсолютизма — следующего после подорванного православия — фактора, блокировавшего модернизацию.

В-четвертых, сам идентификационный кризис необходимо интерпретировать с помощью максимально корректных терминов. В частности, было бы явным анахронизмом рассматривать конфликт между старобрядцами и властями как столкновение между ксенофобами-националистами и западниками-универсалистами. Необходимо постоянно иметь в виду, что внутри христианской парадигмы «фундаментализм» никоим образом не может быть отождествлен с «национализмом». Как подчеркивает Эрик Хобсбоум, «в отличие от фундаментализма, который — при всей своей сектантской узости — черпает свою силу из устремления к универсальной истине, теоретически приложимой ко всем, национализм по определению исключает из своего поля зрения всех, кто не принадлежит к его собственной “нации”, т.е. огромное большинство человечества»⁵⁰.

ГЛАВА III. «САМОДЕРЖАВИЕ» КАК ИДЕОЛОГИЯ И УТОПИЯ «РУССКОЙ ИДЕИ»

Рассматривая первый идентификационный кризис в терминах психоанализа можно сказать, что он явился выражением разрыва с начальной стадией психической эволюции, а именно — с нарциссизмом. Согласно З.Фрейду, «нарциссизм — общее и первоначальное состояние, из которого только позднее развилась любовь к объекту, причем из-за этого нарциссизм вовсе не должен исчезнуть»⁵¹. Социокультурными эквивалентами этого нарциссизма выступали достаточно известные и хорошо описанные в исследовательской литературе закрытость, изоляционизм и самодостаточность Московского царства, а также мессианизм его идеологии.

Церковная реформа Никона и Алексея Михайловича уже означала смещение социокультурного, так сказать, «либидо» в сторону «объекта», еще не совсем «иноного» (поскольку исправление книг и обрядов производилось в соответствии с нормами греческой церкви), но все-таки «внешнего». Реформа Петра завершила сдвиг, обозначив в качестве объекта новой идентификации чужую и чуждую культуру — «Европу».

Характерно, однако, что разрыв с нарциссизмом как начальной стадией «коллективного бессознатель-

ного» был осуществлен с помощью самодержавного нарцисстического «Я», и это существенно затормозило дальнейшую эволюцию. Механизм этой задержки можно представить таким образом. В качестве абсолютного властелина Петр мог позволить себе практически все, что угодно, но лишь поскольку он выступал в роли «Отца Отечества»(официальный титул, присвоенный ему сенатом). Это означало, что «Европа» для него не могла стать объектом, как выражается З.Фрейд, «по типу опоры», или могла стать таким объектом для него лично, когда он выступал в роли «плотника» или «шкипера». В роли русского Императора Петр мог (и должен был!) относиться к «Европе» исключительно «утилитарно» — т.е. «по нарцисстическому типу» (попытка нарушить этот канон со стороны Петра III, выбравшего Фридриха Великого в качестве «опорного объекта», окончилась для русского императора достаточно плачевно).

Последствием такой «нарцисстической идентификации» оказывается то, что «объект воздвигнут в самом Я, как бы спроецирован на Я... Тогда с собственным Я обращаются, как с оставленным объектом, и оно испытывает на себе все агрессии и проявления мстительности, предназначавшиеся объекту»⁵². Отсюда понятна та яростная настойчивость и все те крайности в искоренении традиционной московской идентичности, которые иногда напоминают даже эксцессы «опричнины». Рецидив этой нарцисстической ярости мы обнаружим столетие спустя — в форме утопической антиномии «западничество — славянофильство».

Прямым следствием такого «преодоления» нарцисстической фазы стало господство экстравертности. Перво-Я, замещенное «Европой» как объектом желания, оказалось вынесенным вовне. Эксцентричность поэтому становится стилем Империи. Ее столица воздвигается буквально «на краю». Ее новый служилый класс полагает свое едва только формирующееся «Я» исклю-

чительно во внешней деятельности, направленной, в свою очередь, на следование внешним образцам. По замечанию Г.Флоровского, «новые люди привыкают и приучаются все свое существование осмысливать в одних только категориях государственной пользы и общего блага. «Табель о рангах» заменяет и символ веры, и самое мировоззрение... Сознание этих новых людей экстравертировано до надрыва»⁵³.

А.Немов (А.К.Топорков) — автор «Идеи славянского Возрождения», вышедшей в Москве в 1915 г. — определил «первых интеллигентов, первых преемников реформы, борцов за нее» еще более резко — как «отторгнутых от самих себя». «Все их заботы направлены к тому, — писал он, — чтобы перестать быть самим собой, уподобиться другому, они обрекали себя на постоянное ученичество, т.е. отрезывали себе пути к самостоятельности и обретению самих себя»⁵⁴.

В результате складывается парадоксальная ситуация, когда из преодоления стадии коллективного нарциссизма рождается нарцисстическое «Я», делающее самое себя — свою собственную самодержавную власть — интегративной идеологией и всеобщим идентификатором. Сравнивая российскую ситуацию с западноевропейской, можно сказать, что если «Европа» выработала идеал и идеологию «просвещенной монархии», то в России возникла идеология «просвещающей монархии». Помимо всего прочего это означало, что самодержавие становилось узлом следующего идентификационного кризиса, который должен был наступить по мере того, как социальный тип солидарности по сходствам эволюционировал в сторону органической солидарности.

Анализируя специфику структуры новой, пост-московской идентичности, мы должны обратить внимание на еще один существенный момент. Поскольку традиционное «Сверх-Я» оказалось репрессированным и вы-

тесненным в «Оно» (именно так можно интерпретировать уничтожение патриаршества, превращение Церкви в государственный «департамент» и появление массового диссидентства), в структуре становящейся ментальности высвободилось место для функции «Я», которое, однако, тут же оказалось занятым «Я» царским, а с 1721 г. — императорским. Но в силу специфики социального типа это «Я» тут же превратилось в фокус «коллективного сознания», т.е. функционально начало работать как «Сверх-Я».

Это превращение особенно рельефно проявилось в языке петровских именных указов, начинающихся стандартной фразой «Божиею милостию, мы Петр Первый, царь и самодержец всероссийский, и протчая, и протчая, и протчая». Симптоматичная ссылка на «Божью милость» дополняется местоимением «мы», подчеркивающим отказ от партикулярного 'Я'. Характерный сдвиг, показывающий, как самодержавная власть, вытеснив своего конкурента — власть духовную, — фактически сама заняла ее место в структуре русской ментальности.

Еще Иван Грозный использовал форму первого лица единственного числа, обращаясь в своих «грамотах» таким образом: «Се яз царь и великий князь Иван Васильевич всеа Росии...» Местоимение «мы» появляется в приговорах церковно-земских соборов конца XVI в., причем в связи с высшим духовным лицом государства — например: «мы, преосвященный Антоней митрополит всеа Руси» (1580 г.) или «мы преосвященный Деонисей митрополит всеа Руси» (1584 г.).

Перенос местоимения «мы» в титулатуру самодержца происходит во время двоевластия после «смуты», когда, например, «окружная грамота» царя Михаила Федоровича от 5 июля 1619 г. уже содержит формулу «мы, великий государь царь и великий князь Михайло Федорович всеа Руси, с отцем своим и богомольцем

святейшим патриархом Филаретом Никитичем Московским и всея Руси». Отражая реальную ситуацию симбиоза «светской» и «духовной» властей, местоимение «мы» есть лишь корректная грамматическая форма — и не более.

Когда же эту форму использует Петр I, то это может свидетельствовать о радикальном сдвиге в ментальности, о необходимости для самодержавного «Я» принять на себя функцию «Сверх-Я» из прежней формы идентичности. А также о том, что отныне объектом идентификации для всякого становящегося «Я» оказывается новая симбиотическая пара «Я-Мы», определенная формулой сената «Отец Отечества» (в дальнейшем — «матушка-императрица»). Как отметил М.Чернявский, смена титулатуры закрепила переструктурирование прежнего идентификационного пространства. «Царь Руси» и «Всероссийский император» занимают разные позиции соответственно в традиционной и новой, пост-московской, идентичности. «Русь» как «царство» несет в себе женско-материнское начало и определяется народным термином «родина». «Россия» как «империя» уже определяется дворянским термином «отечество», который своей нейтральностью (средним родом) подчеркивает дистанцированность государства от «народа». «Поскольку Русский Царь мог действовать как посредник между народом и государством, эта его функция была отражена в двойственной природе его титула. Всероссийский император больше не был в середине; как показывал его титул, он был целиком на стороне государства, идентифицирован с ним»⁵⁵.

Таким образом формируется новая идентичность, выражающая себя в идеологии службы «государю и отечеству». Интегральная функция этой идеологии по определению распространялась на служебный класс — дворянство, вступавшее как бы в отношения сотрудничества с «просвещающей монархией». И не случайно

уже к концу XVIII в. появились сначала Манифест (1762 г.), а затем «Жалованная грамота» Екатерины II, даровавшие дворянству «права, вольности и преимущества», включавшие, между прочим, и право отказа от службы.

О сопровождающей в этот период интеграционную идеологию утопии можно сказать, что она приняла довольно парадоксальную форму. Поскольку идеология оказалась предельно «экстравертной», то пространством утопии должно было стать место, предназначенное в структуре новой идентичности для «Я». Подобно тому, как абсолютная власть, узурпировав функцию «Сверх-Я», сама себя путем «нарцисстической идентификации» с «Европой» превратила в идеологию, ее контрагент и сотрудник превратил самого себя в свою собственную утопию. Идеал бесконечного совершенства, перенесенный в «Я», также пришел в дворянскую среду из «Европы» — вместе с масонством. Как отметил Г.Флоровский: «Вся историческая значительность русского масонства была в том, что это была психологическая аскеза и собирание души. В масонстве русская душа возвращается к себе из Петербургского инобытия и рассеяния... Это был не только эпизод, но этап в истории нового русского общества»⁵⁶.

Новую фазу в эволюции комплекса идеология/утопия мы можем зафиксировать в конце царствования Александра I, с которым обычно связывают конец так называемого «петербургского периода». Именно в этот момент происходят события, которые свидетельствуют об исчерпании интегративной функции идеологии «просвещающей монархии» и переносе акцента на проблему легитимации самодержавия. Обещания конституции, высказанные Александром I в начале царствования, вызвали синхронную реакцию в среде «сотрудника». От масонской интровертной утопии дворянство стало переходить к утопии конституционной, спроецированной

вовне и выступавшей альтернативой наличной форме власти. Несколько событий этого периода являются ключевыми для нашей интерпретации.

Во-первых, запрет масонства в 1822 г. после того, как император, сам прежде принимавший участие в работе масонских лож, обнаружил, что под их покровом формируются «тайные общества», нацеленные не на внутреннее совершенствование, а на политическое действие.

Во-вторых, загадочная смерть Александра, породившая народную легенду о старце Федоре Кузьмиче. Это можно рассматривать как свидетельство того, что Александр был последним русским царем, легитимность которого не подлежала даже малейшему сомнению.

В-третьих, неудача восстания декабристов, не посмевших убить Николая I (хотя имевших такую возможность и планировавших это убийство). Дворянское «Я» не смогло посягнуть на то «Сверх-Я», подчиняясь которому и в сотрудничестве с которым оно выработало интегральную идентичность. Павел I мог быть убит, поскольку превысил меру репрессивности «Сверх-Я». Его убийство не означало покушения на право самодержца выполнять эту функцию. Александр II был убит, поскольку функция «совести» в сознании интеллигенции к тому времени перешла к ней самой. Невозможность убийства Николая I — убедительное свидетельство того, что идеология еще обладала достаточной легитимирующей способностью и что утопия лишь только начинала оформляться как альтернатива власти.

Однако сам факт восстания декабристов еще целиком находится в пределах первой фазы идеологии. Идея конституционного устройства России — безусловно, западная, и она закономерно возникла в русле общей стратегии вестернизации, положенной в основу реформ Петра I. Но это был именно тот предел, дальше которого сам инициатор реформ — самодержавная власть —

пойти не мог, не меняя свой собственный статус. Собственно, вокруг этого и структурировался первый микрокризис пост-московской («имперской») идеологии.

Декабристы остались в прежней идеологической фазе, предлагая абсолютной власти продолжить преобразования России с помощью заимствования западных форм. Николай I сам факт такого «предложения» интерпретировал как невозможность продолжения прежней стратегии, связав посягательство на власть с «тлетворным» западным влиянием. Этот травматический опыт заставил его искать новую форму прежней идеологии, способной расширить пространство интеграции и придать его власти дополнительную легитимацию. Результатом стала «невротическая регрессия» к предыдущему идентификационному кризису, в ходе которого «Сверх-Я» (церковь) было вытеснено в «Оно» (народ), которое, в свою очередь, оказалось заблокировано с помощью «Я» (дворянство).

Теперь репрессированные зоны московской ментальности были активированы в качестве «опорных объектов», в соответствии с которыми должна была измениться и обрести дополнительную легитимирующую силу идеология абсолютизма. Так возникла идеология, получившая название «официальной народности» и базировавшаяся на формуле «православие, самодержавие, народность», предложенной в 1832 г. графом С.С.Уваровым.

Соответствующие изменения претерпела и утопия. Ее объектом отныне становится не «Я» с задачей бесконечного внутреннего совершенствования, а то «Мы», которое присутствовало в титулатуре самодержца и теперь символизировало претензию власти на единство с ранее маргинализированным «Оно» — «народом». Так рождается внутренне поляризованная утопия «западничество-славянофильство», бросающая вызов императорской власти одновременно в двух противоположных

направлениях. «Западничество» упрекает власть в том, что она недостаточно «европейская», «славянофильство» — что она недостаточно «русская». Важно, однако, отметить, что оба варианта утопии имеют один источник — осознание незавершенной (и может быть даже — принципиально незавершенной!) нарцисстической идентификации с «Европой». Эта последняя отныне (и поныне!) оказывается неразрывно связанной с процессом внутренней идентификационной работы, осуществляемой русским национальным самосознанием. Именно неустранимое присутствие «вовне» этого «объекта» будет стимулировать русскую ментальность в ее преодолении нарцисстической фазы и переход в фазу «эдипальную».

Таким образом национальная ментальность оказывается «скрученной» в двойной невротический узел. И очень скоро она обнаружит себя поставленной перед неразрешимой задачей реинтеграции, которая уже самим фактом своего возникновения засвидетельствует переход идеологии в заключительную (фальсифицирующую) фазу и эскапистское саморазрушение утопии. Но прежде чем это случится в первую декаду XX в., в течение века XIX должна будет полностью дискредитировать себя идеология «официальной народности» и соответственно полностью развернуться утопическая логика «русской идеи».

Своеобразие идеологии «официальной народности» состояло в том, что ее легитимирующая функция распространялась «вовне». При всем отстранении от «Европы», начавшемся в николаевское царствование, монархическое «Мы» все еще было ориентировано на оценку по критериям западной «цивилизации», выполнявшей функции внутреннего репрессированного «Сверх-Я». Такая же зависимость от «Европы» предопределяет структуру дуальной утопии «западничество-славянофильство». Но в последнем случае творец утопии (дво-

рянское «Я») ищет и находит свое «Сверх-Я» не вовне, а в маргинальном «Оно» — в русском «народе». Это раздвоение сумел почувствовать уже Астольф де Кюстин, путешествовавший по России в 1839 г. «Знаете ли вы, — восклицал он, — что значит путешествовать по России? Для поверхностного ума это значит питаться иллюзиями. Но для человека мало-мальски наблюдательного и обладающего к тому же независимым характером, это тяжелый, упорный и неблагодарный труд. Ибо такой путешественник с величайшими усилиями различает на каждом шагу две нации, борющиеся друг с другом: одна из этих наций — Россия, какова она есть на самом деле, другая — Россия, какую ее хотели бы показать Европе»⁵⁷.

Утопическое искание «подлинной» России (или конструирование «русской идеи»), обусловившее возникновение западническо-славянофильского комплекса, в действительности зависело от «Европы» значительно более фундаментально, чем идеологическая конструкция. Дело в том, что идентификационная самооценка в утопической логике выстраивалась как перенесение внутрь оценки внешней. Причем поскольку и для западничества, и для славянофильства «логика» была общей, то здесь активно использовался принцип инверсии, т.е. перемены знаков.

Вот как выглядит эта ситуация в описании Говарда Стайна: «В течение XVIII и XIX вв. Россия символизировала и персонифицировала атактистического, самодержавного и репрессивно-реакционного гиганта Востока. Западная Европа определяла себя в соответствии с набором бинарных оппозиций, в которых Россия представляла то, чем Запад НЕ БЫЛ. Внутри европейской стратификационной системы иерархии социального статуса Запад был наверху, а Восток внизу... Коль скоро обе «стороны» признали такой порядок, самовосприятие России было негативным и могло быть измене-

но либо отвержением русской культуры, либо отвержением западноевропейской оценочной шкалы»⁵⁸.

Западническое «отвержение» русской культуры и было прямым переносом западной оценочной шкалы. Славянофилы осуществили инверсионный перенос, т.е. они «отвергли Запад как основание или меру самооценки, но тем не менее использовали тот же критерий для взаимного сравнения: только теперь валентность или знаковость была изменена, и то, что сначала было положительным, стало отрицательным, и наоборот»⁵⁹. Таким образом, резюмирует Г. Стайн, «фиксированная и жестко ограничивающая идентичность была подтверждена извне и утверждена изнутри России, создавая порочный круг взаимно обоснованных стереотипов»⁶⁰.

В ситуации явного невротического комплекса утопическое конструирование русской идентичности осуществлялось рефлексирующим дворянско-интеллигентским «Я» как регрессия к прежним идентификационным конфигурациям, вытесненным в бессознательное — «Оно»=народ. И в основу такого конструирования была положена схема «Святой Руси», парадоксально объединявшая крайний партикуляризм и мессианский универсализм. Этот же парадокс оказался структурной основой «русской идеи». И западники, и славянофилы попытались предельно универсализировать «русскость», придав ей в одном случае свойство имманентного «социализма», в другом — аутентичного «христианства».

Различие в перспективах этой параллельной идентификационной работы вытекало из того, что славянофилы адресовались к «коллективному сознанию» в его архаичной форме, которая подверглась вытеснению в результате первого кризиса идентичности. Поэтому его реактивация могла осуществиться лишь в неполных, искаженных и даже «превращенных» формах. Западники же (главным образом революционно-радикальные) адресовались к, так сказать, «коллективному бытию» —

к «общинному коммунизму» как третьему фактору, блокировавшему модернизацию русского архаичного социума. Различие дало себя знать в ходе второго идентификационного кризиса, когда легитимирующая идеология «православия, самодержавия, народности» оказалась дискредитированной, а «русская идея» коллапсировала в эскапистских фантазиях так называемого «религиозного ренессанса» начала XX века.

Процесс дискредитации официальной идеологии начался едва ли не сразу после появления знаменитой уваровской формулы. Разумеется, ее открытая критика была невозможна. Но симптомы ее неприятия рефлексирующим дворянским «Я» все-таки обнаруживаются в частной переписке 30-х годов. Например, ссыльный декабрист М.С.Лунин в одном из своих писем из Сибири от 1838 г. критически проанализировал основная идеологической «триады» и тем самым поставил ее под вопрос.

Начиная свой анализ с православия, он писал: «Вера (православие) так же склонна к самодержавию, как и к другому рода правлениям. Она равно допускает все формы и очищает их, проникая духом своим»⁶¹. Комментарий по поводу самодержавия (т.е. самого ядра идеологии!) еще более определен: «Не доказано еще, почему оно свойственнее русским, чем другие политические устройства и всегда ли оно будет для них равноудобно? Ибо народы, опередившие нас на поприще гражданственности, начали самодержавием и кончили тем, что заменили оное формами конституционными, более соответствующими развитию их сил и успехам познаний»⁶².

Наконец, о народности и идеологии в целом Лунин судит еще более беспощадно: «Начало народности требует пояснения. Если под оною разумеют выраженные обычаев, нравов, законов всего состава общественного, то она будет изменяться с каждым периодом нашей истории. Баснословные времена Рюрика, господ-

ство монголов, владычество царей, эпохи императоров представляют столько же разных народностей. Которую хотят развить? Если последнюю, то она более иностранная, чем русская»⁶³.

Будучи одним из первых и наиболее радикальных критиков самодержавия как принципа социальной организации и легитимирующей идеологии, Лунин пронизательно указывал на остальные компоненты «триады» как потенциал утопической альтернативы. Набрасывая в том же 1838 г. свой «Розыск исторический», он так определял основную проблему русской истории: «Корнем зла было самодержавие. Оно сбивает с толку, приписывая неограниченную способность человеку, который законами природы во всем ограничен. Они развращают (так в подлиннике — Л.П.), требуя, чтоб воздавали кесарю то, что принадлежит единому богу. Общественное здание, основанное на песке, должно было неминуемо рассеяться без посторонних причин. Если оно еще не развалилось, этому причиной материалы и связь: народные свойства русских и вера»⁶⁴.

Как было отмечено выше, конституционализм являлся тем пределом, который самодержавное «Мы» не могло переступить в своей идентификации с «Западом». Соответственно идеология «официальной народности» была направлена в первую очередь против этого «внешнего» врага, добавляя в свой образ негативный идентификатор. Совершенно однозначно на этот счет высказался сам Николай I в одной из бесед с де Кюстином: «Я понимаю республику: это — прямое и честное правление, или, по крайней мере, оно может быть таковым. Я понимаю абсолютную монархию, потому что сам ее возглавляю. Но представительного образа правления я постигнуть не могу. Это — правительство лжи, обмана, подкупа. Я скорее отступил бы до самого Китая, чем согласился бы на подобный образ правления»⁶⁵.

Отвращение от «этого гнусного образа правления» переросло в своего рода фамильную фобию последующих русских самодержцев и русских монархистов. Не случайно К.П.Победоносцев после восшествия на престол Николая II в личном письме с изложением истории своей верноподданной службы двум предыдущим императорам не преминул заклеить «безумное стремление к конституции, то есть к гибели России»⁶⁶.

Естественно, что учреждение конституционной монархии под давлением революции 1905 г. нанесло легитимирующей идеологии удар, от которого она уже не могла оправиться. Зазор между ней и реальностью стал слишком очевиден, и «официальная народность» все более превращалась в окостенелый реликт и даже пародию, невосполнимо компрометировавшую царскую власть.

Однако последний удар нанесла все-таки утопия. Символически воплотившись в образе Григория Распутина, соединившем в глазах царской четы «православие» и «народность», утопия до неразличимости сплелась с властью, подчеркнув тем самым ее ирреальность и обреченность. Финал уваровской «триады» осуществился в полном соответствии с логикой утопической инверсии. Заговор против мужика-сектанта (в котором приняла участие высшая аристократия и даже члены императорской фамилии!) и его убийство в столице Российской Империи, с одной стороны, и будничная расстрел «гражданина Романова» со всеми домочадцами в российской глубинке — с другой. Можно ли предположить более красноречивые свидетельства (последствия?) глобального идентификационного кризиса, постигшего национальную русскую ментальность во второй декаде XX века?

Отмечая эту трагифарсовую конвергенцию идеологии и утопии в последние годы существования Российской Империи, необходимо подчеркнуть и другую сторону этого процесса. Именно утопический поиск

заключительной фазы «имперской» идентичности стал выполнять совершенно новую и исключительную по своей значимости для национальной ментальности функцию. Пытаясь выявить содержательность «русской идеи», утопический двойник идеологии неизбежно начинал функционировать как рефлексия, как самосознание, конституируя тем самым позицию «Я». Так внутри утопии возникала задача новой интеграции, которая создавала бы новую идентичность, включающую в себя ранее пройденные и критически переосмысленные стадии психоисторической эволюции.

Но прежде чем привести образчики этой «рефлексии», имеет смысл восстановить «русскую идею» в ее логически понятой содержательности.

ГЛАВА IV. РУССКАЯ ИДЕЯ: ЛОГИКА АЛЬТЕРНАТИВНОЙ УТОПИИ

Прежде чем начать анализ «русской идеи», необходимо установить ее экстремальные точки, причем лучше всего это сделать с помощью мыслителей, которые сами еще остаются вне логики «русской идеи», что и позволяет им формулировать ее пределы. К таким мыслителям можно отнести Д.Веневитинова и В.Кюхельбекера, личная судьба которых (ранняя смерть первого и ссылка в Сибирь второго) придала их мыслям столь ценную в нашем случае маргинальность.

Выбор Веневитинова — самососредоточение России, культурная целенаправленная собранность, проявленность русского «лица» в мировом ансамбле национальных культур. Он исходит из убеждения в том, что «обязанность каждого человека по мере сил своих и своих способностей содействовать благу общему в том круге, который ему предназначен судьбою»⁶⁷. Один из этих кругов — народ, государство.

Задумываясь о том, каким образом русский образованный класс может выполнить свои обязанности по отношению к России, Веневитинов приходит к выводу о необходимости выработки собственного культурного самосознания. Только в этом случае Россия может из-

бавиться от той подражательности, которая принесла с собой петровская и постпетровская европеизация.

«С тех пор как ум наш стал развиваться собственными силами, — писал Веневитинов, — с тех пор питался он одними результатами, которые он принимал как истины, но до разрешения которых в других краях доходили в продолжение столетий. Таким образом, мы, по-видимому, сравнялись с остальной Европою; но какая же разница между человеком, собственными трудами и постепенно доходящим до одной истины, которую он отыскивал как жемчужину в море человеческих знаний, и другим, который принимал эту истину как свежую мысль, для которого сия истина пленительна единственно красотою своего облика?»⁶⁸.

Отношение к заимствованной образованности таково, что становится практически невозможной выработка определенного, действительно национального самосознания. Возникает ситуация, когда «нам вредит даже всеобщность наших познаний. Мы, играя, перебираем все, что в Европе занимает различные отрасли наук. Сегодня привлекал нас один предмет, завтра другой, и сие непостоянство не позволяет нам предаться одному какому-нибудь путеводительному учению, которое бы нам дало верные средства к известной цели»⁶⁹. Вывод очевиден — необходимо находить свою собственную культурную позицию, необходимо творчество изнутри русской культуры.

Выбор Кюхельбекера — предельная расширенность России, культурный синтетизм. Он в еще большей степени, нежели Веневитинов (для которого конечным идеалом выступал «космополитизм»), проникнут пафосом русской национальной культуры. Но в его версию творчества такой культуры входит убеждение в изначальной особенности России, выраженной в ее положении между двумя сложившимися культурными мирами. И он полагает, что «Россия по самому своему гео-

графическому положению могла бы присвоить себе все сокровища ума Европы и Азии». И все это, конечно, не ради присвоения их как такового. Культурное величие России должно послужить подтверждением ее особой призванности в мире — «да будет святая Русь не только в гражданском, но и в нравственном мире первую державою во вселенной»⁷⁰.

Теперь внутри этих границ, обозначающих прямо противоположные пути национальной идентификации (от универсализма к национальной определенности — Д.Веневитинов; от национальной определенности — к универсализму — В.Кюхельбекер), нам необходимо найти мыслителя, который задал контрадикторную логику «русской идеи». На мой взгляд, таковым является П.Чаадаев.

Его тотальный негативизм по отношению к русской истории и русскому настоящему оказался исключительно плодотворным для всей последующей русской мысли, пытавшейся либо подтвердить и усилить новыми аргументами позицию Чаадаева, либо вновь и вновь опровергать ее с помощью выявления сокровенной сущности «русских начал». Однако было бы недостаточно ограничиться лишь ролью Чаадаева как родоначальника рефлексии о «русскости». Его негативные констатации самым непосредственным образом входят в комплекс «русской идеи», внося в нее отчетливый мессианский оттенок или, во всяком случае, важнейший мотив русской исключительности.

Сравнив Россию с Западной Европой и выявив абсолютную их несхожесть, Чаадаев сделал почти невероятный для религиозного мыслителя вывод: Россия — не просто историческое «ничто», кочевая хаотическая бесформенность. Она находится в особых и совершенно исключительных отношениях с божественным Провидением. Более точно — она просто существует вне деятельности Провидения. Как бы в ответ на тезис

Кюхельбекера о России как великом западновосточном «синтезе», Чаадаев замечает: «А между тем, раскинувшись между двух великих делений мира, между Востоком и Западом, опираясь одним локтем на Китай, другим на Германию, мы бы должны были сочетать в себе две великие основы духовной природы — воображение и разум, и объединить в своем просвещении исторические судьбы всего земного шара. Не эту роль предоставило нам Провидение. Напротив, оно как будто совсем не занималось нашей судьбой. Отказывая нам в своем обычном благодетельном влиянии на человеческий разум, оно предоставило нас всецело самим себе, не захотело ни в чем вмешиваться в наши дела, не захотело ничему нас научить»⁷¹.

Россия, оставленная Провидением, оказывается в своей исключительности наглядным примером того, как не надо жить. «Про нас можно сказать, — резюмирует Чаадаев свой диагноз, — что мы составляем как бы исключение среди народов. Мы принадлежим к тем из них, которые как бы не входят составной частью в человечество, а существуют лишь для того, чтобы преподать великий урок миру. И, конечно, не пройдет без следа то наставление, которое суждено нам дать, но кто знает день, когда мы найдем себя среди человечества, и кто исчислит те бедствия, которые мы испытаем до совершения наших судеб?»⁷².

У истоков столь исключительно несчастной русской судьбы стоит ошибочный религиозный выбор. Европейская цивилизация была создана активностью римско-католической церкви, осуществившей до известной степени Царство Божие на Земле. Русь приняла асоциальное, пассивно-аскетическое православие у Византии и сполна своей уникальной судьбой расплатилась за роковую ошибку. Впрочем, последнее слово стоило бы взять в кавычки, поскольку антивизантийский и соответственно антиправославный пафос перво-

го «философического» письма Чаадаев впоследствии сумел переработать в целостную концепцию русскости, основанную как раз на особом характере усвоения русским народом христианства.

Но прежде чем рассмотреть этот аспект чаадаевского выстраивания логики «русской идеи», стоит обратить внимание на мессианскую тему, довольно отчетливо прозвучавшую в его письмах 1835–36 годов и последовательно разработанную в «Апологии сумасшедшего» (1837).

В парадоксальной смене знаков, в неожиданном переходе от негативного мессианизма первого «философического» письма к мессианизму позитивному середины 30-х годов на самом деле обнаруживается глубинная последовательность чаадаевской логики мышления о России. Расправившись с ее прошлым, которое он всегда считал «не чем иным, как небытием»⁷³, а также и с настоящим, он поставил Россию «вне логики времен». Вполне естественным явился следующий шаг — предвидение для России совершенно особой роли в будущем, но уже не как вечно дряхлеющего негативного примера, а как разрешителя и завершителя судеб Европы, целиком подвластной роковой «логике времен» и неспособной вырваться за пределы собственной истории. «Мы являемся в некотором роде законными судьями по всем высшим мировым вопросам, — пишет он кн.П.Вяземскому. — Я убежден, что нам предназначено разрешить самые великие проблемы мысли и общества, ибо мы свободны от пагубного давления предрассудков и авторитетов, очаровавших умы в Европе»⁷⁴. Ту же мысль он повторяет в письмах к А.Тургеневу, утверждая, что Россия «получила в удел задачу дать в свое время разгадку человеческой загадки»⁷⁵.

Это и должно стать «русской идеей» в отличие от уже осуществленных «идей» Востока и Запада, и именно с этой идеей русский народ наконец-то вступит в историю, в «настоящую историю», а она начнется «лишь

с того дня, когда он проникнется идеей, которая ему доверена и которую он призван осуществить...»⁷⁶.

Однако с самого начала «русская идея» у Чаадаева решительно размежевывается (и это вполне естественно для народа, имеющего своим прошлым «небытие») с *национальным* призванием. Замысел Провидения о России видится Чаадаеву в том, «что оно поставило нас вне интересов национальностей и поручило нам интересы человечества»⁷⁷. И вот здесь он формулирует тезис той антиномии, которая затем окажется в течение XIX века поистине роковой для всех, кто мыслил в логике «русской идеи» — до Вл. Соловьева включительно. Дело в том, что антитезисом этой антиномии выступила особая интерпретация православия, легшая в основу начатых славянофилами попыток наполнить «русскую идею» позитивным (т.е. исторически данным, а не только пророчески-мессианским) содержанием.

Новый взгляд на православие (не только русское, но в целом — восточное христианство) Чаадаев выработал, постепенно освобождаясь от того, что он сам назвал «чувством раздражения» в первом «философическом» письме. Стараясь понять, почему православная церковь оказалась столь зависимой от светской власти в Византии и в России, он усмотрел в этом особый провиденциальный выбор. Католическая церковь должна была согласно чаадаевской расшифровке замысла Провидения принять непосредственное участие в устройении земного бытия человечества, православная же должна была продемонстрировать судьбу христианства, предоставленного самому себе. «Наша же церковь, — писал он графу Сиркуру, — по существу — церковь аскетическая, как ваша по существу — социальная: отсюда равнодушие одной ко всему, что совершается вне ее, и живое участие другой ко всему на свете. Это — два полюса христианской сферы, вращающейся вокруг оси своей безусловной истины, своей действительной истины»⁷⁸.

Русская история, русский народ есть произведение православной церкви. Это значит, что существование народа без «идеи», т.е. просто «небытие» в истории (но бытие в географии, составляющее настоящее величие России), было порождено особой формой христианства, которое само по себе есть высшая «идея». Парадокс этот Чаадаев объясняет так. Воздействие христианства на западные народы вызвало встречное воздействие «национальных и местных условий», что и составило собственно историю — историю усвоения и социального воплощения христианской идеи. В России же как раз этого и не произошло — «у нас христианская идея осталась такою же, какою она была привезена к нам из Византии»⁷⁹. Теперь мы видим и антитезис чаадаевской антиномии «русской идеи», а значит — можем раскрыть ее контрадикторную структуру.

«Идея» русского народа есть идея сверхнациональная, т.е. христианская, и его мессианская роль в истории связана с разрешением последних задач человеческого бытия, знаменующим пришествие Царства Божия. Но чтобы реализовать свою «идею», русский народ должен проникнуться идеей христианства, т.е. подобно европейским народам — «национализировать» ее, как-то к ней активно отнестись, а не только существовать в виде «небытия». Стать мессией можно, лишь ответив на конечные вопросы европейской цивилизации, развившей исторический процесс до последних пределов. Но стать мессией невозможно, ни национализировав христианство (т.е. лишив его универсализма), ни оставшись с византийским его вариантом X века, т.е. по сути — вне тысячелетней истории европейского человечества.

Эта антиномия оказалась динамическим принципом мышления в логике «русской идеи». Но для самого Чаадаева она обозначила логический тупик. И не случайно, по-видимому, он за два года до смерти возвра-

тился к тотальному негативизму первого «философического» письма. Устав кружиться в им самим построенной антиномической западне, он вновь указал на Россию как на «целый особый мир», покорный воле, произволению, фантазии одного человека, «олицетворение произвола», шествующего «только в направлении своего собственного порабощения и порабощения всех соседних народов»⁸⁰.

Личный итог чаадаевских размышлений о «русской идее» следует отличать, однако, от того вызова, который он бросил формирующемуся русскому самосознанию, имеющему в качестве своего смыслопорождающего «ядра» вышеописанную антиномию. И также необходимо отличать чистую логику работы русской мысли с этой антиномией от той непосредственной формы, в которой эта антиномия вошла в русское самосознание. Я имею в виду чаадаевский афоризм, в котором сосредоточена эта провоцирующая энергетика мышления о «русской идее».

«Говорят про Россию, — писал Чаадаев, имея в виду и самого себя, — что она не принадлежит ни к Европе, ни к Азии, что это особый мир. Пусть будет так. Но надо еще доказать, что человечество помимо двух своих сторон, определяемых словами Запад и Восток, обладает еще третьей стороной»⁸¹. Доказать это — и значит найти и выразить «русскую идею».

Общим условием такого доказательства выступила неизменная обращенность русской мысли к Западу, заданная самой структурой новой имперской идентичности и — содержательно — ситуацией единой христианской ойкумены⁸². Движение в этом русле могло принять три основные формы. Во-первых, это конкретизация «русской идеи» как дополняющей (и как правило — решающим образом) «идею» западную. Во-вторых, «русская идея» как альтернатива западной. И, в-третьих, «русская идея» как трансцендирующая самое различие-

ние Запада и России и выводящая за пределы чаадаевского антиномизма в горизонт всечеловечества — Богочеловечества. Очевидно, что такое жесткое разделение возможно лишь чисто логически, поскольку в реальном движении русского самосознания мы всегда будем встречать объединение, ту или иную комбинацию этих логических возможностей при доминировании одной из них.

Идея «русскости» как дополнительного, завершающего компонента самой европейской цивилизации присутствовала в мысли Чаадаева в 30-е годы. В 40-х годах эту же идею развивают кн. В.Одоевский и И.Киреевский, причем первый — в «натуралистическом», а второй — в христианском вариантах.

Рассмотрение состояния европейской цивилизации в XIX веке привело Одоевского к выводу о том, что Запад вступил в пору «старости», что он «произвел все, что могли произвести его стихии»⁸³. Гибнет наука, погрязшая в эмпирическом анализе, гибнет искусство, создаваемое автоироничными художниками, гибнет религиозное чувство, задавленное политическим интересом. И это дает основания Одоевскому заключить: «Запад гибнет»⁸⁴. Все основные общественные стихии (истина, любовь, благоговение и власть) потеряли свой центр и вновь могут быть гармонизированы и возрождены лишь с помощью инъекции свежей, юной славянской (русской, конечно) культуры. Однажды Петр I привил русской культуре «второстепенные западные стихии». Теперь настал черед обратного воздействия: «Чтобы достигнуть полного гармонического развития основных, общечеловеческих стихий, Западу, несмотря на всю величину его, недостало другого Петра, который бы привил ему свежие, могучие соки славянского Востока!»⁸⁵.

Конкретизируя смысл этой «прививки», Одоевский указывал на то, в чем именно «русская идея» дополнит

европейскую. Призывая европейцев не пугаться «славянского духа», он подчеркивает, что это «народ, которого естественное влечение — та всеобъемлющая многосторонность духа, которую вы тщетно стараетесь возбудить искусственными средствами»⁸⁶.

Та же концепция взаимодополнительности европейской и русской культур, но в акцентировано христианском варианте была предложена И. Киреевским в «Обзрении современного состояния литературы» (1845). Центральная мысль работы заключается в опровержении самого подхода к проблеме «Европа и Россия» по принципу «хуже — лучше». Основные начала обеих цивилизаций, полагает Киреевский, равно односторонни в своей изолированности. Особенно же категоричен он в отношении всех попыток отсечь Россию от якобы разлагающего влияния Запада (доминирующая тема журнала «Маяк современного просвещения и образованности»). Ведь «нельзя же забывать, — возражал он адептам антиевропеизма, — что просвещение европейское наследовало все результаты образованности греко-римского мира, который, в свою очередь, принял в себя плоды ученой жизни всего человеческого рода. Оторванное, таким образом, от общей жизни человечества, начало нашей образованности, вместо того чтобы быть началом просвещения живого, истинного, полного, необходимо делается началом односторонним и, следовательно, утратит все свое общечеловеческое значение»⁸⁷.

Совершенно очевидно, что на этом пути Киреевский неизбежно попадает в ловушку чаадаевской антиномии. Он не сомневается в том, что «основное начало нашей православно-славянской образованности есть истинное»⁸⁸. Но тогда он необходимо должен объяснить, почему это начало не привело русскую культуру к мировому лидерству и почему лишенная этого начала европейская цивили-

лизация оказалась все-таки наследницей всечеловеческого развития уже в христианскую эпоху.

И у Киреевского имеется такое объяснение. Он различает два типа «образованности» — во-первых, «внутреннее устройство духа силою извещающейся в ней истины» и, во-вторых — «формальное развитие разума и внешних знаний»⁸⁹. Прямого и непосредственного отождествления этих типов с Россией и Европой мы еще здесь не находим (такое отождествление приведет Киреевского к аутентично-славянофильской позиции в 50-е годы). Но как формулу объяснения вышеуказанного парадокса Киреевский, пожалуй, уже готов такое отождествление использовать. Если первый тип ориентирован на сохранение и распространение данного содержания, а второй — на постепенный исторический процесс выработки истины, то в применении к России и Европе это может означать следующее. Как верховное начало русского просвещения «некогда было источником нашей древней образованности, так теперь [оно] должно служить необходимым дополнением образованности европейской». И наоборот, «образованность европейская как зрелый плод европейского развития, оторванный от старого дерева, должна служить питанием для новой жизни, явиться новым возбуждающим средством к развитию нашей умственной деятельности»⁹⁰.

Так формируется универсально-христианский проект Киреевского, в рамках которого согласно принципу взаимодополнительности «русская идея» как идея сохранения в первоначальной чистоте богооткровенной истины должна увенчать историческую работу европейской цивилизации сбереженным общечеловеческим смыслом. «Поэтому, — резюмирует Киреевский, — любовь к образованности европейской, равно как и к нашей, обе совпадают в последней точке своего развития в одну любовь, в одно стремление к живому, полному,

всечеловеческому и истинно христианскому просвещению»⁹¹.

В формировании альтернативного подхода, стремящегося отчетливо противопоставить «русскую идею» основным началам европейской цивилизации, существенную (если не решающую) роль сыграла европейская революция 1848–1849 годов. Разочарованный в ее результатах А.Герцен решил противопоставить европейскому «мещанскому» идеалу секулярный вариант «русской идеи» — «русский социализм». Мыслители религиозные — т.е. аутентичные выразители «русской идеи», сосредоточились на противостоянии христианской России атеистическому, антихристианскому Западу.

Наиболее отчетливо контур альтернативного подхода был сформулирован Ф.И.Тютчевым, уже в апреле 1848 г. написавшим в статье «Россия и революция»: «Россия прежде всего христианская империя; русский народ — христианин не только в силу православия своих убеждений», а «в силу той способности к самоотвержению и самопожертвованию, которая составляет как бы основу его нравственной природы. Революция — прежде всего враг христианства! Антихристианское настроение есть душа революции»⁹².

Именно эта констатация и привела к окончательному формированию славянофильского взгляда на Европу как на нечто принципиально чуждое и даже враждебное (что позднее было особенно акцентировано Н.Я.Данилевским и Ф.М.Достоевским) глубочайшим духовным основам славянства и особенно России. Причем, если раньше у Киреевского обнаруживалась тенденция уравнивать вероисповедное превосходство русского православия западным историческим и социальным динамизмом, то теперь славянофилы вырабатывают концепцию, в рамках которой «русская идея» оказывается тотально превосходящей основы западноевропейской цивилизации.

Киреевский сосредоточивается на выявлении существенного вероисповедного различия между Россией и Европой, состоящего в том, что западное христианство (как католицизм, так, еще больше, и протестантизм) приняло в себя наследие античного рационализма, подчинив тем самым целостность духа одному из компонентов этой целостности — рассудку. Напротив, православное христианство, избежавшее пагубного влияния греко-римского философско-юридического рационализма, сумело удержать принцип целостности, адекватно передающий существо христианского мировоззрения. Поэтому главная «особенность России в самой полноте и чистоте того выражения, которое христианское учение получило в ней»⁹³.

Однако в соответствии с логикой альтернативного подхода одной фиксации христианско-универсалистской стороны «русской идеи» оказывается недостаточно. Необходимо придать ей определенную *национальную* полноту и завершенность, что, кстати, становится одним из вариантов «разрыва» чаадаевской антиномии. При определенном отказе славянофилов выискивать «природные какие-нибудь преимущества словенского племени»⁹⁴ оставался только один путь. А именно утверждение, что «даже племенные особенности славянского быта помогли успешному осуществлению христианских начал»⁹⁵. И теперь, после революционных событий 1848–1849 годов, для славянофилов становилось все более очевидным, что форма социальной организации славян, известная под названием «община», и есть воплощенное преимущество славянского мира (и России как его духовно-организующего центра) над миром западноевропейским.

Западная Европа в своем историческом развитии пришла к фундаментальному раздвоению всей жизни. Можно сказать, что принцип рассудочной рефлексии пронизал западную цивилизацию сверху донизу и по-

ставил под вопрос само ее существование, противопоставив друг другу собственников и пролетариев. Атеистический социализм (коммунизм) восстал как Немезида европейской культуры, построенной на саморазрушительных основаниях отвлеченной рассудочности, правового формализма и насильственного завоевания. Единственной альтернативой грядущей катастрофе Запада может быть только «русская идея», т.е. христианство, сформировавшее духовные основы русского народа и гармонично вписавшееся в формы изначальной славянской социальности.

И вопрос не в том, может ли «русская идея» дополнить и обновить западную цивилизацию. Последняя — обречена. «Мыслители западные, — писал А.С.Хомяков еще в 1846 г., — вертятся в безысходном круге потому только, что идея общины им недоступна. Они не могут идти никак дальше ассоциации (дружины)»⁹⁶. Эта недоступность не может быть устранена простым усилием понимающего рассудка. Индивидуалистическая цивилизация Запада по самому своему духовному (рационалистическому) основанию не может принять в себя общинное начало, которое есть единственный гарант социальной гармонии. При всякой попытке такой пересадки общинный принцип подвергнется характерному (например, демократическому) искажению. Ибо, скажем, Франции «не придет никогда в голову бесконечная разница между большинством — выражением грубо вещественного превосходства, и единодушием — выражением высоконравственного единства, в котором все отдельные члены, частные лица теряют свою строптивую личность, а община выступает как нравственное лицо»⁹⁷.

В целом можно считать, что основной принцип славянофильской интерпретации «русской идеи» как альтернативной идеи европейской заключается в утверждении самобытных начал обеих цивилизаций, пропасть

между которыми все расширяется по мере исторического развития (преимущественно западного) и приводит в итоге к конфликтному противостоянию. И пересаживать основы западной цивилизации на русскую почву можно лишь путем ее неминусового разрушения (суть петровских реформ). Соответственно невозможна и обратная операция — прививка Европе русских начал. Таким образом, все основные элементы концепции альтернативности «русской идеи» (включая понимание русского народа как принципиально неполитического, специально развитое К.Аксаковым⁹⁸) уже присутствует в славянофильской мысли. Отсутствует лишь одно, но, пожалуй, главное — объединение этих элементов в целостную концепцию на основе отчетливо прописанной философии истории. Необходимость этого чувствовал А.Хомяков, оставивший массу заметок по всемирной истории, которую он пытался понять как постоянную борьбу двух принципов: «иранства» и «кушитства», находящих свое воплощение в исторически выявленных религиозных системах, ориентированных либо на принцип свободы («иранство»), либо на принцип необходимости («кушитство»).

Однако в таком подходе легко узнавалась ретроспективная проекция в историю уже наличного противостояния двух типов цивилизаций — европейской и российской. Необходимо было, напротив, из самой истории вывести неизбежность этого противостояния. Это и сделал в 1868 г. Н.Данилевский, выпустивший книгу (первоначально как серию статей в журнале «Заря») «Россия и Европа».

С помощью теории культурно-исторических типов ему удалось перевести религиозно-нравственный пафос славянофильского толкования «русской идеи» в плоскость эмпирических констатаций и рациональных (ориентированных в основном на логику геополитики) доказательств. При этом Данилевский сохраняет метаис-

торический план, рассматривая историю как сферу проявления различных национальных идей, а не как прогрессирующее развитие абстрактного «человечества». Он полагает, что «каждая историческая национальность имеет собственную задачу, которую должна решить, свою отдельную сторону жизни, которую стремится осуществить, — задачу, идею, сторону жизни, тем более отличные и оригинальные, чем отличнее сама национальность от прочих в этнографическом, общественном, религиозном и историческом отношениях»⁹⁹.

Многообразие «идей» представлено многообразием «типов», составляющих своеобразную иерархию мира. В основании этой иерархии находятся пять культурных типов, именуемых «первичными» или «автохтонными», по функции своей — «подготовительными». Это культуры египетская, китайская, вавилонская, индийская и иранская, не развившие преимущественно ни одного из четырех основных разрядов человеческой деятельности: религиозной, культурной (наука, искусство, техника — промышленность), политической, общественно-экономической.

На следующей ступени располагаются более специализированные, «одноосновные» типы: еврейский — религиозный, эллинский — культурный, римский — политический. Затем еще выше располагается «двухосновной» германо-романский культурный тип, в котором особенно ярко проявилась политическая и культурная деятельность. И наконец, замыкает и увенчивает эту иерархию еще только долженствующий возникнуть славянский тип, в котором гармонично объединяются на высшем уровне развития все четыре разряда человеческой деятельности.

Разумеется, ведущим представителем этого типа является Россия — единственная политически и государственно независимая славянская держава. Уникальность России состоит и в том, что она единственная

обладает «здравым» общественно-экономическим строем, позволяющим прогнозировать ее устойчивость. Европе (германо-романскому типу), «с одной стороны, грозит Харибда цезаризма или военного деспотизма, с другой — Сцилла социальной революции. Условия, дающие такое превосходство русскому общественному строю над европейским... заключаются в крестьянском наделе и в общинном землевладении»¹⁰⁰.

Конечно же, Данилевский нисколько не сомневается и в религиозном превосходстве славянства над германо-романством. Даже более: он решается утверждать (на что едва ли бы решились славянофилы), что «русскому и большинству прочих славянских народов достался исторический жребий быть вместе с Греками славными хранителями живого предания религиозной истины — православия — и, таким образом, быть продолжателями великого дела, выпавшего на долю Израиля и Византии, — быть народами богоизбранными»¹⁰¹.

Концептуализация «русской идеи», осуществленная Данилевским, придала ей совершенно новый *геополитический* смысл, существенно потеснивший ее прежние — религиозно-историческое и нравственное — измерения. «Русская идея» оказалась боевым «знаменем», под которым вокруг России должны будут собраться славянские народы для того, чтобы навсегда решить «Восточный вопрос» — отвоевать Константинополь как традиционный центр православно-славянского мира. Знаменем, «на котором будет написано: Православие, Славянство и крестьянский надел»¹⁰².

Попытка разорвать порочный круг чаадаевской антиномии в пользу окончательной национализации (славянизации) христианства закономерно вызвала сдвиг в сторону предельной христианизации «русской идеи» и вместе с тем стимулировала поиск радикального преодоления границ такого антиномизма. Это неизбежно влекло к переосмыслению самой христианской состав-

ляющей «русской идеи», к приданию ей универсально-всечеловеческого измерения. Ключевыми фигурами на этом пути являются Ф.Достоевский, Вл.Соловьев и К.Леонтьев.

Включение в этот ряд Достоевского может показаться сомнительным, поскольку известна его приверженность политическим идеям Данилевского, книгу которого он оценил исключительно высоко. Мне думается, тем не менее, что внутри геополитической схематики у Достоевского обнаруживается особое видение «русской идеи», отнюдь не сводимое целиком к боевому знамени «славянства». Безусловно, эта идея существует (скорее, рождается) в контексте мировой политики, но политики, изначально связываемой Достоевским с основными христианскими конфессиями.

Уже выявила себя католическая (французская) «идея», закономерно трансформировавшаяся в антихристианский социализм. Противопоставила себя ей протестантская (германская) «идея» — чисто отрицательная, зависимая от католицизма как объекта отрицания. «А между тем на Востоке, — констатирует Достоевский, — действительно загорелась и засияла небывалым и неслыханным еще светом третья мировая идея — идея славянская, идея нарождающаяся, может быть, третья грядущая возможность разрешения судеб человеческих и Европы»¹⁰³.

Однако это разрешение менее всего возможно на путях национального и этноплеменного противостояния. «Третья идея» не может быть ограничена национальными рамками, и Достоевский вполне закономерно отказывается от какого бы то ни было панславизма. Даже более, в славянстве он начинает видеть опасность для России. «Мы не можем раствориться в славянстве, мы выше»¹⁰⁴, — полагает он. Эта высота, разумеется, не есть национальное превосходство, а лишь результат полного самоотжествления русского народа с право-

славным христианством: «В судьбах настоящих и в судьбах будущих православного христианства — в том заключена вся идея народа русского, в том его служение Христу и жажда подвига за Христа»¹⁰⁵.

Да, европейские «идеи» должны в конечном счете утратить свою национальную привязку и резюмироваться в одной — интернационально-коммунистической. Через 30 лет тютчевская оппозиция «Россия — революция» вновь возникает в мысли Достоевского. И, естественно, этой своей стороной «русская идея» в его понимании вписывается в традиционную дихотомию «Россия — Европа».

Россия как избавитель Европы от коммунизма — такова эта ипостась. Достоевский, вторя Чаадаеву¹⁰⁶, утверждает, что «у коммунаров будущность. Это единственная европейская идея, имеющая там будущность»¹⁰⁷. И вот этой-то антихристовой идее (жизнеустроение окончательное и без Бога) призвана противостоять идея русская как идея вселенского воцерковления. Принимая вызов европейского социализма, он согласен даже назвать «русскую идею» русским «социализмом», беря это слово в кавычки и разъясняя, что это такой идеал, «цель и исход которого всенародная и вселенская церковь, осуществленная на земле, поколику земля может вместить ее»¹⁰⁸.

Часто заимствуя ранее выработанные схемы мышления о «русской идее» и принимая даже именование «славянофил» для обозначения своих взглядов, Достоевский в действительности осуществил радикальное переосмысление всей прежней традиции и сумел вырваться за пределы чаадаевского антиномизма. Он не принял тезис «национализации христианства», но сумел избежать возврата к разрушительному антитезису. И не только потому, что идеал человечества как «вселенской церкви» он противопоставил антихристианскому социализму Европы. Дело в том, что он реинтер-

претировав «русскую идею» как задание, в равной степени обращенное к Европе и самой России. Православие должно быть не миссионером, распространяющим учение Христа, а мессией, коллективным, так сказать, Христом, упреждающим второе пришествие Христа для Страшного Суда. Поэтому при всей акцентированности русской «природы» этого идеала его нужно рассматривать как принципиально новый модус «русской идеи», разворачивающейся из плоскости «Россия — Европа» в плоскость «человек — всечеловечество» и «Богочеловек — Богочеловечество».

Этот глубинный сдвиг в мышлении о «русской идее», не будучи рефлексивно выраженным самим Достоевским, может показаться лишь натяжкой в свете таких общеизвестных черт его мировоззрения, как народопоклонство, монархизм, отношение к некоторым нациям, дающее повод говорить о шовинизме, и т.д. Но дело в том, что в его мысли совершалась структурная трансформация, содержательное наполнение которой было выполнено другими мыслителями. Сам же Достоевский, работая с традиционным политическим и культурософским языком, приспособленным к традиционной проблематике («восточный вопрос», между Европой и Азией, славянофилы и западники и пр.), мог лишь с помощью некоторого «косноязычия» (весьма, кстати, идущего любому пророку, каковым себя Достоевский ощущал) обнаружить принципиальную новизну своего видения «русской идеи».

Так обстоит, например, дело со знаменитым «народом-богоносцем» — пожалуй, главным основанием для упреков Достоевского в шовинистическом народопоклонстве. Именуя таким образом русский народ, Достоевский, в отличие от славянофилов, не искал адекватно воплощенных признаков этой избранности ни в общине, ни в особых чертах русского народного характера. Принятие и несение русским народом Бога пони-

малось им как диалектический акт личного сердечного принятия Христа, что тут же превращает каждого принявшего в носителя христового идеала всечеловечности и объединяет всех таких принявших в коллективного мессию. Опять-таки на традиционном языке он мог выразить это лишь как утверждение необходимости личного нравственного усилия в деле общественного устройства в противоположность изобретению совершенных общественных форм (идея социализма).

Но в записях для себя, относительно свободных от конвенциональных рационализаций, он иногда был в состоянии приоткрыть свои интуиции совершенно новых смыслов. Так, считая самого себя славянофилом, он пытается объяснить, «почему славянофильство кажется учением как бы эгоистическим, т.е. что спасут мир русские. Да, но с другого конца, не вбирая в себя личность, а, напротив, признавая все личности, но лишь указывая идеал (всемирной души, женской)»¹⁰⁹.

Так, разграничивая содержательный и структурный уровни мышления Достоевского о «русской идее», мы можем определить его место в логике ее, так сказать, самораскрытия. Он повернул ось чаадаевской антиномии таким образом, что тезис и антитезис оказались не в сфере национального, а в сфере христианства. Это означало, что выбор «русской идеи» теперь должен был осуществляться не столько в рамках строго конфессиональной (и соответственно национально окрашенной) принадлежности, сколько на путях личной интерпретации христианства. Но в то же время это означало «возврат» к чаадаевской двухполюсной схеме мира (социальная западная церковь — восточная аскетическая). С той существенной разницей, что оба полюса стали наблюдаемы с точки зрения «русской идеи», оказавшейся перед круциальным выбором.

Мы можем определить экстремальные точки этого выбора с помощью двух мыслителей, наиболее полно

реализовавших в своем творчестве тезис и антитезис антиномии, переформулированной Достоевским. Таковыми мыслителями, на мой взгляд, являются К.Леонтьев и Вл.Соловьев.

У Леонтьева «русская идея» находит свое предельно миробезное выражение, отождествляясь с идеалом пессимистически-аскетического христианства, определяемого им как «Византизм». Это определение, сохраняя видимость не национальной, но культурно-типической (а Леонтьев считал себя последователем Данилевского) локализации христианства, на самом деле претендует на абсолютную аутентичность.

Для Леонтьева важно не то, что идеалом выступает православная Византия, а то, что в этом культурном типе наиболее чисто выражена суть христианского откровения. Ценно в «Византизме» в первую очередь то, что он «отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов», что и «есть сильнейшая антитеза идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всеобщности, земного всеисполнения и вседовольства»¹¹⁰.

Сам же по себе как культурный тип, т.е. чисто формально, по степени соответствия стадии «цветущей сложности», оцениваемый «Византизм» уступает средневеково-ренессансной культуре. Для Леонтьева не составляет никакой проблемы признать, что «здание Европейской культуры было гораздо обширнее и богаче всех предыдущих цивилизаций»¹¹¹ и что «Европейское наследство вечно и до того богато, до того высоко, что история еще ничего не представила подобного»¹¹².

В то же время он с истинно чаадаевским скептицизмом готов отнести не только к прошлому России, но и к ее будущему. «Разве решено, — спрашивает он, — что именно предстоит России в будущем? Разве есть положительные доказательства, что мы молоды?» Ведь «тысячелетняя бедность творческого духа еще не ручательство за

будущие богатые плоды»¹¹³. Не правдоподобнее ли признать, что «мы прожили много, совершили духом мало и стоим у какого-то страшного предела»?¹¹⁴.

Включение леонтьевского аскетического эстетизма в логику «русской идеи» может вызвать возражения, основанные на отношении к нему ряда крупнейших русских мыслителей. Так В.Розанов достаточно прозрачно намекал на чуждость Леонтьева христианству, сближая и почти отождествляя его с Ницше. «Леонтьев имел неслыханную дерзость, — писал Розанов, — как никто ранее его из христиан, выразиться принципиально против коренного, самого главного начала, Христом принесенного на землю, — против кротости»¹¹⁵.

Н.Бердяев с предельным радикализмом поставил «антихристианский антигуманизм» Леонтьева вне круга «русской идеи» или, точнее, обозначил это как «срыв» и «обратный полюс тому, на котором формировалась русская идея»¹¹⁶. Однако указание на обратный полюс как раз и дает достаточное основание для рассмотрения Леонтьева в логике самовыявления «русской идеи». Эта логика принципиально антиномична и для своего раскрытия она нуждается в максимально заостренном обозначении всех возможных (и особенно — альтернативных) мыслительных ходов.

Начиная с Чаадаева, «русская идея» двигалась в русле историцистского мышления, усматривавшего смысл истории в прогрессирующем развитии человечества на пути к некоей финальной цели. Леонтьев, пожалуй, впервые (во всяком случае — значительно радикальнее Данилевского!) выходит из этой парадигмы, отказываясь признать в истории не только прогресс, но и какой-либо благоприятный для человечества смысл. Называя это «неожиданным актом», о. Г.Флоровский пронизательно отмечает, что у Леонтьева «не было христианской философии истории — ее заменяла натуралистическая морфология исторической жизни, неволь-

но перерождающаяся в нехристианскую философию истории. Весь смысл исторического бытия для Леонтьева в том, чтобы жизнь прожить от зачатия до неизбежного гроба. И каждый должен ее прожить по-своему и как можно ярче»¹¹⁷.

Для Бердяева сам факт леонтьевского «трансцендентального эгоизма» и отказ от «эсхатологической идеи Царства Божьего» — решающ. Но, повторюсь, с точки зрения антиномической логики «русской идеи» всякая содержательная альтернатива не просто желательна, а крайне необходима. Ибо только в ответе на «вызов» могло совершаться самораскрытие «русской идеи», всех заложенных в ней потенций, если смотреть на нее как на глубинную рефлексию русского самосознания, а не просто как на отражение очередного поворота «политики».

При этом совсем не обязательно предполагать это самораскрытие в форме непосредственной полемики двух мыслителей. Такое могло быть. Но в случае с Леонтьевым этого не происходит. Ответом на его «вызов» явилась концепция Н.Федорова, который, насколько я могу судить, нигде прямо Леонтьеву не возражал. И тем не менее вряд ли найдется в русской мысли другая концепция, столь разительно противостоящая леонтьевскому миробезному пессимизму.

Федоровская интерпретация «русской идеи» составляет ядро его историософской концепции, которая, в свою очередь, подчинена глобальному замыслу его «супраморализма» или проективной философии «общего дела». Усматривая богозаданное предназначение человечества в победе над смертью, т.е. над слепой и неразумной природой, Федоров определяет путь к этой цели как объединение человечества в деле воскрешения всех ранее живших поколений для регуляции универсума. Таким образом человечество, становясь разумом и волей природы, возвращает себе утраченное в грехопадении райское состояние. Или, что то же, созидает посю-

стороннее Царство Божие, избегая апокалипсической развязки. Трансцендентный апокалипсис (Божий суд над человечеством) неизбежен лишь как возмездие за отказ от «общего дела».

Рассматривая предпосылки обращения к «общему делу» в контексте реальной истории человечества, Федоров прежде всего постулирует фундаментальную разделенность мира на «Восток» и «Запад». Для него «история есть »восточный вопрос«, вопрос об ополчении Востока на Запад или Запада на Восток, есть борьба между Востоком и Западом не на живот, а на смерть»¹¹⁸.

При этом названия стран света символизируют у Федорова как вероисповедную, так и природно-ландшафтную раздвоенность и противопоставленность мира. Поэтому его объединение мыслится им одновременно в двух этих ракурсах и заставляет центр мира усматривать в Византии и (особенно) в Константинополе. С точки зрения религиозной динамики человечества это выглядит так: «Восточная идея о всепоглощающем единстве и идея Запада о множестве, о значении личности соединились во всемирном, восточно-западном догмате о Троице и Боге»¹¹⁹.

При взгляде на человечество с точки зрения ландшафтной стратификации оказывается, что Константинополь как «столица сел» не менее централен. Дело в том, что в истории действуют три типа народов — «океанические» («островные»), создающие городскую цивилизацию (Древняя Греция и Западная Европа); «континентальные» кочевые (Дальний Восток) и «континентальные» оседлые (византийско-славянский регион). Каждый из этих народов религиозно самоопределяется в соответствии со своей «природой». И тогда у Федорова появляется такая классификация: «Как кочевники по природе — магометане, так горожане по природе — язычники, и только земледельцы — природные христиане»¹²⁰.

В контексте такой историософской (а также отчетливо «геополитической») схемы и определяются Федоровым данность и призвание России. Будучи правопреемницей христианской Византии, она берет на себя вселенское дело последней — «дело внутреннего и внешнего примирения Запада с Востоком (ибо и ислам не был совершенно чужд Византии)»¹²¹. Не становясь «третьим Римом» буквально, Москва воспринимает *наместничество* от Константинополя и, таким образом, смещает ось мировой истории, расположенной между Памиром (местом погребения праотца землян) и Константинополем. Византия, не знавшая «общего дела», пала, не выдержав объединенного западно-восточного (языческо-исламского) натиска. Ее может и обязана заместить Россия: «Усвоив себе значение третьего Рима, мы признаем долг глубочайшего родственного объединения, отрицая же всякую нужду в четвертом, признаем, верим, что цель объединения будет достигнута и достигнута будет нами — это значит, что мы не признаем за собою права слагать труд достижения цели на других»¹²².

Реальность мира, однако, такова, что осуществление этого призвания Россией встречает могущественные препятствия. Главное — враждебность Запада (Европы). Описывая ее возможные последствия, Федоров явно предвосхищает апокалипсические видения Вл. Соловьева, запечатленные в «Краткой повести об Антихристе». «Запад, употребляя исламу как орудие, — предупреждает Федоров, — силится нанести удар славянству, которое своею грудью защищало тот же Запад; и как только будет разбита эта грудь, исламу, не опасаясь более России, сбросит с себя оковы Запада... затем по трупу России исламу шагнет к самому Западу»¹²³.

Это стихийно-хаотическое (т.е. не подчиненное «общему делу») движение человечества резюмируется в общем восстании против христиан: «Новоязычество

(цивилизация) и новоиудейство (ислаимизм, который осуществил идеал царя-завоевателя, мессию, по понятиям евреев), имея во главе Англию и угнетая Дальний Восток, исповедующий благодаря крайним бедствиям (естественным и общественным), доведенным в последнее время европейскою цивилизацею до высшей степени, крайний пессимизм, — восстали против России, которая только в задатках носит проект воскрешения»¹²⁴.

Считая западное (католическое и протестантское) христианство извращением христианства подлинного, происшедшим под воздействием языческой (городской) цивилизации, Федоров тем не менее не связывает призвание России с ее собственно христианскими «преимуществами». По существу о таких — кроме преемства от Византии — и говорить невозможно. Страдая от «недостаточного самосознания», Россия лишь потенциально «русская» и «православная». Федоров может позволить себе даже такое утверждение: «Как в религии у нас нет православных, так в политике у нас нет русских»¹²⁵. Но если так, если невозможно говорить о какой-либо богоизбранности России, то какого же рода эти «задатки», заставляющие видеть в ней спасительницу Земли и, следовательно, всего космоса?

В соответствии с общей натуралистической установкой своего «проекта» Федоров обращается исключительно к естественно-историческим предпосылкам избраннической судьбы России. Таковых он насчитывает десять. Это — особый тип организации общественных связей, базирующийся на «родовом быте», «общине», «бессловности». Это — особый тип государства, которое строилось как «служилое», т.е. объединявшее лиц, «не признающих за собою прав, а сознающих себя виноватыми»¹²⁶. Характерными чертами этого государства являются постоянное собирание земель и распространение при помощи «сторожевых линий». Особенно существенными задатками являются «земледельческий

быт», ландшафтно-климатическое (континентальное) своеобразие России и «отсутствие всяких сделок, конкордатов между духовным и светским. Духовное, подавленное, как сословное, должно проявиться во всем и во всех, сделаться всеобщим»¹²⁷.

Все эти «задатки» не могут, согласно Федорову, быть поставлены в «заслугу» России и русскому характеру. Ее миссия или «аскетический пост» — прямой результат истории, в которой славянство (и русские в особенности) оказались «вытесненными» в глубь евразийского материка. Это пребывание вне истории — «тысячелетний застой» (столь шокировавший Чаадаева) — и есть причина формирования всех вышеуказанных задатков и сохранения Россией характера «первобытных диких обществ». Знакомая тема — *преимущество отсталости*, — заявленная когда-то Чаадаевым и подхваченная русскими «социалистами» (Герценом и временно — Чернышевским), явственно просматривается в федоровской историософии. С той, однако, разницей, что для Чаадаева возможность участия России в финальной стадии европейской (и мировой) истории оказалась саморазрушающей гипотезой, а для «социалистов» главной была надежда на русский общинный «коммунизм». Упование Федорова и неопровержимей, и неизмеримо глобальней. Ведь речь идет не об открытии окончательной истины и не о создании совершенного общественного строя. Речь — о вселенском преображении бытия, о рукотворном, *имманентном* Апокалипсисе, о сотворении рая.

И это действительно позиция, полярно противоположная леонтьевской, построенной на убеждении, что «наш народ (и всякий, не сбитый еще с толку демократическими идеями) в царство правды на земле не верит»¹²⁸. Не только «царство правды на земле», но приобретение человечеством абсолютной независимости «в онтологическом смысле»¹²⁹ — таков предмет веры Фе-

дорова, убежденного в том, что «не Бог оставил мир, а человек с миром оставил Бога»¹³⁰.

Расхождение между Леонтьевым и Федоровым отражает существеннейший момент раздвоения в логическом самодвижении «русской идеи». Здесь можно видеть позднюю реминисценцию чаадаевской альтернативы «православие — католицизм». Но, вероятно, точнее признать здесь антиномичное видение христианства как такового. Ведь Чаадаев в конечном счете признал православие и католицизм полюсами оси, вокруг которой вращается христианский мир, т.е. равную необходимость и самоценность созерцательного аскетизма и мироустроительного активизма.

На принципиальную неизбежность такой дуализации христианства указывал позднее Е.Трубецкой. «Одни были только пассивны, — писал он, — и ушли на Афон, потому что не были в силах в миру побороть свои злые страсти; другие были деятельны в мире, но поплатились способностью мистически воспринимать и переживать божественное; и мирское для них закрыло горнее. Это — православные и католики. Мир разъединился пополам из-за неспособности вместить в себя совершенство Христово»¹³¹.

Леонтьев же и Федоров, выдвигая соответственно аскетический и проективно-деятельный варианты истолкования христианства, претендовали на абсолютную их значимость. В горизонте «русской идеи» и не могло быть иначе: постчаадаевская парадигма, в которой уже «снята» базисная антиномия (абсолютная необходимость и одновременно невозможность воплощения христианства в «теле» русской национальной истории), переносит антиномизм в самое христианство. И естественно поэтому ожидать в логике «русской идеи» синтетического усилия, в котором антитетика Леонтьева и Федорова нашла бы некоторое примирение или, по крайней мере, опосредование.

Вл.Соловьев — тот мыслитель, которому удалось синтезировать основные «ходы», сделанные его предшественниками и современниками в логике становления «русской идеи». Одна из причин этой удачи кроется, по-видимому, в том, что он в своем духовном онтогенезе как бы повторил филогенез предшествующей и современной ему русской мысли. Начинал он как непосредственный преемник и продолжатель философии славянофилов, развивая тему кризиса западного рационализма и пытаясь воплотить в философскую практику шеллингианско-славянофильский замысел «цельного знания». Не удивительно поэтому, что начальный этап его размышлений о «русской идее» заключал в себе основные элементы славянофильского умонастроения, а также явные реминисценции тех мыслительных новаций, которые были внесены в славянофильскую парадигму Н.Данилевским, К.Леонтьевым и Н.Федоровым.

Наиболее показательной в этом смысле является написанная Вл.Соловьевым в 1877 г. статья «Три силы». Тут есть и славянофильский (отчасти модифицированный почвенничеством Достоевского) призыв к интеллигенции «постараться восстановить в себе русский народный характер»¹³², и типично федоровское помешение России между Востоком и Западом с приданием ей решающей синтетической функции (воссоединение соответственно «бесчеловечного бога» и «безбожного человека»), и уже более самостоятельный взгляд на славянство и особенно на Россию как на идеального посредника («третью силу») между Богом и человечеством — взгляд, в определенной степени гармонизировавший с леонтьевской аскетической интерпретацией христианства.

Это чувствуется хотя бы в таком описании посредничества: «От народа — носителя третьей божественной силы — требуется только свобода от всякой ограниченности и односторонности, возвышение над узки-

ми специальными интересами, требуется, чтоб он не утверждал себя с исключительной энергией в какой-нибудь частной низшей сфере деятельности и знания, требуется равнодушие ко всей этой жизни с ее мелкими интересами, всецелая вера в положительную действительность высшего мира и покорное к нему отношение»¹³³.

Эту близость отмечал и сам Леонтьев, характеризовавший в 1885 г. Вл.Соловьева как «замечательного русского мыслителя», который выразил, по его мнению, «одну основную, опять-таки — пессимистическую мысль: бессилие нашего духа, необходимость боговласти, подчинение рационализма мистике, подчинение всего грубо-понятного и реально-доступного высшим началам, непонятным для самодовлеющего в мелочности своей рассудка, но жажде веры вполне доступным и, можно даже сказать, осязательным»¹³⁴.

Однако именно леонтьевское видение христианства, с одной стороны, и леонтьевская же (основанная на историософской схеме Данилевского) утопия «славяно-азиатской цивилизации», политически прочитываемая как «задача утвердить Россию на Босфоре»¹³⁵, — с другой, оказались для Вл.Соловьева теми отрицательными ориентирами, удаляясь от которых он строил свою версию «русской идеи».

Во-первых, он устранил пессимистический аспект леонтьевского аскетизма. «Цель христианского аскетизма, — писал он, — не ослабление плоти, а усиление духа для преображения плоти. Соответственно этому и христианский универсализм имеет целью не уничтожение природных особенностей каждой нации, а, напротив, усиление национального духа чрез очищение его от всякой эгоистической закваски»¹³⁶.

Во-вторых, он перевел леонтьевское отрицание национализма, основанное на предпочтении православно-византийского культурного типа, в универсально-хрис-

тианский план. Если Леонтьеву было достаточно признать, что на «почве православия «нет ни Эллина, ни Иудея», ни Русского, ни Болгарина, ни Грека»¹³⁷, то для Соловьева та же констатация имела смысл лишь на «почве» христианства, преодолевающего конфессиональные перегородки и становящегося Вселенской Церковью.

Его главный пункт расхождения с морфологической историософией Данилевского и Леонтьева как раз и заключается в признании реальности не только отдельных наций, но и человечества. Как только совершилось Боговоплощение во Христе, «великое человеческое единство, вселенское тело Богочеловека, реально существует на Земле. Оно несовершенно, но оно существует, но оно движется к совершенству, оно растет и расширяется вовне и развивается внутренне. Человечество уже не абстрактное существо, его субстанциальная форма реализуется в христианском мире, в Вселенской Церкви»¹³⁸.

Отсюда и третье расхождение между Леонтьевым и Соловьевым, вводящее нас непосредственно в проблематику «русской идеи». Для Леонтьева чрезвычайно существенно мышление об истории в категориях «судьбы» и «фатума». Поэтому и «русская идея» представляется ему в виде некоей «высшей цели» — «оригинальной славяно-азиатской цивилизации», к которой, однако, «мы, русские, вовсе и не думаем сознательно стремиться, но к которой фатально влечет нас история»¹³⁹. Остается неясным, является ли эта фатальность проявлением провиденциального плана или же «высшая цель» выступает как внутренняя предопределенность исторических организмов — становящихся культурными типами наций?

Эта неясность полностью устраняется Вл. Соловьевым, для которого нации — «члены и элементы» человечества как «социального организма», но при этом — «существа моральные»¹⁴⁰. И хотя «следует признать, что

в мире моральном есть также роковая необходимость, но роковая необходимость косвенная и обусловленная. Призвание или та особая идея, которую мысль Бога полагает для каждого морального существа — индивида или нации — и которая открывается сознанию этого существа как его верховный долг, — эта идея действует во всех случаях как реальная мощь, она определяет во всех случаях бытие морального существа, но делает она это двумя противоположными способами: она проявляется как закон жизни, когда долг выполнен, и как закон смерти, когда это не имело места»¹⁴¹.

Эта длинная выписка понадобилась потому, что здесь мы можем наблюдать одновременно и расхождение Соловьева с леонтьевским «историческим сатанизмом»¹⁴², и сближение с федоровским проектом «общего дела как «воскрешением» и универсальной победой над смертью. Характерно федоровской является интерпретация смерти как возмездия за невыполнение «долга» (несоответствие «призванию»). Такая переключка идей вполне естественна, если принять во внимание значительное воздействие федоровского христианского активизма на умонастроение Соловьева¹⁴³.

Пожалуй, также отчасти по-федоровски трактует Соловьев и то, что определяется им как «дело», «новое слово» или «национальная историческая задача» России. Несмотря на наличие существенных смысловых нюансов, эти различные определения (характерные для понятийного словаря соответственно Федорова, Достоевского и Данилевского) означают у него одно и то же — «церковное примирение Востока и Запада»¹⁴⁴. И это будет означать подтверждение Россией того, что она как преемница Константинополя «есть действительно третий Рим, не исключающий первого, а примиряющий собою обоих»¹⁴⁵.

Очевидно, что продолженное в 80-е годы Соловьевым движение в логике «русской идеи» дало некоторые

новые результаты. Россия теперь рассматривается не просто как «третья сила» между двумя другими историческими субъектами — «Востоком» и «Западом». Выбор имени «третий Рим» подчеркивает сужение горизонта и помещение России исключительно в контекст христианского мира. Уже здесь намечается определенное «отслоение» соловьевской интерпретации «русской идеи» от федоровской. Но расхождение становится еще большим и в конечном счете решающим, когда Соловьев начинает продумывать два других аспекта (или уровня) «русской идеи».

Мышление Соловьева на первом — историософском — уровне строилось еще в зависимости от апофатической логики Чаадаева. Россия как «третья сила» являла собой идеальный (с точки зрения апофатики) объект, очищенный от всех положительных определенных бытия-в-мире. Отчасти такое мышление сохраняется и в 80-е годы, поскольку служило ему надежной опорой в полемике с так называемыми неославянофилами (Данилевским и Н.Страховым), позволяя бескомпромиссно обличать национализм как антихристианский эгоизм.

Но недаром Соловьев рассматривал аскетический принцип лишь как подчиненный более существенной задаче усиления очищенного от эгоизма национального духа. Это с неизбежностью ставило перед ним вопрос о позитивном содержании русского национального духа или, иными словами, настоятельно требовало перехода к катафатической логике раскрытия (или формулирования) «русской идеи». И для Соловьева это требование не оказалось чрезмерным. Он смог ответить на этот «логический вызов» потому, что уже с 70-х годов разрабатывал социологическую концепцию христианства.

Именно в социологии Соловьева я склонен видеть точку разрыва с федоровской парадигмой. Федоров взял Троицу не как догмат, а как заповедь — как «руковод-

ство к действию». И потому его «русская идея» раскрылась как «дело» непосредственной реализации содержания догмата-заповеди в социальной жизни, а через это и всеобщего восстановления и преобразования бытия. Сама же призванность России быть инициатором «общего дела» выяснялась Федоровым с позиций естественнонаучной причинности (быт, климат, географическое положение, государственный строй и т.д.). При этом он мыслил сакрализацию жизни (бытия в целом) как обмирщение Церкви через внехрамовую литургию, в ходе которой все живые должны как священники претворить с помощью науки (абсолютного знания всего бытия) частицы мертвой материи в живую плоть всех ранее живших поколений.

Соловьев к той же цели — сакрализации бытия — двигался встречным курсом, мысля путь ее достижения как воцерковление мира. И для него троица есть высшее откровение христианства. Но если Федоров считает это откровение достаточным для человека и мира, чтобы самостоятельно успеть вернуться к Богу через воскрешение и регуляцию (в противном случае сбудутся пророчества Апокалипсиса), то Соловьев не хочет допустить мысли об абсолютной автономности человечества и природы. Он искал и еще в 70-е годы нашел «связника» между Богом и падшим миром, а именно — упоминаемую в ветхозаветной книге притчей Соломоновых Премудрость Божию, обозначаемую по-гречески «София», а по древнееврейски «Хокма»¹⁴⁶. Сам Соловьев, кажется, нигде прямо не связывает свой взгляд на Россию как идеального «посредника» между Богом и миром с аналогичной трактовкой Софии. Но он обращается к древнерусскому (новгородскому) иконописному сюжету Софии премудрости Божией как к самому убедительному свидетельству того, что еще с XI в. понимание и принятие идеи Софии «выражалось религиозным вдохновением русского народа»¹⁴⁷.

Так выясняется, что русскому народу действительно есть что сказать миру, а его призвание («идея») может быть сформулировано вполне катафатически. Соловьев и берется это сделать, утверждая, что, посвятив Премудрости Божией храмы и иконы, «русский народ знал и любил под именем святой Софии социальное воплощение Божества в Церкви Вселенской»¹⁴⁸. Открывая миру софийность, русский народ тем самым становится на путь реализации и своей «идеи», способной направить его бытие к жизни, а не к смерти.

И вновь здесь возможна аналогия, не развиваемая самим Соловьевым, но как бы подразумеваемая его катафатической логикой. София есть прототип «души мира», которая как «первая тварь» обладает свободой и свободно изменяет свое центральное положение в Космосе, тем самым превращая его в хаос — «ложный аспект или иллюзорное представление Божественной всеобщности»¹⁴⁹. Теперь душе мира предстоит путь восхождения через созидание Богочеловечества, т.е. отождествление со своим прототипом подобно тому, «как материя отождествляется с формой в едином конкретном и живом существе»¹⁵⁰.

Подобным же образом может быть представлен и путь России. Имевшая миротворящее откровение Софии с момента своего духовного рождения (крещения Киевской Руси), она затем предпочитает путь национальной самоизоляции, приводящий в XIX веке к искушению эгоистического национализма. Не должна ли она начать спасительное восхождение к своей «идее», открывая миру софийность и сама преобразуясь в соответствии с ней? И не призвана ли «русская душа», очистившись от грехов национализма, отождествиться со своей «идеей», чтобы стать центром гармонизации в расколоте враждой и противоречиями христианском (и нехристианском) мире?

Ответ на эти вопросы содержится на третьем уровне мышления Соловьева о «русской идее» и теснейшим образом связан с его учением о свободной всемирной теократии. Последняя предстает как социальная форма Богочеловечества, отражающая в себе принцип троичности Божества. Три ипостаси (Отец, Сын и Святой Дух) проецируются в человеческую деятельность как три «служения»: священство, царство и пророчество. Вопрос в том, как в реальной человеческой истории эти три служения распределены.

Соловьев без колебаний признает функцию первосвященства за папой римским. «Перенесение в Рим верховной церковной власти, установленной Христом в лице апостола Петра, — пишет он, — есть очевидный факт, подтверждаемый церковным преданием и оправдываемый логикой вещей»¹⁵¹. Такова же историческая очевидность, заставляющая не сомневаться в том, что воплотить «царственный элемент теократии... выпало на долю Византии»¹⁵². Однако византийский цезаризм не справился с этим служением, посягнув «и на саму веру христову, и на самые жизненные основы церкви», в результате чего «теократическая задача христианства — создание праведного общества — потерпела в Византии решительное крушение»¹⁵³.

Еще хуже в христианском мире обстоит дело с пророческим служением. Оно выявилось лишь в форме протестантства, которое, возникнув из распри Рима и Константинополя, «существенно исказило третье теократическое начало: отделив пророчество от священства, оно не подарило миру и истинных пророков»¹⁵⁴.

Однако, несмотря на эти две крупнейшие исторические неудачи, Соловьев не считает дело всемирной теократии окончательно погибшим. Для пророческого служения он находит замену в лице ортодоксального иудаизма (в соловьевской терминологии — «еврейства») на том основании, что у последнего имеется совпадаю-

шее с «истинно христианским» понятие о пророческом призвании и что само «протестантство являлось до известной степени возвратом к еврейству»¹⁵⁵.

А для служения царского как раз и подходит «третий Рим» — Россия как наследница Византии. Только теперь мы можем определить «русскую идею» во всей полноте смыслов, вложенных в нее Соловьевым. Она представлялась мыслителю как троякая задача русского народа, который должен разрешить мировой антагонизм «Востока» и «Запада» путем раскрытия подлинного смысла христианства (софиология Богочеловечества), воплощаемого в социальной форме всемирной теократии¹⁵⁶. Все компоненты этой идеи связаны между собой таким образом, что первый (востоко-западное призвание) с необходимостью порождает второй, а оба они порождают третий (теократию). При этом третий компонент возвращает нас вновь к первому, ибо всемирная теократия, по Соловьеву, есть прежде всего внутренняя задача России.

Дело в том, что в самой России присутствуют существенные выразители «Запада» и «Востока». Это — поляки-католики («латинство») и соответственно евреи как не-христиане («басурманство»)¹⁵⁷. И для России жизненно важно не просто примириться с этими «главными противниками», но включить их принципы в теократический синтез. Россия потенциально самодостаточна, поскольку ее «общественные устои» — церковь, самодержавная власть и сельские общины — могли бы образовать прочное государственное тело. Однако в действительности все «великие преимущества» этих устоев или «стихий» оказываются парализованными.

Особенность восточного христианства (созерцательный аскетизм) отразилась на русской церкви — недействительной и несамостоятельной. Она «лишена подобающего ей значения и не руководит жизнью России»¹⁵⁸. Самодержавный принцип не может найти себе адек-

ватного воплощения, поскольку «между царем и народом нет в настоящее время ничего крепкого, нет хорошо организованного и дисциплинированного общества, нет правящего класса»¹⁵⁹. Наконец, сельская община «гибнет от ложной цивилизации»¹⁶⁰, не получая поддержки от города и промышленности. И ее гибель, т.е. «истощение почвы, значит гибель России»¹⁶¹.

Избежать гибели можно, лишь обратившись к тем теократическим принципам, которые содержатся в католичестве и иудействе, т.е. к священническому и пророческому служениям. Сама Россия олицетворяет собою царское служение, являясь величайшим царством Земли. Поэтому необходимо привести в гармонию эти три служения — «подчинить власть государства (царственную власть Сына) авторитету Вселенской Церкви (Священству Отца) и отвести подобающее место общественной свободе (действию Духа)»¹⁶².

Как только состоится примирение русских и поляков, православия и католичества, как только русское самодержавие признает действительную независимость Церкви в лице папы римского¹⁶³, так еврейство, получив свидетельство торжества истины Христовой (единение христианского мира в любви), войдет своей «лучшей частью» в христианскую теократию. И, помимо пророческого служения, оно даст, наконец, России истинный теократический принцип «экономической деятельности» — «очеловечение материальной жизни и природы, устройство ее человеческим разумом, одушевление ее человеческим чувством»¹⁶⁴.

Учет этих аспектов теократического «проекта», завершающего собой соловьевскую концепцию «русской идеи», позволяет пересмотреть точку зрения Е.Трубецкого, утверждавшего, что в последние годы жизни Соловьев отрекся от «теократии как таковой». Доказательству этого утверждения он посвятил статью «Крушение теократии в творениях Соловьева»¹⁶⁵, отдельную главу

своей монографии¹⁶⁶ и вкратце резюмировал основные аргументы в докладе «Старый и новый национальный мессианиззм» (1912 г.). Безусловно, Е.Трубецкой, будучи чрезвычайно лично близок к Соловьеву, имел достаточные основания, чтобы «развести» Вл.Соловьева и «теократический проект». Но все же меня не оставляет ощущение, что здесь Трубецким руководило желание любой ценой — даже иногда вопреки свидетельствам самого Соловьева! — освободить окончательный облик философа от малейших подозрений в причастности к «националистической мечте» о третьем Риме.

Нужно отметить, что интерпретация, данная Е.Трубецким, вызвала практически сразу активную полемику, в ходе которой различные исследователи (Э.Л.Радлов, А.С.Ященко и др.) предложили множество аргументов в пользу версии «цельного» Соловьева, т.е. отказались признать «крушение теократии». Ко всему сказанному стоит добавить лишь еще несколько соображений.

Во-первых, Е.Трубецкой приписывает Соловьеву мысль о том, будто бы «из всех народов в мире один народ русский есть народ теократический или царский, призванный утвердить на Земле Царство Божие в форме святой государственности и общности»¹⁶⁷. Но это фактически неверно, ибо согласно собственным словам Соловьева, в мире есть еще два (как минимум) теократических народа — польский и еврейский, — в наиболее концентрированном виде выражающих идеи «священства» и «пророчества», являющиеся естественной принадлежностью любого народа, исповедующего католичество либо протестантизм. Вряд ли эту неточность можно рассматривать как простой недосмотр со стороны Трубецкого (разумеется, о сознательной фальсификации не может быть и речи). Скорее всего он, относясь холодно и, пожалуй, враждебно к католическим тенденциям Соловьева, «прочитал» его теократическую концепцию в терминах государственно-юриди-

ческих, уравнивая «Царство Божие» с царством земным (и даже с Российской империей). И не обнаружив в 90-е годы у Соловьева отдельной теократической темы, он сделал вывод, что в это время мыслитель «понял, что государственности как такой нет места в Царстве Божием, что Царствие Божие даже в земном своем осуществлении не теократично, а анархично. Тем самым рухнула мечта об особой мессианической задаче русского государства»¹⁶⁸.

Выражением такого изменения позиции Соловьева Трубецкой считал «вымученные страницы» о трех теократических служениях, предваряющие «Заключение» книги «Оправдание добра». Самоочевидность такой интерпретации справедливо, на мой взгляд, оспорил А.Ф.Лосев, написавший: «Никак невозможно сказать, что он отходит от своих теократических идей абсолютно и окончательно. Его разочарование относится скорее к возможности немедленного и самого глубокого осуществления теократического идеала. Сам этот идеал, безусловно, остается у него нетронутым»¹⁶⁹.

Однако и А.Ф.Лосев фактически солидаризуется с Трубецким, когда говорит о теократической идее в связи с последним произведением Соловьева «Три разговора». Подобно Трубецкому А.Ф.Лосев считает, что «обожествление государства... является одной из самых существенных идей всей соловьевской теократии»¹⁷⁰. А раз так, то «если уж и говорить о теократии в »Трех разговорах«, то, пожалуй, это будет только царство Антихриста!»¹⁷¹.

Мне кажется, что это суждение в частности и вообще вся традиция рассмотрения последних лет жизни Соловьева под знаком беспросветного пессимизма учитывает лишь биографический и социально-исторический контексты, но совершенно не считается с логикой движения мысли философа. И с логикой движения «русской идеи» — в значительной степени. А она может кое-

что прояснить в этой парадоксальной ситуации, когда одно(!) произведение, случайно оказавшееся последним, дает повод говорить о полном отказе Соловьева практически от всего (за исключением идеи Богочеловечества), продуманного и написанного им за 25 лет непрерывной работы¹⁷².

Строго говоря, эта пессимистическая версия не так уж общепринята, и можно в противовес ей указать точку зрения итальянских исследователей А.Дель Аста и П.Бори, не соглашающихся с выводами Е.Трубецкого. Мне представляется заслуживающим самого серьезного внимания семантическое замечание П.Бори о том, «что »разочарование« не обязательно включает в себя отречение»¹⁷³.

Не менее ценно, по-моему, и восприятие А.Блоком позднего Соловьева. Возражая Г.Чулкову, усматривавшему даже в соловьевской поэзии «трагический разлад» и «черную смерть», Блок восстанавливал совершенно иной облик философа-поэта, исполненного «знания о какой-то страшной для всех тишине»¹⁷⁴. Блок вспоминает искренний хохот Соловьева¹⁷⁵, его «дубовую по упорству жизненную силу, сочность», соотнося все это с «Вечно Женственным» как истоком неподатливости мыслителя пессимистическому соблазну¹⁷⁶. И мне кажется, что автору «Двенадцати» и «Скифов» удалось подметить действительно несокрушенную опору соловьевского мирозерцания — софийный принцип, позволивший философу вполне логично заместить в «Краткой повести об Антихристе» теократический проект апокалиптическим видением.

Уже одно то, что «повесть» эта принадлежит монаху Пансофию (имя, посвященное «всесофийности»), должно рассматриваться как явное указание на неслучайность связи софийности с апокалиптикой. Вспомним: в логике «русской идеи» Соловьев двигался от «третьей силы» через софиологическую (Богочеловеческую)

интерпретацию христианства (фактически «откровение» Софии Соловьев имел раньше — в 1876 г.), уже развернуто представленную в «Чтениях о Богочеловечестве», к теократическому проекту 80-х годов (сама идея финальной стадии человечества как «свободной теократии» высказана еще в 1877 г.).

«Крушение теократии» поэтому невозможно по определению, ибо теократия есть лишь формальный (оформляющий) аспект «русской идеи». В терминах аристотелевского учения о причинности можно было бы так представить «силовую» конструкцию «русской идеи» у Соловьева. Причина действующая — весь комплекс исторических, климатических, географических и прочих «задатков» (Соловьев тоже использует это федоровское понятие), определяющих естественную предназначенность России явиться «посредником» и «третьей силой». Причина целевая — софийное Богочеловечество, с момента христианизации определяющее мистическую избранность России. Причина материальная — сама Россия. И причина формальная — троичный, теократический принцип собирания Богочеловечества во Вселенскую Церковь.

Исходя из этого, под выражением «крушение теократии» я предлагаю понимать историческую невоплощенность «русской идеи», означающую одновременно и ее промежуточную логическую завершенность. Можно сказать, что рискованность теократического проекта ощущалась Соловьевым отнюдь не только в последние годы жизни. Именно поэтому в его логике рассмотрения «русской идеи» постоянно присутствует горизонт «морального обязательства» или «долга». Судьба России зависит от воплощения иконописного «лика» Софии в форме теократии. И от невыполнения этого долга сокрушена может быть не «идея» (и теократия как ее формальный компонент), а сама Россия. В мире моральной необходимости невыполнение замысла Бога

о народе карается смертью. В рамках федоровского учения это означает трансцендентный Апокалипсис — божественный суд над несумевшим спастись собственными усилиями человечеством. Соловьев и реализует эту федоровскую мысль в повести об антихристе, которую не успел закончить монах Пансофий¹⁷⁷.

Через апокалиптический финал совершается и возврат Соловьева к исходной чаадаевской антиномии. Эмпирическое разочарование Чаадаева в России в 50-е годы (коррелирующее с разочарованием Соловьева — в 90-е) не должно умалять значимости того факта, что главное (и единственное!) произведение своей жизни — цикл из восьми «Философических писем» — он завершил упованием на «великий апокалиптический синтез»¹⁷⁸.

Апокалиптический финал Соловьева как бы символизирует завершение логического круга «русской идеи», как она была понята и выражена мыслителями XIX века. Чаадаев предложил апофатическую логику, согласно которой Россия как историческое «Ничто», освобожденное от «роковой логики времен», выступит завершителем усилий христианского человечества по воплощению Царства Божия. И тут же создал антиномию, в которой тезис требовал «национализации» христианства, т.е. его интериоризации по европейскому образцу, а антитезис указывал на невозможность этого для России, исключительность судьбы которой (отражающей ее «идею») как раз и состоит в невоплощенности («не от мира сего») христианства в теле национальной культуры.

Возвращаясь к истокам, Соловьев обобщает в своей катафатической логике весь опыт русской мысли XIX века, пропущенный через чаадаевский антиномизм и альтернативу Федорова-Леонтьева. Его синтезирующее усилие оборачивает чаадаевскую конструкцию «русской идеи» таким образом, что Россия оказывается уже не в финале подлинной истории, а в ее начале. С нее, с

ее собственного теократического преображения только и может быть начато преодоление розни мира, враждебное противостояние христианских конфессий, да и «Востока» и «Запада» как таковых. Поэтому снимается и исходная чаадаевская антиномия — национальное в России, согласно Соловьеву, может существовать и осуществить себя только как христианское. Но, как уже отмечалось, это снятие осуществляется за счет выведения логики «русской идеи» в горизонт морального долга. Соответственно возникает новая соловьевская моральная антиномия: либо полная и окончательная христианизация России, либо гибельный национализм¹⁷⁹.

Мы видели, что чаадаевский антиномизм оказал исключительное стимулирующее воздействие на русскую мысль, заставив ее двигаться в лабиринте логических тупиков и парадоксов в поисках своей «идеи». И если антиномизм Соловьева рассматривать как резюме этого пути, то возникает вопрос о возможностях дальнейшего движения русской мысли. На что указывает его антиномия: на неизбежность возвратов к ранее пройденному? На логическую исчерпанность «русской идеи» или, может быть, на необходимость ее радикального переосмысления?

Мне представляется, что на все эти вопросы можно дать положительный ответ, ибо, действительно, сама природа синтетического универсализма Соловьева, его мышление в модусе положительного всеединства как бы изначально предполагает включенность всех мыслительных возможностей. Но это вовсе не означает, что русская мысль XX века обречена на «вечное возвращение».

Универсализм Соловьева «покупался» немалой ценой: метафизический, ноуменальный мир, соотношенный с миром феноменальным, историческим, придавал последнему иконописную «обратную» перспективу. Телеология Богочеловечества властно подчиняла себе сферу исторического бытия, превращая народы в «орга-

ны» человечества и как бы лишая их даже логического права на самостоятельность¹⁸⁰. Не то чтобы Соловьев был невнимателен к «ткани» истории, к ее фактуре. Скорее, наоборот, можно признать за ним фамильное (унаследованное от историка-отца) качество — глубочайшую историческую эрудицию. Однако исторический факт в миросозерцании Соловьева оказывается интерпретированным лишь на двух уровнях — предельно высоком (божественном) и предельно низком (эмпирическом). Причем историческая эмпирия постоянно подвергается анализу и оценке с точки зрения ее адекватности «идее», как, например, в случае с русским народом.

Такой подход, безусловно, отражает универсальную парадигму Боговоплощения со специфическим соловьевским нюансом — признанием реальности «души мира». Полагая последнюю онтологическим субъектом истории, Соловьев как бы оттесняет на дальний план «душу народа» — фактически отказывая ей в равном онтологическом статусе.

Соглашаясь в принципе с наличием чего-то вроде «национального характера», он все же подчеркивает, что все эти специфические народные «черты» или «качества, необходимые вообще, в смысле душевного настроения, не допускают никакой объективной меры, а потому и не могут служить нравственными нормами»¹⁸¹. А эмпирия, лишенная нравственного значения, для Соловьева неизбежно оказывается второстепенной и несущественной. Он умел замечать проявления национального характера в грехе и уклонении от христианского идеала. Но как позитивный и самостоятельный фактор Богочеловеческого процесса «национальный характер» практически не учитывался Соловьевым. Именно в эту область и оказались направленными искания русской мысли XX века, в том числе и те, в которых еще сохраняется логический импульс «русской идеи» предыдущего века.

С этой точки зрения наибольшей привлекательностью обладал первый уровень соловьевской интерпретации «русской идеи», связанный с обозначением русского призвания в мире как жертвенного, аскетического посредничества между Богом и миром. Именно эта тема оказалась подхваченной, хотя и существенно переосмысленной Вяч.Ивановым.

Для него «идея» — уже не мысль Бога «в вечности», а «воля бытия к осуществлению в историческом становлении»¹⁸². В исторической жизни таким бытием является «душевное тело» или «коллективное сознание» данного народа, волевое самоопределение которого есть «прозрение необходимости», а не просто произвольное самоутверждение себя в мире. Включение народа в историю изначально предполагает вселенский масштаб и разомкнутость интровертного только-национального бытия. «Всякий раз, когда национальная идея вполне определялась, — пишет Иванов, — она определялась в связи общего, всемирного дела и звала нацию на служение вселенское: она по существу, со времен Рима, не совместима с политическими притязаниями своекорыстия; она уже религиозна по существу»¹⁸³.

Подобным же образом выявляет свою идею и русский народ, историческое становление которого протекает как «прозрение» двух типов необходимости. Одна — внутренняя, дающая имманентную цель самоопределению. Ее Иванов трактует следующим образом: «Единственная сила, организующая хаос нашего душевного тела, есть свободное и цельное принятие Христа как единого всеопределяющего начала нашей духовной и внешней жизни...»¹⁸⁴.

Другая — внешняя, определяемая востоко-западной судьбой России и задающая уникальность ее вселенского служения. «Мистика Востока и Запада согласны в том, — утверждает Иванов, — что именно в настоящее время славянству, и в частности России,

передан некий светоч; вознесет ли его наш народ или выронит, — вопрос мировых судеб. Горе, если выронит, не для него одного, но и для всех; благо для всего мира, если вознесет. Мы переживаем за человечество — и человечество переживает в нас — великий кризис»¹⁸⁵.

Первая (внутренняя) необходимость может оформить волю «русской души» в национальную идею лишь в том случае, если сама эта душа изоморфна ей (необходимости). «Эллин» Иванов смотрел на Христа в свете древнейшей парадигмы жертвенного бога, отдающего себя на растерзание мировым стихиям. И в Христе главное для него — искупительная жертва, нисхождение в мир, Божественный образец кенозиса.

Это находит симметричное отражение в русском характере, основное свойство которого — «пафос совлечения, жажда совлечься всех риз и всех убранств, и совлечь всякую личину и всякое украшение с голой правды вещей»¹⁸⁶. Такой максимализм чреват обесценением всех ценностей вплоть «до унижения человеческого лика»¹⁸⁷. Но в то же время и в соблазне тотального нигилизма проговаривает себя «закон нисхождения, эта творящая энергия нашей души, эта метафизическая форма-энергия, неотразимо влекущая нас к новозаветной энтелехии нашей национальной идеи»¹⁸⁸.

Раскрытие Христа как энтелехии «русской души», по-видимому, оказывается решающим для помещения России в центр судеб мира. Ее вселенскость более чем естественная, она есть образ Божественной парадигмы и потому прозрение второй (внешней) необходимости совершается «русской душой» как продолжение и завершение первой. Русский народ — подлинный «христоносец», апокрифический Христофор, взявший на свои плечи Христа и ощутивший всю тяжесть мира. Несение «светоча» логично выпало на долю народа, склад души которого таков, «что христианская идея составляет, можно сказать, ее природу. Она выражает центральное

в христианской идее — категорический императив нисхождения и погребения Света и категорический постулат воскресения»¹⁸⁹.

Встраивание русской аскетической идеи в эллинистический контекст помогло Иванову в какой-то степени в годы революционного саморазрушения России. Для многих это означало конец «русской идеи». Так, например, В.Розанов, ходивший в свое время «возле» и определявший ее как женственность России¹⁹⁰, в 1918 году напрочь позабыл свой оптимизм в отношении будущих русских судеб. Не «невестой» и «женой» открылась ему Россия, долженствующая как бы растворить в себе, духовно подчинить Германию (и вообще Запад). Теперь, глядя с «вершины тысячелетней пирамиды» (русской истории и русской литературы), он с мазохистским наслаждением восклицает: «Иди же ты, Вильгельм: и заканчивай похороны Руси... Справляй триумф, Вильгельм, и длинный ряд Вильгельмов и Фридрихов: ты победил восточного Ивана-Дурака»¹⁹¹.

«Слабая», «поверхностная», «подражательная» нация, отравленная а-историзмом христианства¹⁹² и погибшая «от рук» единственного своего гениального творения — литературы. Вот финал розановского хождения «возле» «русской идеи». И сбывшимся пророчеством о России явился ему теперь всю жизнь ненавидимый Гоголь с «городом N»: «какая мысль о этом «N» — пустыня, небытие, даже нет имени, и в России именно нет самого имени, названия, это — просто НЕТ»¹⁹³.

Переход в эскапистскую фазу «русской идеи» у Розанова, прочитавшего большевистскую революцию как «Апокалипсис нашего времени», — своеобразное свидетельство тщетности попыток выстраивания рефлексивной утопии. Примеры такого рода можно обнаружить у Н.Бердяева и цитированного выше А.Немова.

Первый, развивая соловьевскую тему России как посредника между «Востоком» и «Западом» и строя соб-

ственную утопию России как «великого Востоко-Запада», одновременно констатирует истощенность западно-славянофильского дуализма. «Русское самосознание не может быть ни славянофильским, ни западным, — писал он в 1915 г., — так как обе эти формы означают несовершеннолетие русского народа, его незрелость для жизни мировой, для мировой роли»¹⁹⁴.

Всматриваясь в дуальную структуру русского утопического сознания XIX в., Бердяев открывал парадоксальную инверсию: «Можно даже высказать такой парадокс: славянофилы... были первыми русскими европейцами, так как они пытались мыслить по-европейски самостоятельно, а не подражать западной мысли, как подражают дети... А вот и обратная сторона парадокса: западники оставались азиатами, их сознание было детское, они относились к европейской культуре так, как могли относиться только люди, совершенно чуждые ей, для которых европейская культура есть мечта о далеком, а не внутренняя их сущность»¹⁹⁵.

А.Немов, предлагавший утопию «славянского Возрождения», также рефлексивно критически отнесся к комплексу западничество/славянофильство. В отличие от Н.Бердяева он сосредоточился на внутреннем сходстве полюсов утопии, заставляющем отказаться от нее в целом. Усмотрев главный дефект «интеллигенции», созданной петровскими реформами и ставшей ее проводником в том, что «она отторгнута от самой себя», а не от народа, А.Немов подчеркивал: «Примечательно, что и славянофилы после Петра Великого, которые вовсе не хотели следовать западникам, в этом с ними весьма схожи: и они смотрели на себя, как на пассивную среду усвоения ценностей, не ими созданных. Единственная разница состояла в том, что в данном случае источником ценностей являлся не Запад, а русский народ»¹⁹⁶.

Характерно, что и Н.Бердяев, и А.Немов фиксируют фундаментальный кризис национального самосоз-

нения и видят его преодоление на пути укрепления позиции «рационального», «мужественного» «Я». Первый пишет об отношении «русского человека к русской земле» как «мужественной любви», которая «есть выход из натуралистической зависимости, из родовой погруженности в стихийный родовой коллектив»¹⁹⁷. Второй констатирует, что «русское самосознание находится в стадии ущерба» и поэтому «нужно сделать свою душу не только женственной восприимчивой их (крайностей «самоуверенности» и «самооплевания» — Л.П.), средой, в которой они действуют, но пробудить в себе также мужественное начало духа»¹⁹⁸.

Это пробуждение «мужественности» можно рассматривать скорее как «задание» для следующего идентификационного кризиса, сопровождавшего очередной социальный сдвиг в процессе российской де-архаизации. А пока в решающем 1918 г. А.Белый провозглашает утопию «Священной России», ведущей идеей которой является именно отказ от идентификации, невозможность и ненужность возврата к прежним формам — «Православной Руси», «Московской Татарии»/«Руси Святой», «Империи». Все это — «личины» России, через которые она проходит в истории к своей «Вселенской Миссии», которая «и есть родина». Так в палитре утопических фантазмов, сопровождавших крушение имперской идентичности, появился радикально эскапистский (характерно «белый») оттенок. Разбег русской утопии достиг мыслимых и немыслимых рубежей российской истории. И теперь на пространстве, очищенном от «православия» и «самодержавия», предстояло развернуться «народности».

Восстановление патриаршества явилось слабой альтернативой раскрепощенной энергетике архаичного коммунизма. В результате архаичное «Сверх-Я» само оказалось вторично репрессированным и вытесненным в предельно маргинальные слои «Оно», без всякой, как тогда казалось, надежды на реактивацию в будущем.

ГЛАВА V. ИДЕОЛОГИЯ «НАЦИОНАЛ-БОЛЬШЕВИЗМА» И УТОПИЯ «МЕСТОРАЗВИТИЯ»

Тотальный идентификационный кризис, нашедший свое выражение в событиях с февраля 1917 по февраль 1921 гг., маркировал существенный этап на пути эволюции русского социума. После того как два стабилизатора архаики — «православие» и «самодержавие» или, в терминах Э.Дюркгейма, «коллективное сознание» и «деспотизм» — исчерпали свой блокирующий потенциал, на авансцену выдвинулось само «коллективное тело» — «народ». В своей непосредственной социальной данности он существовал как «коммунизм», и именно это стало теперь центром интеграции новой идентичности¹⁹⁹.

При всей радикальности разрыва с прежним идентификационным канонem нельзя не видеть и линии преемственности (и даже причинно-следственной связи — разумеется, в той специфической форме, которая характерна для психоистории) по отношению к прежней западной утопии. Парадоксально на первый взгляд, но формой ее коллапса явился не фантазматический эскапизм (как в случае со славянофильством), а воплощение в реальность. Универсалистская утопия радикального западничества, передавшись как эстафет-

ная палочка от «неистового Виссариона» к Н. Ленину, попала на благодатную почву первородного «коммунистического» универсализма.

Дело в том, что столь истоиво в течение целого века искомая «народность» в своей «чистоте» и «непосредственности», воспетая А. Герценом и заведшая в конце концов в «палату № 6» Глеба Успенского, и есть «всеобщность» как таковая. Лишенная всех своих культурных (качественных) определенностей, она способна существовать лишь как количество — «масса», для которой «равенство» (в моральных терминах — «правда-справедливость») и есть единственная и наиболее адекватная форма идентичности. В условиях слабого разделения труда, т.е. при отсутствии развитой культурной дифференциации, такая идентичность легко прикрепляется и легко отказывается от всякого, находящегося в ее поле зрения, объекта.

По сути это есть принципиально неосуществимая идентичность «Оно», готового стать всем и ничем или всем, чем угодно. Лишь выделяя из себя «сознательные» участки в виде «Я» и «Сверх-Я»²⁰⁰, «всемирно отзывчивое» «Оно» обретает более или менее фиксированную идентификацию, что выражается в четко проявленном «национальном характере». Последний и есть система конкретной национальной культуры как «опредмеченная» энергия «коллективного бессознательно-го» данного этноса.

Учитывая это, мы можем корректно оценить все опасности идентификационного кризиса в России начала XX в. Социальная эволюция протекала в направлении снятия блокирующих модернизацию факторов, которые, однако, являлись еще и опорными точками для идентификации за пределами «Оно». Иными словами — «православие» и «самодержавие» выступали в виде культурных надстроек, блокировавших не только модернизацию, но и ту «энергию взрыва», с которой

А.Белый идентифицировал свою «Священную Россию» и которая есть по бердяевской метафоре лишь «темное вино» либидинозного первоинстинкта.

Поэтому, когда два первых идентификационных кризиса, продвинув Россию на пути перехода к социальному типу «органической солидарности», в то же время поставили «Оно» перед задачей самоопределения, возникла ситуация с непрогнозируемым исходом. Исконный «коммунизм» с его энергией «равенства» и «передела» мог бы быть нейтрализован с помощью развития тех форм разделения труда, которые к началу XX в. в России уже начали обозначаться достаточно ясно. Но «Русь» действительно «слиняла в три дня», поскольку освобожденное от прежних идентификационных «оков» «Оно» оказалось атакованным радикальной западной утопией «всемирной революции» и обнаружило пространство для отступления.

«Коммунизм» как утопия не смог зацепиться в «Европе», поскольку там не нашлось места для отступления. В России же, для которой пространственная колонизация являлась алгоритмом самопостроения, парадоксальным образом нашлось «место» для марксистского «научного социализма», транслированного через лозунги-обещания: «фабрики рабочим», «земля крестьянам», «мир народам».

«Итак, где же коммунизм в России? — спрашивал Б.Вышеславцев. — Покажите его нам, его нигде нет! Да, нигде и вместе с тем везде. Это таинственное свойство Томас Мор выразил словом «Утопия», т.е. то, что не существует нигде, что не годится никуда, пустое место, ничто. Пустоту нельзя осязать, она нереальна, но очень реально опустошение. И вот коммунизм, не находя себе нигде места и нигде не воплощаясь реально, метался по русской земле, опустошая леса и поля, села и города... Стремясь «войти в жизнь», коммунизм вытеснял жизнь и сеял смерть, ибо где есть коммунизм,

там нет жизни, а где есть жизнь, там нет коммунизма. Россия умирала, поскольку соблюдала коммунистические декреты, и жила, поскольку их нарушала»²⁰¹.

Существует давняя традиция рассматривать победу «коммунизма» в России как торжество «варварства» над «цивилизацией», как насильственную и немотивированную редукцию к базисной архаике, сорвавшую пересечение Россией, казалось бы, почти достигнутого модернизационного рубежа²⁰². С точки зрения предложенной здесь методологии понятно, что акцентуация «коммунизма» в России была прогрессивной фазой модернизационного процесса, рассматриваемого на уровне мутации социального типа.

Рассмотрение этого же процесса в контексте психоистории и эволюции коллективной идентичности выявляет дополнительные аспекты, еще больше корректирующие вывод о простом регрессе (лежащий в основе многих культурологических схем, интерпретирующих Советский Союз как всего лишь «перереяженную» царскую Россию). Дело в том, что активация «Оно»/«народа» явилась формой постановки перед ним ранее невозможной идентификационной задачи. На прежних фазах психоисторической эволюции «Оно» либо отождествлялось с репрессированным «Сверх-Я» в «расколе» и последовавшем за ним сектантском диссидентстве, либо замыкалось в себе самом, отторгая дворянско-интеллигентское «Я», как чуждое и буквально «инородное».

В обоих случаях это был отказ от идентификации и тем самым консервация базисной (коммунистической) архаики, блокирующей модернизационный сдвиг. Теперь «Оно» под воздействием «Запада» как традиционного объекта нарциссической идентификации, оказалось вынужденным само решать рефлексивную задачу, т.е. поступиться своей бессознательной тотальностью в пользу позиций «Я» и «Сверх-Я». Провокация к

действию была столь сильна (утопия «мирового пожара» и «земшарной республики Советов»), что побуждала «коллективное бессознательное» структурироваться хотя бы в интересах самого действия — его продления в бесконечность. И большевики победили в конечном счете не потому, что беспощадно расстреливали, а потому, что сумели придать осмысленность «беспощадному русскому бунту».

Однако победа большевиков в России означала поражение коммунизма. Деструктивная энергия «Оно», остановленная в границах РСФСР, бумерангом возвращалась к расковавшим ее большевикам. Европа «не зажглась», т.е. в очередной раз амбивалентный «объект желания» не был поглощен — оставшись «внешним» и враждебно-глухим к звукам «варварской лиры». Запад, уже хранивший в своей пра-памяти архетип искушаемого сиренами Одиссея, отказался от блоковского призыва «слушать музыку революции», предпочтя скифской «Осанне» негритянскую джазовую «Алиллуйю». И когда бесхитростное «Оно» потребовало от большевиков оплаты по вексям (трем лозунгам октября 1917 г.) под дулами восставших «Красной горки» и «Серой лошади», большевики ответили НЭПом.

Казалось, это означало кризис и даже коллапс едва возникшей коммунистической идентичности и возможность, наконец-то, завершения российской модернизации. Но теперь вступил в действие последний (из перечисленных Э.Дюркгеймом) факторов, удерживающий социальную архаику — избыточность пространства, обеспечивающего колонизацию. Но он включился не сам по себе, а под воздействием тех перемен в комплексе идеология/утопия, которые произошли на рубеже 20-х годов.

Интегральной идеологией революции и гражданской войны был «коммунизм» как таковой, т.е. «Оно», само себя сделавшее идеологией. В силу своего предель-

но (и даже запредельно) универсалистского характера она не оставила «места» утопии, по сути, слившись с ней до неразличимости. Пока шла борьба, у красно-белого интеллигентско-дворянского «Я» не было возможности для подлинно рефлексивной работы, расщепляющей идеолого-утопический симбиоз революции. Одна часть «интеллигенции» просто действовала, другая — каялась в грехе социалистического развращения народа или кляла его за то, что он «не захотел выполнить своей миссии в мире, не нашел в себе сил для ее выполнения, совершил внутреннее предательство»²⁰³.

Пожалуй, исключением можно считать кн. Н.С.Трубецкого, который сумел выстроить утопический эквивалент идеологии борьбы угнетенных всего мира против кучки европейских капиталистов, противопоставив «Европу» всему остальному «человечеству». В характерно утопической манере он мечтал о том, что «если бы все это человечество объединилось в общей борьбе с угнетателями — романогерманцами, то, надо думать, ему рано или поздно удалось бы свергнуть ненавистное иго и стереть с лица земли этих хищников и всю их культуру»²⁰⁴.

Однако к концу гражданской войны, когда стало ясно, что революцию нужно принять (хотя бы просто как факт), новое поколение эмигрантской интеллигенции занялось разработкой легитимирующей народное революционное действие и власть большевиков идеологии. В отличие от живых «классиков», к примеру Д.С.Мережковского и З.Н.Гиппиус, проклявших Россию большевиков как «царство Антихриста», или П.Б.Струве, определившего русскую революцию как «национальное банкротство и мировой позор», новое поколение, выброшенное в эмиграцию, пыталось осмыслить революцию как неизбежную и легитимную форму самовыявления русского народа в истории.

В 1921 г. в Праге появляется сборник «Смена Вех», обозначивший рождение идеологии «национал-большевизма». В том же году в Софии выходит сборник «Исход к Востоку. Утверждения евразийцев», заложивший основы евразийской утопии.

Сменовеховцы обеспечивали революции и большевистскому режиму национальную легитимацию, которая самим большевикам (Сталину) понадобится лишь в середине 20-х гг.

Евразийцы, помимо апелляции к русскому православию, указали на последний резерв архаичной идентификации — на географическое «месторазвитие».

Однако, обращаясь к настоящему и будущему, новый идеолого-утопический комплекс все-таки оставался фундаментально ретроспективным. Во-первых, как агрессивный по отношению к «Европе». Во-вторых, как результат идентификационной регрессии. В терминах психоанализа картину этой регрессии можно представить таким образом.

Согласно наблюдениям Кэролайн Шьелцо, на переломе веков в русской ментальности произошли существенные сдвиги — под европейским воздействием укрепилось «Я», сфера самовыражения сделалась значительно более вербальной, нежели визуальной (в сравнении с доминанцией иконописи и архитектуры в Московской Руси), а характер выражаемых проблем отражал уже эдипальную стадию. «Интенсивная интроспекция, повышенный интерес к проблеме пола и вера в способность Человека определять свою Судьбу — все это отражало надежду на то, что социальные неудобства и противоречия будут разрешены. Длительная традиция самоуничужения и ксенофобии сфокусировалась в гневе. «Сыновья Руси» были готовы объявить свое старшинство и вырвать силой то, что они считали своей «вотчиной» — нечестиво желаемую мать, саму Россию. Но, прежде чем заявить на нее свои права, они должны

были бросить вызов двум инструментам традиционного патриархального контроля: правящему самодержавию и русской православной церкви. Оба эти института были патриархальными, оба заимствованными извне и оба считались ответственными за удушающую инертность русского характера»²⁰⁵.

Совершенное восстание против патриархального контроля обозначало прорыв в эдипальную фазу национальной психоистории, что вновь (как и при переходе от «родины» к «отечеству») нашло свое выражение в изменении рода имени страны. «После революции страна обрела лингвистически выраженный мужской род и стала Советским Союзом. Через языковую структуру нация теперь могла использовать местоимения мужского рода и вносить, таким образом, существенные изменения в мыслительные схемы»²⁰⁶.

Эти сдвиги в национальной психоструктуре отметил еще в 30-е гг. Н. Бердяев, утверждавший даже, что в России после революции «появился новый антропологический тип». Называя этот тип «новым коммунистическим», он подчеркивал, что «мотивы силы и власти вытеснили старые мотивы правдолюбия и сострадательности. В этом типе выработалась жесткость, переходящая в жестокость. Этот новый душевный тип оказался очень благоприятным плану Ленина, он стал материалом организации коммунистической партии, он стал властвовать над огромной страной»²⁰⁷.

Казалось бы, новая идентичность, избавленная от невротических комплексов прошлого, должна была обеспечить быстрый транзит социума от последней фазы архаики к современному типу «органической солидарности». Однако произошло обратное. Остановленная «садистская» агрессия вовне неизбежно трансформировалась в «мазохистскую» реакцию. На этом примере лишний раз подтвердилась относящаяся к садо-мазохистской диалектике фрейдовская «мысль о значимос-

ти невозможности найти удовлетворение агрессии во внешнем мире, так как она наталкивается на внешние препятствия. Тогда она, возможно, отступит назад, увеличив силу господствующего внутри саморазрушения»²⁰⁸.

Это отступление оказалось неизбежно травмирующим для коммунистического «Я». Дело даже не в том, что оно конфронтировало с аутентично коммунистической идентификацией через «Мы». Напротив, человеческое «Я» оказалось раздавленным возвратной волной энергетики мировой революции, требовавшей «Я» сверхчеловеческого. Идеология «социализм в одной стране» требовала «ударных темпов» сверх-индустриализации. Соответственно «Советский Гражданин, востребованный Сталиным, уже не был революционным героем, но — сверх-героем, сверх-рабочим, исполненным энтузиазма и динамики до степени сверх-активности. И машиноподобный рабочий с избытком воплотил в себе все черты этой дьявольской фантазии. Он должен был найти высочайшее удовлетворение в верности своей фабрике, душевную теплоту в страстном восхищении точной работой машины. Этот подход, усиленный непредсказуемой и иррациональной карательной практикой, вскоре сформировал население, инфантильное в своем отношении к власти»²⁰⁹.

Регрессивный инфантилизм с неизбежностью регенерировал комплекс вины за совершенное в реальности или пережитое в фантазиях отцеубийство и, как следствие — «бессознательную потребность наказания». А эта последняя, отмечал З.Фрейд, «ведет себя как часть совести, как продолжение нашей совести в бессознательном, она имеет то же происхождение, что и совесть, т.е. соответствует части агрессии, которая ушла вовнутрь и принята Сверх-Я»²¹⁰.

Эти регрессивные процессы в национальной психике нашли свою «внешнюю» корреляцию в регрессивном нисхождении к ранее пройденным формам консо-

лидации архаического социума. «Деспотизм», являющийся, по Э.Дюркгейму, лишь «преобразованным коммунизмом», утвердился в своей прежней роли и функции. Как отмечает К.Шьелцо, «какая-то струнка в советской душе находилась в гармонии со сталинистской диктатурой. Сталин действовал как будто карающее «Сверх-Я» нации <...> Существовал страх и принятие этой кары, поскольку преступление было совершено, если не сейчас, то в прошлом, и символическая значимость этого акта предательства была признана на многих уровнях»²¹¹.

Далее открывалась ретроспектива возрождения тотального «коллективного сознания», поскольку «деспот» («вождь», «отец») являлся одновременно и фокусом этого сознания. Таким образом, конструирование «ленинизма» было предопределено — как и уничтожение всех форм инакомыслия.

Наблюдая эту интенсивную регенерацию ранее пройденных фаз деархаизации, нам, однако, нет необходимости прибегать к мало что объясняющей гипотезе, согласно которой СССР есть лишь «продолжение» (или — «реставрация») царской империи под другим названием. Настаивая на сходстве, на тождестве, мы рискуем упустить принципиальные различия, неизбежно привносимые любой социальной эволюцией. Не говоря уже о риске измены принципам чисто научного (социально-философского) анализа истории ради соблазна морализаторского суда над «советским периодом». Если период 1917-1922 гг. мы понимаем как «социальный сдвиг», то задача нашего анализа — указать на принципиальную новизну наличной социальной структуры.

Гипотеза об СССР как переименованной «Российской Империи» строится на том очевидном факте, что новый социум возникает на прежней территории и включает в себя (под другими названиями) основные традиционные способы самоорганизации и функцио-

нирования. За реставрацию «царизма» упрекал еще в 1920 г. Лев Шестов. В это же время Бердяев развивал понимание революции как возмездия за грехи социальной и религиозной «неправды», накопленные всей предыдущей русской историей, усматривая, например, в «Третьем Интернационале» воплощение несправедливой мечты о «Третьем Риме».

В подобного рода версиях гипертрофированная тема «преемственности» звучит особенно настойчиво и становится доминирующим методологическим приемом, заставляющим описывать и объяснять советский социум с помощью подбора более или менее похожих аналогий из российской истории. Нужно признать, что в самом отказе видеть принципиальную новизну в пост-революционной России было нечто «революционное» — как со стороны российских интеллигентов, так и западноевропейских социал-демократов. И сам факт такого отказа может оказаться методологически продуктивным, если нам удастся все-таки выявить эту конституирующую «социальный сдвиг» новизну.

Эта искомая новизна может состоять только в смене акцентов, в выдвижении на первый план одного из базисных параметров архаики и в изменении всей системы внутрискруктурных детерминаций. При этом существенно определенная статичность (стабилизированность) социальной структуры, в рамках которой ранее пройденные фазы деархаизации (зафиксированные в виде «невротических узлов»/ «идентификационных кризисов» национальной ментальности) могли бы функционировать в новом режиме.

Именно это условие (стабильность) отсутствовало в период так называемого «военного коммунизма», когда «коллективное сознание» и «деспотизм» функционировали в инверсионном режиме. Интегративная идеология («коммунизм») целиком поглотила «утопию», а образ «деспота-вождя» функционально раздвоился (Ле-

нин и Троцкий). Собственно, с точки зрения социальной эволюции период НЭПа имел смысл именно как фаза «стабилизации» и «нормализации» социального контекста, в котором доминантный фактор — «коммунизм» — мог бы радикально переструктурировать весь социум. Как раз в период с 1922 по 1928 гг. легитимирующая идеология «национал-большевизма» («ленинизм» или «социализм в одной стране») избавилась (в прямом и переносном смысле) от своего утопического альтер-эго («троцкизм» или «перманентной революции»). А вместе с тем пространство власти структурировалось вокруг одного «вождя». И только теперь мог быть включен «коммунизм» в качестве всеопределяющей социальной детерминанты. Соответственно и мы можем попытаться выявить ту реальную новизну, которую приносит очередной социальный сдвиг.

Советский социум сталинского периода получил довольно устойчивое определение в качестве «тоталитарного». Уже одно это достаточно четко отделяет его как от императорской России, так и от царской Московской Руси (ни обозначение Бердяевым Московского царства как «тоталитарного», ни попытка Пайпса усмотреть генезис советского тоталитаризма в зубатовских профсоюзах не представляются обоснованными²¹²). Яснее всего принципиальные различия с этими предыдущими фазами можно показать на примере механизма «власть-собственность».

Конструктивный принцип Московской Руси (как хорошо показал тот же Пайпс) — «вотчинная монархия». Власть царя здесь понимается (самим царем и его подданными) как власть универсального «собственника», держателя всей «русской земли» (отсюда «держав» — владение одного). Однако природа этой «собственности» весьма специфична. Она обозначает только и исключительно «суверенитет» над территорией и населением, которое в своей повседневной жизнедеятель-

ности предоставлено самому себе. Властный контроль в вотчинной монархии распространяется на «средний уровень» — на служилое сословие, «кормящееся» от населения в обмен на исполнение воинских и управительских обязанностей. Реальная степень «свободы» населения от державной власти могла изменяться в ту или иную сторону. Но невмешательство «власти» в жизнь «земли» как принцип мы можем обнаружить в таком исключении, подтверждающем правило, как экстравагантная выходка Ивана Грозного, поделившего свое царство на «земщину» и «опричнину».

В имперской России, строившейся при акцентации абсолютизма, тем не менее начался процесс «демонтажа» вотчинной монархии за счет передачи прав собственности на «средний уровень» через закрепление за служилым сословием («дворянством») сначала прав наследственного владения землями с крестьянским населением, а затем — и передачу в полноценную частную собственность. За счет создания множества вотчинных «микромонархий» самодержавная власть осуществляла самоограничение, пошедшее еще более быстрыми темпами после отмены крепостного права²¹³. Опять-таки вопрос о реальности гражданских и политических свобод, о защищенности публичной сферы и гражданского общества от властного контроля и вмешательства должен решаться (и действительно решался) в каждый конкретный период в зависимости от многих факторов и в том числе — от личности самодержца. Но невозможно отрицать, что тенденция сужения пространства власти за счет расширения пространства собственности действовала в рамках имперского социума.

Социальный сдвиг, осуществленный «коммунизмом», внес принципиальную новизну за счет предельной маргинализации пространства собственности при установлении практически абсолютного властного кон-

троля не только над сферой публичного, но и над приватными пространствами. Причем осуществлялся этот сдвиг в довольно необычной форме, которую Олвин Гоулднер определил как «внутренняя колонизация». Эвристическая ценность этого подхода состоит в том, что «концепция сталинизма как внутреннего колониализма устраняет мифологию марксизма, который особенно настаивал на том, что альтернативой социализму было лишь варварство. Далее, эта концепция связывает государственный социализм с капитализмом, который было обещано превзойти и рассматривает крестьян как Советских Индейцев, а советскую деревню — как континентальную резервацию»²¹⁴.

Насаждение совхозно-колхозного строя в крестьянской (80% населения) стране действительно являлось своеобразным вторичным «покорением пространства», медленная и постепенная колонизация которого являлась базисным параметром традиционного социума. Только теперь приходилось не просто «сажать» население на «целину» или обкладывать данью уже имеющееся население (первый вариант был инициирован П.А.Столыпиным, второй — большевиками, заменившими в 1921 г. «продразверстку» на «продналог»). Поскольку речь шла о «социальной» («социалистической») революции в России, приходилось кардинально менять всю структуру жизнедеятельности населения, используя энергию дарового труда для утверждения новой социальной структуры.

Концепция «внутренней колонизации» позволяет однозначно решить и вопрос о сталинизме как «имперской реставрации». Поскольку объектом эксплуатации (первоначально — отъема собственности) являлся сам «имперский» этнос, то в этом отношении невозможно говорить о наличии в СССР имперской структуры. На это справедливо указал Ален Безансон. «СССР не есть империя, — писал он. — Чтобы иметь империю, нужно

иметь привилегированный народ, главным образом военные методы завоевания и ясно поставленные цели. Всеми этими характеристиками обладали Римская, Испанская, Британская и Французская империи. Русский народ не имеет привилегий. У него есть «преимущества» как у наиболее надежного союзника коммунизма, и партийные лидеры в основном рекрутируются из его рядов — даже в национальных республиках. Но эти преимущества не являются правами»²¹⁵.

Учитывая вышеприведенную аргументацию, следует, пожалуй, говорить не столько о «восстановлении империи», сколько об идентификационной легитимации коммунизма как самоопределения аутентичной «русскости». И в этом процессе важнейшая роль принадлежала идеолого-утопическому комплексу, возникшему в самом начале 20-х годов. Легитимирующей идеологией выступал «социализм в одной стране», т.е. «национал-большевизм», утверждавший русскую идентичность как (и исключительно) коммунистическую (или по крайней мере — «антибуржуазную»).

Как отметил М.Агурский, «национал-большевизм защищал интересы имперской нации, оказавшейся в состоянии национального кризиса. Он был средством ее выживания»²¹⁶. И совершенно естественно, что «к XV съезду партии исподволь сформировались основы национал-большевизма как дополнительной идеологии, закрепляющей власть правящего класса»²¹⁷.

Утопическим двойником этой идеологии (так и оставшимся в эмиграции) выступало «евразийство», поставившее своей задачей подготовку и создание в России власти, альтернативной большевикам.

Главное, что удерживало их во взаимодополняющем (хотя и противоречивом) единстве, было общее признание необходимости и спасительности для России власти большевиков. Последние вольно или неволь-

но сделали самое существенное — удержали «русское великодержавие» и «территорию».

«Глубоко ошибается тот, — писал фактический родоначальник «национал-большевизма» Н.В.Устрялов в статье «Patriotica», — кто считает территорию «мертвым» элементом государства, индифферентным его душе. Я готов утверждать скорее обратное: именно территория есть наиболее существенная и ценная часть государственной души, несмотря на свой кажущийся «грубо физический» характер»²¹⁸.

Подобным же образом в манифесте «Евразийство. Опыт систематического изложения» (1926 г., авторы — Н.С.Трубецкой, Л.П.Карсавин, Н.Н.Алексеев, П.Н.Савицкий) отмечалось, что укрепление власти большевиков «позволило русскому народу использовать их как орудие для спасения русской территории и воссоздания великой государственности»²¹⁹.

Сменовеховцы призвали интеллигенцию признать большевиков как легитимную русскую власть, и не случайно сборник венчала такая фраза из статьи Ю.Н.Потехина «Физика и метафизика русской революции»: «По роковой иронии судьбы, а может быть, по беспристрастному и безошибочному суду истории, русское национальное дело можно сейчас делать не в рухнувшей России «Третьего Рима», а в России III Интернационала»²²⁰.

Евразийцы пять лет спустя фактически высказали то же самое: «Большевики опасны, пока они коммунисты, то есть пока искренно и окончательно не отказались от своей абстрактной идеологии. Но они все еще нужны и останутся, пока внутри России не появятся те, кто сможет заменить их, по крайней мере — с меньшим вредом для России»²²¹.

Очевидный пункт разногласий между ними — отношение к коммунизму. Безусловно, сменовеховцы не были «коммунистами» и сам их призыв «В Каноссу!» раздался лишь после того, как большевики отказались от комму-

низма, перейдя к НЭПу. Но они не чужды были взгляда на коммунизм как «запрос к будущему» (Н.В.Устрялов), утопический проект, который «может и должен измениться, если хочет так или иначе войти в реальную жизнь» (С.С.Чахотин). В конце концов А.В.Бобрищев-Пушкин даже мог заявить: «Всемирная революция была бы самую выгодную для России конъюнктурой, всемирная реакция — самую для нее тяжелою»²²².

Именно за это евразийский манифест и упрекает «национал-большевиков»: «Не дав себе труда определить, в чем смысл искажаемого коммунизмом русского развития, в чем идеалы и цели России, сменовеховцы не сумели противопоставить коммунистическим декларациям что-нибудь новое, жизненное и ясное. От признания факта они сразу же перешли к поклонению факту, и поворот к России стал для них началом растворения в коммунизме»²²³.

Такой «оппортунизм» сменовеховцев понятен, поскольку они выступили чистыми государственниками, явно наследующими в этом смысле идеологии «Российской Империи». Для них Петр I выступал тем образом, продолжение которого им хотелось увидеть в образах и деяниях большевистских вождей. И, кажется, не случайно А.В.Бобрищев-Пушкин сопоставляет отказ Ленина от коммунизма с отменой Петром Великим собственного указа о майорате.

Евразийцы прямо и недвусмысленно заявили о своей враждебности к реформам Петра. Как подчеркивал Н.С.Трубецкой, «если Россия до Петра Великого по своей культуре могла считаться чуть ли не самой даровитой и плодотворной продолжательницей Византии, то после Петра Великого, вступив на путь романогерманской «ориентации», она оказалась в хвосте европейской культуры, на задворках цивилизации»²²⁴.

Поэтому они сознательно оставались в русле идеологии «Третьего Рима». Но с той существенной разни-

цей, что русскость перестала для них существовать как замкнутое поле идентификационной работы и оказалась лишь доминирующей зоной внутри этногеокультурного «организма» — Евразии. Характерно, что именно в завершающей фазе «де-волюции» архаичного социума утопия достигла своей формальной чистоты, став утопией самой себя — пространства или, на евразийском языке, «месторазвития».

В таком повороте можно усмотреть определенную логику. Если «национал-большевизм» коррелировал с «имперством» как «коммунизм» с «деспотизмом», то «евразийство» вступало в корреляцию с «православием» подобно тому, как ландшафт становится источником первичных религиозных наполнений «коллективного сознания». И потому не случайной представляется такая формула из евразийского манифеста: «Евразия понимается нами как особая симфонически-личная индивидуация Православной Церкви и культуры»²²⁵.

И еще одна существенная корреляция, позволяющая проследить связь сменовеховства и евразийства с идеологиями и утопиями России XIX в. Национал-большевизм едва ли сопоставим напрямую с западничеством, но в нем ясно различим леонтьевский дух преклонения перед деспотической государственностью, способной сковать русский народный хаос. «Власть представляет собою всегда более веский продукт народного гения, — писал Н.В.Устрялов, — нежели направленные против нее бунтарские стрелы. Ибо она есть, так сказать, «окристаллизовавшийся» уже, осознавший себя народный дух»²²⁶.

И уже явно по-леонтьевски звучит такая констатация С.С.Лукьянова: »Не будь социалистов-большевиков, русская революционная стихия вызвала бы к жизни нечто гораздо более страшное, страшное не убийством и грабежом, а страшное прежде всего тем, что грозило бы вырождением революции в анархию и бунт, с их неизбежным заключением — реставрацией-смертью»²²⁷.

Ведь это именно К.Н.Леонтьев написал в 1889 г.: «Чувство мое пророчит мне, что Славянский Православный Царь возьмет когда-нибудь в руки социалистическое движение (так, как Константин Византийский взял в руки движение религиозное) и с благословения Церкви учредит социалистическую форму жизни на месте буржуазно-либеральной. И будет этот социализм новым и суровым трояким рабством: общинам, Церкви и Царю»²²⁸. А насколько скептически к православному и церковному русскому народу он относился, видно из его же годом позже высказанного убеждения в том, что если русский народ не будет «ограничен, привинчен, отечески и совестливо стеснен», то «через какие-нибудь полвека, не более, он из народа-«богососца» станет мало-помалу и сам того не замечая «народом-богоборцем»»²²⁹.

Сопоставление евразийцев со славянофилами представляется возможным особенно в их отношении к западному христианству как ереси в сравнении с православием. Но все же более близкое родство у них с Н.Я.Данилевским. Именно его идея культурно-исторических типов вдохновляла Н.С.Трубецкого, когда он обличал «хищников» романо-германцев и отвергал «европоцентризм». Именно непримиримость Данилевского по отношению к «Европе» ясно просматривается в риторическом вопрошании евразийского манифеста: «Но не в том ли международный смысл революции, что она покончила с европеизмом Империи?»²³⁰.

Вторая мировая война и поствоенная реальность обозначили финальную стадию сталинского тоталитарного социума. На этой стадии происходит окончательный разрыв предвоенного легитимирующего идеологическо-утопического комплекса. Национал-большевизм вырождается в «борьбу с безродным космополитизмом», предельно фальсифицируя тем самым базисную идею

логическую парадигму, основанную на постулате «рабочие не имеют отечества».

Коммунистический универсализм теперь присваивается русскому народу («старшему брату») в качестве некоего «мессианского» призвания — совсем как в старомосковский период отождествления древнерусского «православия» с аутентичным «христианством». Только с характерной (и очень существенной, подчеркивающей именно новизну социального контекста) переменной позиций. В XVII в. мессианский фундаментализм раскола породил эскапистскую утопию, ускорившую социальный сдвиг, осуществленный реформами Петра I. Теперь «мессианской» оказалась сама идеология, получив в качестве коррелята набор антикоммунистических (антифундаменталистских в этом смысле) утопий. Именно поэтому в последней фазе российской модернизации — в постсталинском социуме — оказалась возможной вторичная активация коммунистического фундаментализма как интегративной утопии.

Утопический «веер» позднесталинистского периода включает в себя самые разнообразные варианты видения России. Здесь и неутомимая настойчивость Ивана Ильина, стремившегося — вопреки проискам «мировой закулисы» — утвердить подлинный лик «России» (обязательно и непременно в «границах 1914 г.»), которая «не есть Советский Союз» и которая будет нуждаться после неизбежно-скорого падения «большевизма» в «национально-государственно-воспитывающей диктатуре»²³¹.

Здесь и предчувствие третьей мировой войны у Георгия Федотова — столкновения «коммунистической Империи» и англоамериканского «Pax Atlantica», в ходе которого Россия обречена либо окончательно погибнуть (раствориться) в тоталитарном кошмаре «мировой несвободы», либо (в случае победы «антлантизма» или даже просто не вызванного войной падения больше-

визма) — откроется «новая страница ее истории». Эта, иная Россия уже не будет «империей», в ней останетса Великороссия «с придачей Белоруссии (вероятно) и Сибири (еще надолго)». И только тогда, отбросив «имперское сознание» (по иному — «языческий комплекс»), Россия сможет ясно поставить и начать решать свою историческую задачу.

«Потеря империи, — писал Федотов, предвосхищая Солженицына в 1947 г., — есть нравственное очищение, освобождение русской культуры от страшного бремени, искажающего его духовный облик.

Освобожденная от военных и полицейских забот, Россия может вернуться к своим внутренним проблемам — к построению выстраданной страшными муками свободной социальной демократии»²³².

В это же время формулирует свою «русскую утопию» Николай Бердяев. Оставляя историю принципиально открытой к любому повороту, он все-таки старается усмотреть очертания новой России в поствоенном мире. В суммированном изложении Н.П.Полторацкого это выглядит так: «Вторая мировая война обнаружила скрытую мощь России, и современная Россия вступает в ту полосу своего исторического существования, в которой объединяются прошлое и будущее и создаются предпосылки для осуществления великого призвания России и русского народа. Есть основания считать, что приближается русский период мировой истории, в котором русский народ создаст более справедливый и гуманный строй, нежели буржуазный, капиталистический строй Запада, и осуществит свою идею братства людей и народов. Призвание русского народа, таким образом, преимущественно социальное и религиозное, а не секулярно-культурное»²³³.

В это же время и уже в самой России, в ее лагерных недрах рождается и самая запредельная утопия — трансцендирующая и горизонт истории, и границы са-

мых смелых провидений в рамках христианской эсхатологии (например, «Повести об Антихристе» Вл. Соловьева). Метаисторическая, универалистско-космическая мистика «Розы Мира», выстроенная Даниилом Андреевым, как бы засвидетельствовала действительную значимость и масштабность кризиса русской национальной идентичности, которой в фазе последнего социального сдвига предстояла задача окончательного самопостроения.

ГЛАВА VI. ИДЕОЛОГИЯ «ИМПЕРИИ» И УТОПИЯ «НОРМЫ»

Смерть Сталина и закрытый доклад Н.С.Хрущева на XX съезде КПСС обозначили очередной радикальный сдвиг в российском модернизационном процессе. Начался демонтаж базисных структур тоталитарного социума, наиболее наглядно выраженный в отказе от стратегии «внутренней колонизации». Такие формы «резерваций» как «колхоз» и «ГУЛАГ» переставали функционировать в режиме принудительных «производительных сил». Контроль с помощью массового террора уступал место бюрократическому контролю. В целом суть происходившего в середине 50-х гг. социального сдвига можно обозначить термином «декоммунизация». Соответственно в этот же период можно зафиксировать острейший кризис коммунистической идентичности.

Однако вопреки ожиданиям и предсказаниям формуляторов утопий середины века демонтаж базисных конструкций тоталитарного социума не привел к антикоммунистической революции в СССР и отстранению от власти КПСС. Даже напротив, середина 50-х гг. была воспринята советскими людьми как своего рода «новый старт» на утраченном было пути в «коммунистическое завтра». В этой атмосфере «торжественное обе-

шание» КПСС построить коммунизм к 1980 г. ни в коем случае невозможно истолковывать как всего лишь пропагандистский трюк ради удержания власти даже ценой «явно» несбыточных обещаний. То, что «явно» для обитателей социума, существующих в фазе фальсифицированной идеологии, отнюдь не является таковым для тех, чьи мировоззренческие установки формировала так же идеология как источник идентичности и социальный интегратор.

Проблема поэтому не в том, как объяснить паразитическое (с позднейшей точки зрения) «легковерие» советских людей. Вопрос более фундаментален: каким образом в период «декоммунизации» (т.е. модернизационной фазы) оказалась возможной реинтеграция «коммунизма» как мощнейшей мобилизующей идеологии, благодаря которой потенциально разрушительная энергетика «десталинизации» оказалась конвертированной в искренний пафос «строительства коммунизма»?

Ответ на этот вопрос необходимо искать, сравнивая данный способ преодоления идентификационного кризиса с тем, который уже был выработан в рамках предшествующих фаз модернизации. Наиболее часто встречающееся в культурологической и философско-исторической литературе — это сопоставление сталинского СССР с Московским государством. Действительно, даже при поверхностном сравнении можно обнаружить достаточно много красноречивых аналогий (террор Ивана Грозного, ксенофобия, «Смута» и т.д.). Однако методология сопоставлений разных периодов российской истории может быть плодотворной лишь при одном обязательном условии: усмотрении неповторимой (принципиально невозпроизводимой) специфики каждой фазы российского модернизационного процесса.

Обращение к механизму функционирования комплекса «идеология-утопия» в период первого социального сдвига (и кризиса идентичности) наглядно обна-

руживает эту специфическую неповторимость. В конце XVII в. мессианский фундаментализм оказался родовым признаком эскапистской утопии «раскола старообрядчества». В результате церковь, как традиционный носитель «общего сознания», была резко ослаблена, что позволило Петру I довольно легко превратить ее в отрасль государственного управления.

В идентичности постсталинского советского социума сложилась обратная ситуация: «мессианский фундаментализм» не был вытеснен в среду маргинального «диссидентства», а, напротив, составлял ядро идеологии, так сказать, «духовной власти» — «правлящей партии». Именно это позволило КПСС избежать участи православной церкви (лишившейся в ходе петровских реформ патриаршества), несмотря на попытки Хрущева основательно реформировать партию (разделение обкомов, принцип ротации). Обладание интегративной идеологией, кроме того, дало возможность и выдержать противостояние с «Западом», идентификация с которым в эпоху «покорения космоса» и «освоения целины», как пролога к торжеству «коммунизма», не могла оказаться хоть сколько-нибудь актуальной.

Дело еще и в том, что, входя в завершающую фазу модернизации, СССР начинал выстраивать свою социальную структуру как преимущественно и главным образом — пространственную. Сам по себе этот процесс, разумеется, отнюдь не уникален. Как убедительно демонстрирует П.Бурдьё, «социальное пространство стремится преобразоваться более или менее строгим образом в физическое пространство», которое, в свою очередь, «есть социальная конструкция и проекция социального пространства, социальная структура в объективированном состоянии» — «объективация и натурализация прошлых и настоящих социальных отношений»²³⁴.

Однако в рассматриваемом случае эта универсальная структура социальной топологии оказывается вписанной в конкретный процесс российской модернизации. А именно — в его завершающую фазу, когда акцентируется и «снимается» последний базисный ресурс социальной архаики (механической солидарности) — ресурс чисто экстенсивного, пространственного мультиплицирования. СССР, вступивший в «мирное сосуществование» (соревнование) с мировой капиталистической системой, вынужден был подчинить свою собственную социальную конструкцию логике «геополитики» и «геофизики».

Идеология требовала утверждения и распространения эффективного контроля в мире, разграниченном «ялтинскими соглашениями». А эффективный контроль при отсутствии рыночной экономики мог быть обеспечен исключительно за счет обладания энергоресурсной территорией. Так сложилась структура своеобразной «идеологической империи», существование которой сообщало дополнительный мобилизационный эффект интегративной идеологии. А сама идеология находила источник самоутверждения и самоподтверждения в каждом факте очередного пространственного расширения «империи». И отнюдь не случайно, по-видимому, возникновение в это время стойкого имперского клише по отношению к СССР («империя зла», «социал-империализм»).

Утопическим двойником этой «идеологии империи» (как идентификационного канона, выражающего и осмысляющего последний социальный сдвиг — «снятие» экстенсивности) выступило то умонастроение, которое связано с понятием «шестидесятничество» и которое можно обозначить как «утопию нормы». Доминирующая тема и лексика эпохи после XX съезда КПСС — «возврат к ленинским нормам», которые воспринимались не просто как специальные «нормы партийной жизни», но как «нормы жизни» вообще.

Несмотря на очевидное несоответствие общего футуристического настроя интегративной идеологии тех лет (прорыв в коммунистическое будущее) ретроутопическому ленинскому нормативизму, внутренняя конфликтность этого идентификационного комплекса еще не могла быть обнаружена. Дистанцированность «ленинских норм» как от «светлого будущего», так и от естественно «несовершенного» настоящего придавала им свойство «морального идеала», приверженность которому, кстати, избавляла как от гиперкритицизма, так и от «конформизма». Поэтому позднейшие попытки уличения «шестидесятников» в циничном «конформизме» бьют мимо цели. В той конструкции советской ментальности еще не было места «цинизму».

Следующий этап эволюции позднесоветского комплекса «идеология-утопия» связан с так называемой «эпохой застоя». Вновь характерна сама лексика, сам способ обозначения социальной ситуации, которая по определению должна постоянно находиться в «движении». В языке социума (буквально по Фрейдю) обнаруживаются символические «оговорки» и «проговорки». В этом смысле знаменитый брежневский «застой» должен быть понят и расшифрован как прекращение движения вовне, как фиксация границ контроля, наглядно выраженная в так называемой «доктрине Брежнева».

Идентификационный сдвиг, отражающий эту ситуацию, состоит в том, что интегративную идеологию глобального вызова сменяет более прагматичная идеология «реального социализма», легитимирующая наличное состояние социума и тем самым ограничивающая вмешательство различных утопических конструкций (будь то «ленинские нормы» из прошлого или «коммунизм» из будущего). Но именно поэтому утопия, вытесненная из безопасных (дистанцированных) ниш, начинает ощутимо вторгаться в сферу легитимирующей идеологии, указывая — поначалу — на альтернативный

источник «легитимной» власти. Так рождается советское «диссидентство» с его программным лозунгом — «Уважайте собственную Конституцию!».

Сближение идеологии «реального социализма» и утопии «конституционных норм» начинает очерчивать пространство завершающего идентификационного конфликта. Внутри механизма «идеология-утопия» происходит разрушительная инверсия смыслопорождающих функций. Идеология начинает утрачивать «универсализм», а утопия, напротив, обретает нежелательную «глобальность», подчеркивая ирреальность «Основного закона» (Конституция 1977 г.) в контексте «реального социализма». Разрыв между писанными «нормами» и неписанными «правилами» (включая грандиозный массив «закрытых» нормативных актов, должностных инструкций, указов, постановлений и т.д.) неизбежно вел к кризису коллективной идентичности, выходом из которого мог быть либо массовый цинизм, либо социальный сдвиг. «Шестидесятник» М.С.Горбачев, начав борьбу с первым, неизбежно вызвал второй.

Эпоха «перестройки» обозначает завершающую фазу российского модернизационного процесса. Вновь, как и в начальной фазе, кризис идентичности совпадает с социальным сдвигом. Но принципиальная разница состоит в том, что «идеология» и «утопия» уже не просто расходятся (все «зоны отступлений» уже освоены и заняты в ходе последовательно осуществленной де-архаизации), а сталкиваются и конвергируют, разрушая при этом структуру «имперского» пространства.

Подчиняясь традиционному алгоритму «фальсификации» идеологии, Горбачев насыщает ее неразрешимо-провоцирующими антиномиями: «плановая рыночная экономика», «социалистическое правовое государство», «больше демократии — больше социализма». Общий их источник — невозможный симбиоз «общечеловеческих» и «классовых» ценностей. В результате

взращенная на предыдущих этапах утопия «нормы» аккумулирует всю энергетику «общечеловеческого», неизбежно превращая все иное в «ненормальное» и «патологическое». Единственной формой разрешения этого завершающего кризиса идентичности могло быть (и действительно стало) разрушение «имперского» пространства как воплощение торжества «нормы».

Описание заключительной фазы российской модернизации в терминах разрушительной диалектики («идеология — утопия») может быть дополнено пониманием «Перестройки» как психоаналитической процедуры, бессознательно осуществленной последним генеральным секретарем ЦК КПСС по отношению к «исторической общности», обозначаемой термином «советский народ».

Напомню, что отдельные фрагменты, ситуации и даже персонажи позднесоветского (и даже постсоветского) «ландшафта» уже подвергались психоаналитическому истолкованию (М.Эпштейн, Б.Гройс, Б.Парамонов, Е.Барабанов, к примеру). Но во всех этих случаях оставался неясным один принципиальный вопрос: насколько оправдано использовать психоаналитические (и именно — фрейдовские) стратегии, рассчитанные на работу с индивидуальным бессознательным, в ситуации, когда объектом интерпретации выступает, выражаясь по-дюркгеймовски, «коллективное сознание»?

Не мешает вспомнить, что первым, кто задал этот вопрос, был сам Фрейд. Как истинный ученый, он, размышляя над возможностями интерпретации «культур» или «целых культурных эпох» как «невротических», оговаривался, что речь идет лишь об «аналогии» с индивидуальным неврозом. И таким образом объяснил причину своей осторожности: «Пока речь идет об индивидуальном неврозе, опорой нам служит контраст между больным и его »нормальным« окружением. Такой фон отпадает, когда мы имеем дело с однородно аффициро-

ванной массой, его нужно искать в чем-то ином. Что же касается терапии, то даже самый приближенный к реальности анализ социального невроза ничем бы не помог — кто располагает таким авторитетом, чтобы принудить массу лечиться?»²³⁵.

По существу, в ситуации «перестройки» мы имеем те самые два компонента, которых недоставало Фрейд, чтобы включить терапию коллективных неврозов в поле применения психоаналитических процедур. Мы располагаем «фоном» — «общечеловеческие ценности», позволившие зафиксировать патологичность советского социума, — и «авторитетом», сумевшим (в силу уникальности социокультурного статуса) «принудить массу лечиться».

Прослеживая эволюцию нашего «авторитета», т.е., по существу, поиск наиболее адекватных методик воздействия на «советский народ» как «коллективного пациента», поражаешься тому буквальному совпадению стадий, через которые прошли Горбачев и Фрейд, еще не открывший психоанализ.

Фрейд, воспитанник немецкой школы невропатологов, начинал вполне традиционно, стараясь найти любым психическим расстройствам анатомо-физиологическое объяснение. Горбачев, выученик шефа КГБ Ю.В. Андропова, начал с борьбы с алкоголизмом и стратегии «ускорения», как бы не сомневаясь, что патология «застоя» есть всего лишь род «динамическо-функционального расстройства».

Фрейд, пройдя стажировку в Сальпетриерской клинике у Шарко и познакомившись с проблематикой гипнотических состояний, использовал этот опыт, чтобы через 10 лет перейти к формулированию базисных установок психоанализа. Горбачев, проведя «свой» XXVII съезд и впервые как бы «со стороны» (т.е. «сверху») пронаблюдав всю гипнотическую мощь, казалось бы, давно приевшегося и рутинизированного

партийного ритуала, уже через год (конец 1987 г.) инициировал основную процедуру психоаналитической терапии — «гласность» как прямой аналог фундаментального фрейдовского «метода свободных ассоциаций».

Дальше, в строгом соответствии с типом реакций индивидуальной психики на усилия аналитика обнаружить истоки невроза с тем, чтобы рационализировать травмогенную ситуацию и дать возможность пациенту самому как бы заново (и уже без патологий) выйти из нее, коллективное бессознательное «советского народа» начинает расщепляться на три соответствующие части. В описании К.Хорни это выглядит так: ««часть» пациента сотрудничает с психоаналитиком — это является необходимым условием лечения; другая «часть» ожидает, что психоаналитик проделает всю работу сам; а третья «часть» использует всю свою энергию для того, чтобы спрятаться или ввести психоаналитика в заблуждение»²³⁶.

Не надо обладать каким-то особым воображением, чтобы опознать в этих трех «частях» основные группы советского общества, с которыми пришлось работать Горбачеву. «Объектом» сотрудничества с самого начала (и в значительной степени по сию пору) выступила, конечно же, «интеллигенция». «Объектом» пассивного ожидания выступили все те, кто по разным причинам готов идентифицировать себя в качестве «народа» (и даже «простого» народа). По поводу третьей «части» красноречивей всего говорят события августа 1991, когда нашему «психоаналитику» пришлось провести несколько странных дней в Форосе.

Еще один важнейший элемент психоаналитической процедуры без труда обнаруживается в связке «Горбачев — советский народ», а именно то, что на специальном языке обозначается понятием «трансфер», т.е. перенос на аналитика чувств, испытанных пациентом по отношению к наиболее значимым для него людям

(событиям, ситуациям). При этом любопытно наблюдать, как Горбачев виртуозно (потому что — бессознательно) использовал фрейдовскую технику редукции к стадиям сексуального развития для того, чтобы зафиксировать и удержать сколь возможно долго позитивный трансфер. Инициированная шатровской пьесой «Дальше... дальше... дальше» радикальная десталинизация фактически выполнила функцию рационализации Эдипова комплекса «советского народа», дезавуировав Сталина как «отца»-кастратора, разорвавшего связь между «ребенком»-народом и «матерью», симбиотически символизированной в комплексе «Ленин-партия-революция».

Последовавшее затем повальное уподобление «перестройки» — НЭПу, а Горбачева — «кооперативному» Ленину отражало стремление самого аналитика и сотрудничавшей с ним «части» (интеллигенции) задержаться на пред-Эдиповой, фаллической стадии, в рамках которой разрушительная невротичность «принципа удовольствия» могла бы быть камуфлирована совмещением с реальностью «нормально» эрогенной зоны. Активное внедрение в психику «советского народа» таких идеологических кентавров, как «Больше демократии — больше социализма», «социалистическое правовое государство», «плановая рыночная экономика», как нельзя лучше иллюстрирует психоаналитическую ситуацию 1988–89 гг.

Однако бессознательный психоаналитик сумел победить политического манипулятора, и Горбачев не уставал напоминать «советскому народу», что «мы свой выбор сделали в 1917 г.» Точно реагируя на мощнейший симптом коллективного невротика — антикоммунизм 1989–90 гг. — Горбачев словно бы действовал по прямому предписанию Фрейда: «Для уничтожения симптомов необходимо вернуться к их возникновению, оживить конфликт, из которого они произошли, и по-

другому разрешить его с помощью таких движущих сил, которыми больной в свое время не располагал»²³⁷.

Исходный травмогенный конфликт — крушение империи в 1917 г. и одновременное начало ее обратного собирания под лозунгом коммунизма. Постоянная акцентация «социалистического выбора» Горбачевым не просто адресовала массовый антикоммунизм к точке «конфликта», но и вселяла в «пациента» уверенность, что, сделав «выбор» однажды, он и теперь способен действовать самостоятельно, т.е. разрешить конфликт так, чтобы не попасть в невротическую ситуацию. Так загадочное (хотя и присутствовавшее в Конституции СССР 1977 г.) слово «суверенитет» оказалось волшебным «Сезамом», распахнувшим двери «нерушимого Союза».

Возможно, процесс суверенизации союзных (и не только союзных) республик, инициированный решительностью Литвы в марте 1990 г., растянулся бы на неопределенное количество лет с совершенно непредсказуемыми последствиями. Но модельная ситуация насильственной «сборки» СССР, продемонстрированная ГКЧП, многократно ускорила процесс выздоровления. Невротик-«советский народ» словно бы в реальности вернулся в начальную точку своей истории — в ситуацию большевистского путча 1917 г., чтобы радикально отсечь все последующие стадии (гражданскую войну, НЭП и сталинизм). А кроме того, форосская изоляция Горбачева дала возможность «пациенту» понять, что «дело сделано», что можно отныне существовать не только независимо друг от друга, но и от самого психоаналитика. Оставалось лишь пройти путь от августовского путча до Беловежской пуши, чтобы поставить финальную точку в истории «перестройки» как уникальном опыте коллективного психоанализа, виртуозно осуществленного бессознательным психоаналитиком.

SUMMA METHODOLOGIAE

Методологическая стратегия, использованная при анализе российского модернизационного процесса, позволяет сделать несколько выводов.

1

Теперь оказывается возможным сформулировать новый подход к проблеме эндогенных и экзогенных источников модернизационного процесса в России, или, иначе — объективно-научно поставить вопрос о «самобытности» и «подражательности» российской истории со времени петровских реформ. Не только в отечественной интеллектуальной традиции (знаменитая дилемма «славянофильство/западничество»), но и в зарубежной исследовательской литературе существуют полярные точки зрения по этому вопросу. Вместе с тем, не рискуя впасть в грубое преувеличение, можно утверждать, что доминирующим является взгляд, согласно которому российский исторический процесс с конца XVII в. может быть представлен как череда постоянно срываю-

щихся реформ, являющих собой (при взгляде в целом) картину асимметричной «вестернизации».

Как настаивает Теодор фон Лауэ, Россия «была самой первой, самой драматичной и самой могущественной жертвой революции вестернизации, самым длительным экспериментом построения государственности в условиях отсталости и непосредственной близости к Западу. Ее судьба была определена не динамикой внутреннего обустройства — как в случае с Англией и Соединенными Штатами, — а дезориентирующим вторжением внешних влияний на внутреннюю жизнь и на власть, всегда державшую инициативу в своих руках»²³⁸.

Посуществу, аналогичный взгляд представлен и в одной из фундаментальных типологий мирового модернизационного процесса, где Россия (наряду с Японией, Китаем, Ираном, Турцией и др. странами) отнесена к типу обществ, модернизовавшихся при отсутствии прямой внешней интервенции, но под влиянием более ранних образцов²³⁹.

Самоочевидность и убедительность этих констатаций такова, что заставляет исследователей сделать вывод о том, что модернизационный процесс в России осуществлялся практически исключительно под влиянием экзогенных факторов. «Не вызывает сомнения, — признает в этой связи А.Г.Фонотов, — что Русское государство имело внутренние факторы саморазвития. Но под давлением обстоятельств они не смогли вырваться в самостоятельные детерминанты прогресса общества»²⁴⁰.

В предельно радикальной форме тезис о российской модернизации как целиком экзогенной высказал В.А.Красильщиков. Помещая Россию во «второй эшелон капиталистического развития» (а развитие капитализма здесь отождествляется с «модернизацией»), он утверждает, что «ее модернизация представляла собой мучительный процесс приспособления страны к логике исторической эволюции Западной Европы. В ходе

этого приспособливания постоянно преодолевалось возникшее еще на заре современной эпохи (в XV веке) технико-экономическое отставание России от центра мировой экономической системы. Причем *это отставание* было как оборотной стороной развития Запада, так одновременно и *формой развития, даже способом существования России*²⁴¹.

Между тем взгляд на российскую историю не в парадигме «прогресса», а в парадигме «де-архаизации» открывает возможность несколько иначе оценить роль «внутренних факторов саморазвития». Этими факторами оказываются не сами по себе «инновации» (они — лишь конечный результат), а «социальные сдвиги», обозначающие фазу изживания («снятия») одного из базисных параметров традиционного социума.

В связи с этим возникает радикальное методологическое сомнение в самой возможности перевода синхронной (идеально-типической) матрицы признаков традиционного социума, обрисованной Э.Дюркгеймом, в диахронную перспективу исторического процесса. Возможна ли и насколько легитимна сама эта процедура?

На это сомнение можно ответить двояко. С одной стороны, нет нужды подробно останавливаться на трюизме, согласно которому эвристический потенциал всякой новаторской теории (а дюркгеймовская общесоциологическая теория, несомненно, из их числа) не измеряется лишь областью конкретных импликаций, осуществленных самим ее автором. На это в связи с интересующим нас вопросом достаточно пронизательно указывал Раймон Арон, писавший: «Вспомним, что Дюркгейм считал возможным расположить разные известные в истории общества на одной линии по степени сложности, начиная с односегментарных вплоть до полисегментарных двойной сложности. Эта теория, на которой интерпретаторы почти не останавливаются, представляется мне крайне важной, конечно, не в кон-

тексте социологии Дюркгейма, а как проект некоей завершенной формы общественной науки»²⁴².

С другой стороны, единственно релевантное доказательство возможности применения дюркгеймовской матрицы (этого, своего рода, «четвероякого корня» традиционалистского социального бытия) при анализе российской модернизации состоит именно в том, насколько ясно и обоснованно удается показать воздействие на этот процесс в первую очередь «внутренних» (системных) детерминант.

2

Использование психоаналитической методики дает возможность рассмотреть российский модернизационный процесс в том аспекте, который обнаруживает его обусловленность присутствием и активным воздействием постоянного инокультурного — западноевропейского — фона. Следует отметить, что сама по себе попытка сочетания социологической и психоаналитической стратегий исследования была предвидена самим основателем психоанализа, утверждавшим (возможно, даже с излишним категоризмом), что «социология, занимающаяся поведением людей в обществе, не может быть ничем иным, как прикладной психологией»²⁴³. С тех пор присутствие психоаналитической компоненты в социокультурных исследованиях стало чем-то само собой разумеющимся, несмотря на нескончаемые дебаты о ее методологической корректности и научной продуктивности.

Не входя в специфические детали этих дебатов, важно подчеркнуть, что ключевой здесь является проблема возможности (или — невозможности) переноса механизмов деятельности индивидуальной психики на

«социум» или «культуру» в целом. В тесной связи с этим стоит вопрос о применимости понятия «невроз» при исследовании процесса формирования и кризисной реструктуризации коллективной идентичности. Сам Фрейд формулировал этот вопрос следующим образом: «Если развитие культуры имеет столь значительное сходство с развитием индивида и работает с помощью тех же орудий, то не вправе ли мы поставить диагноз, согласно которому многие культуры или целые культурные эпохи (а возможно, и все человечество) сделались »невротическими« под влиянием культуры?».

Его ответ, уже процитированный выше, сочетает и предостережение, и предчувствие интереснейшей исследовательской перспективы. Диагностика коллективного невроза возможна лишь в рамках межкультурного взаимодействия, типичного для модернизационного процесса. Сама ситуация выбора в качестве нормативных целей и ценностей, уже освоенных в рамках иных культурных практик — есть предпосылка и условие диагностирования заимствующей культуры в качестве «невротической». Здесь оказывается решающим наличие «авторитета», способного «принудить массу лечиться».

Скорее всего именно между этими предупреждениями и предчувствиями Фрейда и может быть усмотрена продуктивная перспектива интерпретации общекультурных процессов в терминах психоанализа. Разумеется — с ясным различением акцентов и, так сказать, «жанров» исследования. Если идти по пути «социологического» психоанализа, то ключевым становится понятие «внутрикультурной нормы» и, как совершенно справедливо настаивает К.Хорни, мы не можем понимать структуру невротической личности «без детального знания тех влияний, которые данная культура оказывает на отдельного человека»²⁴⁴. Если же избирается ракурс «психоаналитической» социологии (социальной философии), то ключевым становится инокультурный

фон («внешнекультурная норма»), в присутствии и под воздействием которого конструируется ментальность данного социума. Именно этот ракурс представляется возможным и необходимым избрать при изучении модернизационного процесса в России.

В этом случае исторически-детерминированная последовательность идентификационных кризисов в завершающей стадии де-архаизации может быть представлена как синхронная, *потенциально* невротическая структура национальной ментальности. Она потенциальна, поскольку все предыдущие кризисы идентичности («невротические узлы») становятся в ней центрами кристаллизации политических идеологий (традиционалистско-православной, державно-авторитарной, коммунистической и «имперской»). И она остается таковой до тех пор, пока ни одна из этих ретроидеологий не становится доминантой национальной ментальности.

3

Самоопределение «России» по отношению к Современности в рамках предложенной теории модернизации достаточно очевидно. Она прошла процесс «де-архаизации», проделала процедуру последовательного «отключения» механизмов воспроизводства традиционного социума и в этом смысле — «осовременилась». Однако я не берусь утверждать, что «Современность» в теперешней России структурно устоялась и выработала алгоритм самодвижения. И дело не только в том, что институциональные измерения «Современности» (по Э.Гидденсу²⁴⁵) здесь еще почти в зачаточном состоянии. Ментальные структуры, навыки поведения, унаследованные от двух последних фаз модернизации и адаптированные к ситуации «перехода»²⁴⁶ при отсутствии

стабильных институциональных опор «Современности» могут оказаться блокирующими механизмами особого рода, удерживающими Россию на этот раз не от изживания архаики, а от «самобытия» в «Современности», обрекая на «прозябание» (т.е. прорастание без надежды на созревание) в промежуточности, так сказать, «архомодерна»²⁴⁷.

Необходимо отметить, что такой прогноз и по методике его получения, и по конечному смыслу весьма существенно отличается от финалистской диагностики, основанной на «открытии» особой сущности «русской культуры» и/или формулы ее «исторической неудачи». Так, например, А.С.Ахиезер в рамках своей стратегии «критики исторического опыта» России пришел к следующему выводу: «Итоги современного развития России требуют признания, что общество потерпело сокрушительное поражение на дорогах истории, что оно, повернув на путь модернизации, утилитаризма, на путь освоения ценностей либеральной цивилизации, ценностей повышения эффективности воспроизводственной деятельности, углубления рефлексии и т.д., оказалось отброшенным вспять. Это поражение выразилось прежде всего в том, что Россия, пытаясь преодолеть господство ценностей традиционализма, не сумела, как это произошло в некоторых других странах, соединить это стремление со своей самобытностью»²⁴⁸. В результате Россия оказалась некоей «промежуточной» цивилизацией, застрявшей (навсегда?) на переходе от цивилизации «традиционной» к «либеральной». Формула неудачи в данном случае — это несоединенность российской «самобытности» и «модерна».

Пять лет спустя американский историк Т.Мак-Дэниел, критически анализируя опыт постсоветской России, приходит к прямо противоположному выводу. Причина исторической «неудачи» России в XX веке (две государственные катастрофы: в 1917 и 1991 гг.) коре-

нится, по его мнению, не в «несоединенности» самобытной традиции и целей/ценностей модернизации, а в их принципиальной *несоединимости*, превращающей в «гремучую смесь» любые попытки их соединить. Т.Мак-Дэниел дает такую формулу российского фатума: «Что действительно уникально в процессе социальных изменений в России в последние два века, так это впряжение »в одну телегу« трех абсолютно несоместимых стихий: Русской идеи, деспотического государства и ускоренной модернизации»²⁴⁹.

Перед лицом фатального неуспеха, объясняемого обоими исследователями с помощью взаимоисключающих формул, выход видится обоим на путях своеобразного «смирения». А.С.Ахиезер рекомендует России «психологическую перестройку» и «переход на значительно более низкий уровень претензий во многих областях жизни, которые до сих пор не подтверждались соответствующими умениями»²⁵⁰. Т.Мак-Дэниел, констатируя неудачу уже «ельцинских реформ» (выражающуюся прежде всего в феномене «деморализации» — неизбежном результате расхождения между «риторикой» и «реальностью» реформ), рекомендует «правительству Ельцина» в сослагательном наклонении спасительный синтез «прошлого и будущего». Здесь также — укрощение «гордыни» Русской идеи, т.е. надежды на то, что русская культурная традиция содержит в себе общественный проект, превосходящий все то, что достигнуто социальным прогрессом Запада.

Реформы Ельцина могли бы сложиться удачно, полагает американский историк, если бы из Русской идеи были взяты лишь «модифицированные идеалы равенства, веры, общины и правительства, пекущегося о социальной защищенности граждан. Парадоксальным образом так модифицированный облик капитализма и демократии был бы гораздо ближе к западным практикам, нежели традиционный образ западного общества, унаследованный от Русской идеи»²⁵¹.

Мне в обеих этих рекомендациях видится совсем иной парадокс. Оба автора создают строго научные теории, призванные дать адекватную картину российской реальности. И делают это в высокой степени профессионально. Однако рецептура, выписываемая обоими, скорее типична для религиозного моралиста (в этом смысле религиозно-моралистическая стратегия «покаяния и самоограничения», предложенная А.И.Солженицыным сначала в сборнике «Из под глыб», а затем в «Как нам обустроить Россию», парадоксально оказывается значительно «реалистичней» и даже «практичней»!), воспринимающего «общество», «Россию» как некий моральный субъект (в случае с Т.Мак-Дэниелом таким «моральным» — т.е. предельно аморальным! — субъектом выступает «правительство Ельцина»), способный «принять решение» о «снижении претензий» или «модификации» Русской идеи!

В обеих схемах (для А.С.Ахиезера, вполне естественно, в 1991 г.) практически отсутствует нарождающаяся реальность политической сферы (т.е. реальной российской, а не «идеальной» западной «демократии»), в рамках которой, на языке (скорее, разумеется, косноязычии новорожденного) и по правилам которой индивидуальный моральный пафос агрегируется в групповой интерес и артикулируется в уникально-российских констелляциях, включающих в себя и «демонизацию оппозиции», и «расстрел Парламента», и «маленькую победоносную войну». И еще многое другое, чем наполнена политическая сфера иных, может быть в чем-то более благополучных, нежели Россия, государств.

Смещение акцента с глобальных культурологических схем на дурно пахнущую повседневность политической практики позволяет объяснить особую конфигурацию кризисов российской политической модернизации, стандартный набор которых обнаруживается также и в любой другой стране «не-первого» (т.е. до-

современного) мира. Совмещение двух фаз де-архаизации (только что преодоленный «коммунизм» и лишь преодолеваемая «пространственная экстенсивность») выводит на первый план «кризис идентичности» и «кризис распределения», делая кризисы легитимности, участия и проникновения в значительной степени вторичными.

Именно традиционная идентификация через «пространство» и «большевизм» превращает имперско-коммунистические идеологии в доминантный фактор российского политического ландшафта. Именно поэтому очевидная слабость сферы собственно «политического», т.е. сферы взаимодействия легитимной власти и институционально организованного гражданского общества, многими автоматически прочитывается как крах «либеральной демократии» в России по причине отсутствия глубоких исторических корней.

А между тем возможен и совершенно другой взгляд на эту ситуацию. Да, слабость сферы «политического» очевидна, но объясняется она «синдромом тоталитарной деполитизации», приведшей в постсталинский период к господству бюрократии и технократии. Но характерно, что попытка эту сферу реабилитировать осуществлялась в форме ретроразвития, т.е. использования формы государственности, в некоторых частях сходной с конституционным монархизмом последней декады Российской империи. При этом если посмотреть на процесс становления новой российской государственности вплоть до принятия Конституции в декабре 1993 г. и выборов в парламент, то можно заметить, как словно при прокручивании киноплёнки в обратном порядке были «отработаны» и отброшены все главные формы «советской власти» («съезд» и «советы»).

С этой точки зрения выясняется, что либерально-демократическая государственность, кажущаяся чем-то чужеродным, занесенным с Запада, на самом деле выходит аутентично национальной. И отнюдь не случай-

на эта моментально закрепившаяся привычка называть нынешнюю Думу пятой и шестой.

Парадокс же в том, что апология действительно «современного» и типично «западного» института — либерально-демократической государственности — осуществляется через одну из ранних стадий де-архаизации в России (ключительную фазу «деспотизма»). Это совмещение «либеральной» и «национальной» идеи позволяет надеяться, что конфигурация кризисов политической модернизации в России уже в ближайшей перспективе должна несколько измениться. Основную нагрузку должны принять на себя, с одной стороны, кризисы легитимности и проникновения, а с другой — кризис участия²⁵².

Тогда появится и перспектива преобразования вечной дихотомии «власть — народ», характерной для «традиционного» общества, в диалогическую оппозицию «правительство — гражданское общество», типичную для обществ современных.

Post scriptum. О «третьем мире» и «прорыве» в постмодерн

Размышляя о современной российской ситуации и пытаюсь предсказывать динамику изменений кризисной конфигурации политической сферы, необходимо иметь в виду, что сама эта динамика ни в коей мере не предопределена в направлении развития «к лучшему». Наивная вера в то, что «завтра будет лучше, чем вчера» — это вера «раннего модерна», несущего на себе печать едва-едва преодоленного традиционализма. Именно она составляет непреходящий психологический компонент окончательного разрыва с архаикой, именно она продолжает подпитывать двух основных антагонистов «модерна» — реакционную критику «справа» и революционную критику «слева». Единственным противоядием против этой наивной веры может быть лишь смена регистра в самом дискурсе об «архаике» и «современности» — радикальный отказ от критерия «хуже — лучше».

В связи с этим уместно вспомнить определение прогресса, данное еще в прошлом веке одним из классиков российского консерватизма К.Н.Леонтьевым. Прогресс для него — это появление новых видов человеческих страданий и тягот жизни, неизвестных прежним временам. Разумеется, нет нужды леонтьевский христианский «оптимистический пессимизм» превращать в универсальную методологическую догму. Но и намеком на нечто принципиально важное для понимания природы «современности» также пренебрегать не стоит. А намек этот в том, что вся история — понята в гегелевской интерпретации как «прогресс в развитии свободы»²⁵³ — есть замена одних жизненных проблем другими, и лишь в очень ограниченных аспектах рассмотренный исторический опыт может предстать как нара-

тающе позитивный (прогресс научного познания, прогресс технико-технологической сферы, например).

Общая же тенденция к усложнению общественных структур повышает уровень проблематичности самих современных обществ, что делает проблематичным саму возможность применения к ним такого понятия как «прогресс», психологически неразделимого с ожиданием «улучшения». Единственное же «улучшение», которого стоит ожидать и на которое можно надеяться в связи с освобождением от всех институционально закрепленных форм личных зависимостей (в свете модернизационного опыта более продвинутых культур) — это перевод социальной проблематики в модус потенциальной решаемости за счет «демократизации» как укрепления чувства сопричастности (неважно — реальной или иллюзорной) ко всему, в обществе происходящему; за счет все более совершенствуемой в условиях неустранимого демократического контекста технологии принятия решений; наконец, за счет исключения радикальных (антиистемных) дискурсов из политического языка «современности».

Поэтому ожидаемая перегруппировка кризисов российской политической модернизации с перенесением акцента с кризисов идентичности и распределения на кризисы легитимности, проникновения и участия есть лишь выход на иной уровень проблематичности, к которому российскому социуму еще предстоит адаптироваться с надеждой на то, что расширится горизонт конструктивных решений. Это может произойти за счет того, что проблематика российской идентичности может равномерно распределиться в кризисах легитимности, проникновения и участия и тем самым снизится концентрированность нагрузки, доставшейся от последней фазы деархаизации.

Частично кризисную идентификационную нагрузку принимает на себя новая (введенная Конституцией 1993 г.) институциональная структура российской государственности, легитимность которой с каждым годом повышается в силу ее привычности для масс и освоенности (двойной цикл парламентских выборов, президентские выборы, выборы регионального уровня и уровня местного самоуправления) со стороны российского политического класса.

Частично проблема идентичности находит (или не находит) свое разрешение в кризисе проникновения, поскольку авторитетность и дееспособность российских властных структур всех уровней укрепляет (или нет) привязку именно к той территории России, на которую реально распространяется компетенция властей. А поскольку эффективность власти помимо идентификационного компонента

содержит в основном проблематику «распределения» (реальный бюджет, эффективный сбор налогов и в результате покрытие зарплат госслужащих, пенсий и расходов на социальную сферу), то такая связка двух основных кризисов обеспечивает возможность их одновременно-го ослабления до социально-политически приемлемого уровня.

В кризисе политического участия также присутствует возможность перевода разрушительной энергетики поиска идентичности и «справедливости» (распределения) в более конструктивный план хотя бы за счет освоения большинством участников политического процесса исключительно легальных форм продвижения и отстаивания своих интересов. Но необходимо учитывать, что именно на поздней стадии модернизации и переходе общества в «модерн» возникает и продлевается в «современность» неустранимая рассогласованность социального и индивидуального уровней. С.Хантингтон так описывает эту ситуацию: «На социальном уровне модернизация повышает экономическую, военную и политическую мощь общества в целом и способствует тому, чтобы у людей, это общество составляющих, укреплялась уверенность в своей культуре и потребность в культурном самоутверждении. На индивидуальном уровне модернизация — в результате распада традиционных связей и социальных отношений — порождает чувства отчуждения и анемии, что приводит к кризису идентичности, ответ на который дает религия»²⁵⁴.

Это значит, что кризис идентичности уже не просто как один из набора кризисов политической модернизации, а как характеристика самого «модерна», становится своего рода инвариантом посткоммунистического развития России. И именно это обстоятельство может оказаться решающим для еще только формирующейся в России сферы «политического».

Посттоталитарная «дисперсия» индивидов, отчужденных друг от друга, от ячеек «коммунальности» (термин из «социологии коммунизма» А.А.Зиновьева) — «трудовых коллективов», от «малой Родины» (русскоязычные беженцы из бывших республик СССР, из Чечни, русские в «республиках» — субъектах РФ) и от «Родины Большой» (сверхдержавы/СССР); *чувство отчуждения*, питаемое специфически советской ностальгией по патерналистской власти и ее «видимой руке»; анемия, т.е. моральный хаос, масштаб которого не мог предвидеть сам изобретатель термина Э.Дюркгейм, но который уже вполне рельефно представлялся полвека назад И.А.Ильину, настаивавшему на необходимости национальной, либеральной, воспитывающей авторитарной («отнюдь не тоталитарной»!) диктатуры для посткоммунистической России²⁵⁵, — все это и вместе, и порознь

превращает «политику» (одновременно понимаемую как «грязное дело»!) в место разрешения «проклятых вопросов» и реализации «судьбоносных идей».

Финал деархаизации в форме распада СССР поставил перед «мыслящей Россией», пожалуй, самый «проклятый» вопрос о «деградации», т.е. о смене статуса «третьего Рима» на «Третий мир» и принес очередную «судьбоносную идею» прорыва в «постиндустриальную цивилизацию» (т.е. в постсовременность).

Характерно, что синдром «третьемиризации» был обнаружен довольно рано и притом аналитиками, по своим методологическим и идеологическим ориентациям далеко не близкими. Напомним, что А.С.Ахиезер, издавая свою «критику исторического опыта» России в апреле 1991 г., уже констатировал: «Сегодня Россия не смогла удержаться в статусе великой державы и является практически одним из вариантов того, что называлось когда-то слаборазвитой страной, а затем страной третьего мира»²⁵⁶.

С.Е.Кургинян, обличая в газете «День» (№ 10, 1992 г.) «курс деградации и павианизации», выводил авторов либеральных реформ «на чистую воду» таким образом: «Все с вами ясно, господа, и по ту и по эту сторону рубежа. И нечего дурачить (так в тексте! — Л.П.) голову. Куда идем — понятно. В сторону стран «третьего и четвертого мира», в сторону сырьевых придатков высокоразвитых стран, в сторону полуколоний»²⁵⁷.

Независимо от того, кем и по каким причинам тезис о деградации в «Третий мир» и «колонизации» России «Западом» был высказан, существенно важно понять, что в самой этой гипералармистской позиции отражается не столько давняя антизападническая установка, присутствующая в комплексе национального самосознания (будь то классическое славянофильство или перверсивный национал-большевизм), сколько общая тенденция, характерная для продвинутой и завершающейся модернизации. Как подчеркивает С.Хантингтон, модернизация совсем не означает вестернизацию (точка зрения Т. фон Лауэ) культур, переходящих от «традиционного» общества к «современному». Наоборот, модернизация «укрепляет эти культуры и уменьшает относительное могущество Запада. В глубочайшем смысле мир становится более современным и менее западным»²⁵⁸.

Нельзя не обратить внимание на специфику и даже парадоксальность той формы, в которой реализуется эта тенденция в России. В странах «Третьего мира» и особенно в тех, где модернизация началась как деколонизация, статус «отсталости» и колониальное прошлое обозначают некую реальность, формирующую хотя и «трав-

мированную», но в определенном смысле «нормальную» и даже оптимистически заряженную идентичность. В России же становление идентичности современного типа (опирающейся на собственный модернизационный опыт) включает глубоко пессимистический компонент угрозы «третьемиризации и колонизации». Дело обстоит так, будто бы, выражаясь библейским языком, России и россиянам грозит «изгнание из рая» — из своего особого, скажем, «второго», т.е. альтернативного «первому», капиталистическому, «мира».

Альтернативность сколь угодно «развитого социализма» миру капитализма — факт, подтвержденный и провалом попыток их «конвергенции», и развалом мировой коммунистической системы. А вот альтернативность «второго мира» — «третьему», тоже факт, но только в рамках теории модернизации, целиком сводящей ее к индустриализации и на этом основании причисляющей СССР к классу «индустриальных обществ», отличающихся от западных лишь тем, что в них установился не «конституционно-плюралистический», а монопартийный политический режим²⁵⁹. При таком подходе, подчеркивающим индустриально-техническую близость «Запада» и СССР, но игнорирующем их экономическую, политическую и социокультурную несопоставимость, естественно возникает иллюзия фундаментальной несопоставимости «второго» и «третьего» (т.е. индустриально «отсталого») миров. А как пронизательно заметил тот же Р.Арон, бывает «достаточно уверовать в ложную идею, чтобы сделать ее истинной»²⁶⁰.

Сегодня «истинность» убеждения в том, что уподобление СССР «Верхней Вольте с ракетами» — лишь злобная выдумка «наших врагов» в «холодной войне», оказывается фактором, резко обостряющим идентификационный кризис. Любая аналогия постсоветской России со странами «третьего мира» воспринимается и российским политическим классом, и «человеком с улицы» чуть ли не как личное оскорбление. А между тем стоит всерьез поразмыслить над тем, кто и почему может чувствовать себя оскорбленным в России, если страну причислить к «Третьему миру»?

«Посткоммунизм» (Россия и остальные страны СНГ) и, к примеру, постколониальная Африка воспринимаются как два принципиально различных «мира». «Второй мир» — это мир, в котором уже как бы осуществлена «модернизация». А «третий» — это мир, где «модернизация» лишь только началась. Предполагается самоочевидным факт, что оба эти «мира» находятся по разные стороны «барьера современности». Но так ли это самоочевидно?

Анализируя «качество» коммунистической модернизации, А.Г.Вишневецкий указал на тот факт, что незавершенность трех революций — экономической, урбанистической и демографической — это не проблема дефицита времени. «Дело в том, — полагает исследователь, — что исчерпал свои возможности сам советский путь модернизации. Он оказался типичным примером *третьего пути*, пытающегося сочетать технологический модернизм с социальной архаикой»²⁶¹.

Для меня не столь важно, что на этом же пути возникают протофашистские идеологии «консервативных революций», сколь фиксация антимодернизационного эффекта, получаемого на выходе. «Внутренняя, имманентная цель модернизации, — напоминает А.Г.Вишневецкий, — устранение социальной архаики (курсив мой — Л.П.) и расширение области индивидуальной и коллективной свободы. Индустриализация, урбанизация, снижение смертности — средства достижения этой цели. «Консервативно-революционный» **третий путь**, пусть и вынужденно, делает ставку на сохранение несвободы во имя достижения «технических» результатов»²⁶².

Об этом же антимодернизационном эффекте пишет Г.Нодия: «Посткоммунистическая Россия более урбанизирована, индустриализована и грамотна, чем аграрная царская Россия. Несмотря на это остается верным, что Россия в 1986 г. была в значительно большем расхождении с современностью, чем в 1913 г. Причина в том, что коммунистическая модернизация — это извращенная модернизация: она демонстративно наращивает тело современности, но убивает ее душу. Коммунисты проложили дороги, воздвигли гидроэлектростанции и тому подобное, но они убили (или изо всех сил пытались убить) способность человека к самопроизвольному действию»²⁶³.

У террористической большевистской модернизации имеется одно существенное оправдание, легитимирующее «построение социализма в одной отдельно взятой стране» как форму сохранения «национальной независимости». Аутентично сталинская идеология, воспринятая, однако, даже таким антисталинистом как Милован Джилас! Вот что писал он в книге «Новый класс», превратившей его в первого югославского диссидента. У России, как у «страны с отсталой промышленностью», имелась лишь такая альтернатива: «либо совершить индустриализацию, либо сойти с исторической сцены... и сделаться добычей развитых государств и монополий. Тогда в итоге — неминуемая деградация <...> Революция здесь стала неизбежностью, жизненной потребностью нации»²⁶⁴.

И столь сильна магия восприятия «революции» как «национального спасения», что М.Джилас даже не замечает, как, описывая

реальность социализма как системы, отрицающей частную собственность и утверждающей властную монополию «нового класса» — партийной бюрократии, — он дискредитирует свой основной тезис. Мотив поведения «нового класса» предельно прост — «ему важно было захватить собственность и укрепить свои позиции. Пусть нация в проигрыше (курсив мой — Л.П.): новому классу его новая собственность давала выгоды. Коллективизация деревенских частных хозяйств, как известно, себя не оправдавшая, была необходима для утверждения нового класса в его могуществе и в его собственности <...> Коллективизация прокатилась страшной истребительной войной, сошедшей бы за упомешательство, не будь она столь выгодна новому классу, не обеспечить она этому классу господство»²⁶⁵.

Мы уже видели выше, как такого рода легитимация коммунистического режима в России — «этой своего рода скрытой формы гражданской войны между народом и правительством»²⁶⁶ — была основательно подорвана концепцией «внутренней колонизации», разработанной А.Гоулднером. Тезис о колониальной природе СССР в ракурсе психологической мотивации российского «освободительного» (социалистического) движения оригинально развил Д.Галковский. Он сформулировал парадокс «самоколонизирующегося» общества, интерпретировав большевистский переворот как одновременно «антиколониальную революцию» и «колониальную реакцию».

Отсюда логика парадоксального поведения большевиков: «Сразу после захвата власти, не найдя метрополии, большевики стали ее искать. Их идеал в этот период — временно, до победы мировой революции — стать колонией современного государства. Договорные отношения с Германией строились по чисто колониальной схеме: получение²⁶⁷ техники и специалистов из Германии, вывоз в Германию сырья».

Если ко всему сказанному выше добавить свидетельства, собранные А.С.Солженицыным в «Архипелаге ГУЛАГ» и картины платоновского «Котлована», то интерпретация раннебольшевистской и сталинистской стратегии «построения социализма в СССР» как «колониальной» окажется не такой уж и экзотичной. В конечном счете если «нация проигрывает», то совершенно не важно на каком языке разговаривает правящий и осуществляющий свою стратегию «новый класс». Но насколько существенно изменилась ситуация в СССР после «деколонизации», т.е. после того, как «советские индейцы» получили право свободно покидать резервации-колхозы, получив паспорта в 1956 г.? Удалось ли тогда изменить типичную для постколониального «третьего» мира модернизационную парадигму?

Вот точка зрения одного из западных исследователей феномена коммунизма: «В отличие от времен Сталина политическая элита законными или незаконными способами установила практику привилегий за счет остального населения, добавляя этим самым внутреннее социальное неравенство к источникам разочарования, связанным с очевидным материальным превосходством капиталистического мира. Именно в этом отношении — и задолго до своего падения — советское государство и его клиенты приобрели характеристики третьего, а не второго мира, хотя их статус на международной арене повысился благодаря военному потенциалу»²⁶⁸.

Добавлю к этому наблюдение отечественного исследователя: «Могли ли энтузиасты тридцатых-сороковых годов предполагать, что их самоотверженный труд во имя ожидавшегося вскорости социализма будет иметь своим истинным следствием лишь то, что накачавший промышленные мускулы СССР превратится попросту в одного из крупнейших в мире торговцев оружием? Что он все больше будет зависеть от экспорта сырья и импорта продовольствия и машин, в том числе и для поддержания минимального технического уровня с такими жертвами создававшейся промышленности? Что к началу 80-х годов, после нескольких десятилетий мирной жизни даже в крупнейших городах опустеют полки магазинов и начнет распространяться типичное для военного времени рационирование продовольствия? Что придется скрывать от самих себя показатели благосостояния или продолжительности жизни населения?»²⁶⁹.

Если развивать далее эту, скажу предположительно, аналогию, то неизбежно встает вопрос о колониальном центре, о «метрополии», извлекавшей баснословные прибыли из подконтрольной страны. В концепции Д.Галковского после первичной большевистской колонизации России практика НЭПа оказывается попыткой деколонизации. Однако, отказавшись «от НЭПа, коммунисты окончательно решились »играть« не освободившуюся колонию, а новую метрополию»²⁷⁰. В результате «СССР весьма быстро стал напоминать колониальную империю со всеми ее признаками:

1. Разделение на относительно небольшую метрополию и обширные колониальные владения.
2. Создание резкого перепада в жизненном уровне между основной массой населения метрополии и колонии.
3. Образование в метрополии огромного класса паразитов, живущих за счет государственных дотаций.
4. Создание сложной системы административного соподчинения, призванной прикрывать факт этнической эксплуатации и одно-

временно раздробить и противопоставить друг другу разные колониальные районы»²⁷¹.

В итоге «метрополия» в этой концепции — это Закавказье и Средняя Азия, а «колония» — Россия, Украина и Белоруссия²⁷².

Согласно версии А.А.Зиновьева, также считающего, что основным объектом колониального порабощения оказались именно русские, подлинной метрополией следует считать столицу. «В Москве, — суммирует он основной вывод своей же статьи 1980 г., — формируется новая, наднациональная общность людей, общество второго уровня по отношению к остальной стране, своего рода сверхобщество, — Московия. Оно стало метрополией новой, советской империи. Подчеркиваю, не Россия, а именно Москва стала имперской силой Советского Союза. Россия же стала зоной колонизации для Московии в большей мере, чем другие республики»²⁷³.

При взгляде на посткоммунистическое постсоветское пространство (нынешнее СНГ) с точки зрения «колониальной теории» открывается вполне правомерная (хотя и достаточно гипотетическая) возможность сопоставления этого пространства с континентом классической, так сказать, колонизации — с Африкой. При всей иногда гигантской количественной разнице (степень индустриального развития, урбанизация, образование и другие параметры) можно зафиксировать поразительное совпадение экономико-политической проблематики, с которой сегодня вынуждены иметь дело страны СНГ и африканского континента.

Вот типичная картина постколониального развития в Африке, составленная на основе новейших исследований: «Африка сегодня вовлечена в двойной кризис в той степени, в которой дилеммы экономической трансформации и роста переплетены с борьбой за дееспособное и легитимное правительство. Где по стечению обстоятельств, а где по осознанному выбору многие страны вовлечены в совпадающий (но редко параллельный) переход от экономического стэйтизма и авторитарного правления к неопределенным и часто обманчивым целям. Внутри нарастающего регионального разнообразия развивающегося мира Африка нередко выглядит как своеобразное пространство, сжатое мертвой хваткой непреодолимой экономической стагнации и политического упадка. Пребывая в своей кажущейся исключительности, Африка тем не менее открывает возможность проникновения в сложные отношения между экономической и политической реструктуризацией и трудности перехода от хищнических (predatory) к развивающимся режимам»²⁷⁴.

Разумеется, сходство структуры кризиса в современной Африке и СНГ нет нужды превращать в тождественность культурно-исторического развития этих двух «континентов» в течение последних трех веков (хотя колониальное господство в Африке, в той степени, в какой оно не являлось простым промыслом работорговли и вывозом минеральных ресурсов, также являлось формой модернизации). Но совпадения могут быть таковы, что в картине, описывающей ситуацию в современных африканских странах (Нигерия, Сенегал), нет необходимости что-либо менять при переносе на отечественную почву. Как, например, в этом случае: «Бесконечные непредсказуемые бюджетные требования патронажной политики подрывают государственную финансовую систему. В действительности разграничение между общественной и частной сферами расходов и богатства совершенно стерлось в ходе взаимной борьбы правящих элит и их коммерческих «корешей» за государственные ресурсы. Номинально частные экономические интересы, как правило, сращены с системой правительственных органов через чиновников, ищущих возможности высокодоходных вложений, нарушающих законы и осуществляющих государственный патронаж над экономикой»²⁷⁵.

Если этот анализ помогает прояснить реальную ситуацию с перспективой яковы провала в «Третий мир», то появляется возможность адекватно оценить варианты избежания этой перспективы, и особенно наиболее радикальные, предлагаемые, как правило, именно теми, кто мыслит в категориях «поражения в третьей мировой войне», «развала СССР» и «третьемиризации». Что и не должно нас удивлять, ибо вполне в логике «Русской идеи» этот скачок, выражаясь определениями Николая Бердяева, от «нигилизма» к «апокалиптике», от предельного самоуничтожения — к запредельному самовозвышению. Но предварить рассмотрение второй — «мессианской» — стороны комплекса кризисной российской идентичности хотелось бы примером «нулевого» варианта, в котором, на мой взгляд, выговаривается «последняя правда» отечественного мессианизма.

Цитированный выше «Русский эксперимент» А.А.Зиновьева содержит раздел «Новый колониализм», в котором под последним понимается процесс «западнизации», т.е. установления режима «колониальной демократии», начавшийся в 1985 г. К 1995 г. этот процесс продвинулся достаточно далеко: «Образуются центры колонизации. Сейчас это — большие города, контролирующие большие регионы. Прежде всего — Москва. Структура новых колоний схематично (упрощенно) такова. Верхушка — в основном представители Запада плюс какая-то часть озападнившихся выходцев из бывшего

Советского Союза. Средний слой — мешанина из представителей разных народов, включая пришельцев с Запада, русских, азиатов, кавказцев. И низший слой (т.е. своего рода базисная масса) — русские»²⁷⁶.

Так умирает в вестернизируемой-колонируемой России «русский эксперимент» — «коммунизм», который «явился отчуждением наших качеств. В рамках этого строя даже плохой человеческий материал мог функционировать вполне удовлетворительно, не хуже, чем хороший человеческий материал в западном обществе»²⁷⁷. Тот самый «коммунизм», который еще 15 лет назад понимался А.А.Зиновьевым как воплощение всех мыслимых и немыслимых человеческих мерзостей, теперь окончательно и неразличимо слипается с «русскостью». И потому его гибель — это самоистребление русских и гибель России. «Мы, русские, еще могли стать фактическими *господами*²⁷⁸ положения (курсив мой — Л.П.) в коммунистической России» — т.е. в антиподном мире «зияющих высот» ПГТ Ибанска! Теперь все кончено — Россия «сыграла свою историческую роль, создав первое в истории коммунистическое общество, которое позволило ей на короткое время сохранить независимость от Запада (впав при этом в зависимость от «наднациональной Московии»! — Л.П.) и даже составить ему конкуренцию в борьбе за *мировое господство* (курсив мой — Л.П.). Теперь она эту роль утратила, думаю — навсегда»²⁷⁹.

На мой взгляд, этот пример предельно персонифицированной драмы коллективной постсоветской идентичности вскрывает механизм функционирования комплекса «святозверья», открытого в русском человеке еще С.Аскольдовым. «Звериное» тянется к «господству» (русских в России, России — в мире) и оборачивает эту тягу в «священные покровы» вроде «национального спасения», «общества социальной справедливости» и т.д. Новизна же и ценность зиновьевского теста в том, что само «звериное» предельно выявлено и обличено так, как это не дано никакому мнимому или действительному «русобобу». Уж на что не жаловал русский народ такой патриот России как К.Н.Леонтьев, но и у него, пожалуй, не поднялась бы рука написать (и опубликовать!) такое: «Все народы поставляли в сокровищницу человеческой истории своих выдающихся представителей. Мы, русские, поставили в нее гигантов государственного идиотизма, предательства, холуйства, двурушничества, лживости, хамелеонства. Мы превзошли в этом все народы и вознеслись на недосыгаемую высоту»²⁸⁰.

После этого приговора-признания все варианты возвращения из «Третьего мира» в «Третий Рим» не могут не вызвать как мини-

мум скепсиса. Будь то «критический» мессианизм А.С.Ахиезера, писавшего: «Человечество переломилось надвое в теле и духе России. Россия может быть по своей сути мостом между народами, но может быть и пороховым погребом, который находится в слабом месте мирового сообщества»²⁸¹. Или «седьмой сценарий» С.Е.Кургина, обещавший «выход СССР в лидеры через нахождение своего пути к цивилизации нового типа», определяемой как «послединдустриальный коммунизм»²⁸².

Но есть и другой ракурс размышлений о перспективах России, который парадоксально определяет Россию сегодняшнюю в качестве «постсовременного мира в очень большой миниатюре»²⁸³. Логика этой трактовки — «превращение нужды в добродетель». Чем глубже «провал» в прошлое (а происходящее с Россией в рамках этой трактовки описывается в виде очередной «отбрасывающей революции» и «дикой архаизации общественной и политической жизни»), тем больше шансов у России оказаться «впереди планеты всей».

И, похоже, Россия реализовывает этот шанс: «... мы парадоксальным образом опять попали на острие цивилизационного процесса. Точнее, на острие его проблем».

Россия сейчас представляет собой сжатый, а оттого кажущийся уже утрированным, слепок глобальной макрокультурной ситуации рубежа XX-XXI веков»²⁸⁴. Этот изоморфизм заключается в том, что Россия, как и мир в целом, живет по принципу коллажа, совместимости (прежде) несовместимого, в режиме отказа от «тотальных мегапроектов» (les Grand Narratives — как сказал бы Жан-Франсуа Льютар) — отказа от «истории» как прогрессивного развития.

Россия поэтому есть *nes plus ultra* самого «постмодерна», ибо последний — это постоянно необходимый «закапыватель» социально-политического модернизма», а Россия — именно такая, какова она сейчас — «забивает последний гвоздь в крышку его гроба»²⁸⁵.

Единственно ли это возможный взгляд на взаимоотношения «России» и «пост-современности»?

Возможность иного подхода к проблеме определяется тем, что вышеприведенный квазимессианский взгляд на современную Россию сугубо российски ситуативен и продиктован необходимостью своего рода идеологической «декомпрессии» в ситуации, когда «в России развязана гражданская война в сфере идеологии»²⁸⁶. И как таковой он имеет весьма отдаленное отношение к проблематике «the Postmodern Condition», исследованием которой западный мир занят примерно с конца 70-х годов.

Мне кажется, что наше (российское) отношение к западным дебатам о «postmodernity» и в еще большей степени — к реальной практике «постсовременности» может быть описано с помощью метафоры «в чужом пиру похмелье» (или «в чужом похмелье пир»).

Да, сегодняшняя «Россия» — потенциальная соучастница того миропорядка, который, согласно Э.Гидденсу представляет собой не «постсовременность», а «радикализованную современность», т.е. современность, пришедшую к осознанию самой себя и не имеющую другой альтернативы кроме реализации принципов гиденсовского «утопического реализма».

Да, перед Россией стоит выбор: участвовать ли в униполярности нового миропорядка, заданного исчезновением советского коммунизма или возродить фазу биполярности. Выбор, впрочем, мнимый: *«России не достанет мощи утвердить в мире подлинные интересы ее народа, противостоя униполю, однако ей достанет мощи свергнуть мир в хаос и заставить страдать вместе с россиянами народы, живущие в пределах униполю»*²⁸⁷.

Да, у России обнаруживается своя доля ответственности в многополярном мире «сталкивающихся цивилизаций», если сама гипотеза С.Хантингтона может быть принята в качестве описания реальностей XXI века²⁸⁸.

Но есть и более мрачная перспектива соучастия «России» (и Восточной Европы в целом) в постсовременности в качестве «Четвертого мира», наглядно обрисованная Ж.Бодрийаром. В этом случае весь бывший «Восточный блок» и «экс-империя в частности оказываются катализатором инициированного самим Западом постсовременного Апокалипсиса «здесь и теперь». Правда, что утешает, — не в смысле «конца истории», а в смысле его абсолютного «минования»

Не утешает, однако, — меня, по крайней мере — такая картина: «Сегодня кормление из капельницы западными ценностями мира по ту сторону «железного занавеса» уступает место губчатому просачиванию, тайной инфильтрации бессилия, расслабленности, технологической, экономической и демографической злонамеренности иного мира, который долгое время рассматривался как остаточный, отсталый, недоразвитый и который восстает сейчас в качестве полноценного протагониста, равного и, возможно, даже более могущественного в той степени, в какой *его потенциал импотенции превосходит наш потенциал потенции*. Сейчас, вопреки кажимостям, предполагающим, что все культуры открыты проникновению Запада, т.е. разлагаемы с помощью универсального, выясняется, что это имен-

но Запад замечательным образом открыт проникновению. Другие культуры (включая и восточноевропейские), даже тогда, когда они, казалось бы, продают, протестуют себя в обмен на материальные блага и западные идеологии, на самом деле остаются герметичными под маской протестации. Их можно уничтожить физически или морально, но в них нельзя проникнуть»²⁸⁹.

Однако дело в том, что ни наше «похмелье», ни наш «пир» опять-таки напрямую к постсовременности не относятся. Вернее, в рамках одной из версий мультикультуралистской стратегии мы в чужой «постсовременности», что называется, «и так сойдем», тем более, что как раз «сырым и убогим» и предназначена постмодернистская политика «голоса и репрезентации» в первую очередь²⁹⁰. Но такое «соучастие» есть ни что иное, как продолжение все того же пребывания «вечно вдогонку». Ведь Россия и так всегда «была» в мире — независимо от того, каков был мир сам по себе! Значит ли это, что вопрос о «России» и «постсовременности» не заключает в себе ничего нового?

Я думаю, что новизна здесь есть и связана она с тем, что «постсовременность», будучи новым качеством западного социума, в котором он еще сам только-только осваивается, в то же время — вопреки Ж.Бодрийару — оказывается «доступной» лишь при значимом опыте проживания в «современности». Именно здесь старая чекистская формула «всех впускать и никого не выпускать» впервые не срывается. В «постсовременность» — не как в современный мир «после холодной войны», а как в уникальную социокультурную целостность — невозможно «впустить»; в нее входят — и только через «игольное ушко» *modernity*.

И это значит, что сколько бы мы в России ни изучали «постмодернизм», сколько бы солидаризовались, скажем, с Ю.Хабермасом и Э.Гидденсом против, скажем, Ж.-Ф.Лиотара и Ж.Бодрийара, степень нашего российского присутствия в «постсовременности» все равно будет задаваться и определяться опытом бытия в российской «Современности». Ибо прежде чем осуществлять «постмодернизацию» хотя бы по П.Бурдьё²⁹¹, надо для начала иметь «современную» дифференциацию различных «полей» (социального, культурного, научно-академического, правового, политического) и прожить в этой дифференциации мало-мальски осмысленную жизнь, чтобы «постсовременная» «де-дифференциация» была ощутима «на вкус», а не отдавала «кашей» российского традиционного «всеединства».

Надо обрести опыт жизнедеятельности западного интеллектуала, чтобы ощутить все неприятности, связанные с разжалованием

«законодателя» в «переводчика». И надо прожить в режиме цивилизованного самоограничения, а не в лагере «строгого режима», чтобы ощутить разницу между «неудобствами современности», которые «прорастали из особого рода безопасности (security), которая допускала минимум свободы в стремлении к личному счастью», с одной стороны, и «неудобствами постсовременности», которые прорастают «из особого рода свободы поиска наслаждений, допускающего слишком мало личной безопасности»²⁹².

Надо, наконец, пожить в «гиперреальности» Ж.Бодрийара, потребляя знаки, а не вещи; медитируя в «коротких замыканиях» mass media, представляющих «репортаж» в качестве «реальности» более реальной, чем само «событие»; путешествуя в Интернете чаще и привычней, чем реально шествуя по земле, чтобы ощутить весь «ужас» (или наслаждение?) «постсовременного» индивидуализма, который «вырастает не из проблематики свободы и освобождения (liberty and liberation), а из либерализации (liberalization) рабских сетей и цепей (networks and circuits), т.е. индивидуальное преломление программированных сборок, превращение макроструктур во множество частиц, несущих на себе стигматы этих сетей и цепей. Частиц, каждая из которых создает для себя свою микро-сеть и микро-цепь, каждая из которых возрождает для себя, в своем микро-универсуме, теперь уже бесполезный тоталитаризм целого»²⁹³.

Пребывание в такой «постсовременности» оказывается необходимым для аутентичного понимания самой «современности». На это в своем отвержении понятия «postmodernity» прямо указывал Э.Гидденс. И в этом с ним сходятся те, кто такого отвержения не принимает²⁹⁴. И такое совпадение взглядов среди антагонистов (но западных!) говорит о многом.

Прежде всего о том, что уникально российский опыт проживания в «современности» лишь тогда обретет смысл и тем самым конституирует российскую «современность», когда он окажется пропущенным через призму российской же «постсовременности». И вряд ли наоборот...

А пока можно лишь надеяться на то, что само российское научное сообщество сумеет выработать эффективный антидот против очередного модификата традиционного вируса «мессианизма» под названием «постиндустриализм/постмодерн». В этом смысле внушает оптимизм позиция В.Г.Федотовой и ее соавторов, выраженная в следующих словах: «Итак, не критика постмодернизма, а критика российской опасности превращения постмодернизма в легитимизирующую основу, проект развития суть наших утверждений»²⁹⁵.

Сам по себе «постмодернизм» понимается исследователями как радикальный отказ от социальной инженерии — он «запрещает всякий проект, в этом его суть: в политическом плане он предполагает переход от либеральной трактовки свободы как политического устройства, гарантирующего права индивида, к распространению свободы на всю сферу культуры как равенства традиций, тенденций»²⁹⁶. В этой трактовке постмодернизма мне видятся две неточности, из-за которых весь пафос критики «российского постмодернизма» фактически обесценивается таким утверждением: «Можно сказать, что цель модернизации — сегодня это уже не современное, а постсовременное общество, и соответственно переход от традиционного общества к постсовременному может быть назван постмодернизацией»²⁹⁷.

Первая неточность состоит в том, что постмодернизм как эпистемологическая стратегия постсовременности ничего «не запрещает». Отказ от проектирования есть лишь научная констатация того факта, что в постмодерне, т.е. мире, принимающем в качестве собственной легитимации витгенштейновскую парадигму «языковых игр», не остается места для двух главных «Величественных Повествований» современности, организующих связку «знание-власть» (наука-политика) либо вокруг «освобождения Человечества» (дискурс французской революции), либо вокруг «реализации Идеи» (дискурс гегелевской философии).

Через сто лет после ницшевской констатации «смерти Бога», Ф.Льотар зафиксировал и смерть «героев», с санкции которых человеческая жизнь может быть систематизирована, легитимизирована и осмыслена. Тем самым оказалась разоблаченной суть «современного» общества, исключительное право на руководство которым предъявляют такие разновидности «ньютоновской антропологии» как структурализм и системная теория²⁹⁸. Эта суть, маскируемая статусом непререкаемой научности подобных доктрин, предельно цинична: отвлекаясь от любых «человечески, слишком человеческих» оценок и критериев, властвующие «технологи» и «инженеры» просто обслуживают данное общество как «систему». Работающая система — вот единственный критерий оценки всего, что в обществе происходит. Это наделяет «обслуживающий персонал», т.е. тех, кто обладает правом принимать решения, возможностью терроризировать остальных с помощью ультиматума: «будь операциональным (т.е. измеримым) или исчезни»²⁹⁹.

Подорвать (делегитимировать) тотальность «системы» и власть говорящих от ее имени «экспертов» можно лишь с помощью радикального пересмотра статуса «знания» и «науки», которым они об-

ладали в культуре «модерна», соответствующей обществу «индустриальному». Такой пересмотр и осуществляется Ф.Льотаром в контексте общества «постиндустриального» с помощью новой эпистемологической стратегии, лежащей в основе культуры «постмодерна». Метод «языковых игр» открывает принципиальную гетерогенность постсовременного социума, в котором глобальный (системный) детерминизм «растворяется» во множестве «локальных детерминизмов». Поэтому институциональная «ткань» такого общества — это не единый «холст», а своего рода «лоскутное одеяло», создаваемое не в соответствии с принципом «гомологии экспертов», а благодаря «паралогии изобретателей».

Постсовременное общество, т.е. постиндустриализм плюс постмодернизм, существует, поскольку соблюдаются лишь два условия (что и есть собственно postmodern condition): во-первых, признается «гетероморфная природа языковых игр»; во-вторых, признается, что «всякий консенсус по поводу правил/ходов — локален»³⁰⁰. Я не вижу, каким образом констатация «условий» постмодернизма может быть прочитана как превращение его в «проект» с «тенденцией превратить маргинальное в доминирующее». А потому для меня странным оказывается — при объявленном в следующем абзаце намерении критиковать не постмодернизм, а «российский постмодернизм» — такой вывод: «Вся мощь постмодернистского подхода пропадает при попытке вновь с монистических позиций взглянуть на наш мир как только разорванный, только партикулярный, только локальный и превращении всех разрывов и маргинальностей во всеобщий закон. Запад в постмодернизме, может быть, впервые открывает для себя давнее мучение России — »по своей по глупой воле пожить«, как говорил Ф.М.Достоевский»³⁰¹.

Это особое истолкование постмодернизма как открытия Западом давнего нашего «мучения» и как «проекта» (превращения «маргинального в доминирующее») ведет ко второй, как мне представляется, неточности, связанной с неявным отождествлением его с одной из множества политических стратегий постсовременности — а именно с «мультикультурализмом», которому к тому же придан глобальный характер. Отсюда как минимум спорная генеалогия постмодернизма: «Концепция постмодернизма вызвана разочарованием в Западе тех, кто его не догнал, а также и разочарованием Запада в себе самом»³⁰².

Отсюда же и цитированная ранее мысль о «постмодернизации» как переходе от «традиционного общества к постсовременному». И представление о постсовременности как комбинации «традицио-

нализма» и «современности». Для России это означает лишь то, что в ней «нельзя осуществить модернизацию, пренебрегая (как это сейчас делается) такими архетипическими качествами русских, как душевность, т.е. неспособность к абстрактным отношениям, и наличие святынь — веры в идеалы. Когда в русском народе нет возможности следовать своему архетипу, он превращается в зверя»³⁰³.

Конечно, можно называть постсовременностью комбинацию традиционализма и модерна в рамках собственной «языковой игры». Но при этом стоит учитывать, что в других (и к тому же ранее объявленных) «языковых играх» такая комбинация уже имеет свое название. Например, С.Хантингтон, классифицируя основные позиции не-западных традиционных обществ по отношению к модернизационному вызову, выделяет : (1) полное отрицание модернизации (Rejectionism); (2) кемализм (стратегия Мустафы Кемала Ататюрка, предполагавшая полнейшую вестернизацию местной культуры); реформизм. Этот последний выбор «представляет собой попытку соединить модернизацию с сохранением стержневых ценностей, практики и учреждений самобытной культуры данного общества. Этот выбор — по вполне понятным причинам — был наиболее популярным среди не-западных элит»³⁰⁴.

С этой точки зрения ничего специально российского или самобытно русского в попытке соединения своей «традиции» с «современностью» обнаружить невозможно. Точно так же обстоит дело и с «неспособностью к абстрактным отношениям» и «верой в идеалы». Именно эти черты типичны для любых традиционных (архаичных, а потому до-современных) обществ, держащихся единством «общего сознания» и постоянно воспроизводящих различные модификаты неабстрактной (институционально непосредственной) социальной связи («душевности») — принадлежность всех одному деспоту; принадлежность всего — всем; принадлежность всех (включая и деспота) «общей судьбе» расширения себя в пространстве.

Утверждение, что отказ от этих базисных параметров архаики означает невозможность модернизации, именно и есть отрицание модернизации, т.е. в терминологии С.Хантингтона переход от «реформизма» к «отказничеству». Какой «постмодернизм» из этого получается, можно судить по окончательной рекомендации, которую В.Г.Федотова дает России (и Турции)³⁰⁵: «Постмодернизация предполагает, что европейская идентичность этих государств — это не похожесть на Европу, а их собственная способность быть «Европой» для своих менее развитых соседей»³⁰⁶.

Этот поразительный идеал постмодернизации как превращения России в «Европу second-hand» наглядно иллюстрирует, как непроста задача формирования действительно современного российского национального самосознания в ситуации «архомодерна». И как легко происходит невротическая регрессия к прежним кризисам идентичности, в результате чего «новое» оказывается лишь хорошо забытым старым.

«В Европе мы были приживальщики и рабы, а в Азию явимся господами. В Европе мы были татарами, а в Азии и мы европейцы. Миссия, миссия наша цивилизаторская в Азии подкупит наш дух и увлечет нас туда, только бы началось движение»³⁰⁷. В 1881 году так говорил Достоевский...

И словно бы не прошло сто лет! Сегодняшние теоретики, ищущие российский путь в модерн, вдруг заговаривают языком Н.Данилевского и К.Леонтьева, почти дословно воспроизводя повествование о вечной вражде «Запада» к «России». Не удивительно, что весьма скромный (хотя и называемый «постмодернизацией») проект превращения России во «вторую Европу» вызывает, казалось бы, несоизмеримо агрессивный ответ в виде проекта «третьей Европы» или «Третьего Рима». В этом ходе мысли легко опознается невротическая регрессия к самому раннему кризису коллективной идентификации.

Не случайно А.С.Панарин — автор проекта «третьей Европы» (она же «Третий Рим», она же «Евразия») — уподобляет нынешнюю ситуацию противостояния «России» разлагающему декадансу постмодернистского «Запада» эпоху борьбы «России» с декадансом Византии. «Именно тогда (т.е. в XI–XV вв. — Л.П.) Россия, — утверждает он, — научилась критическому отношению к модерну, способному деградировать в повальный имморализм и скептицизм»³⁰⁸.

И если «Русская идея» каким-то таинственным а priori «содержит особый тип откровения, обращенный к опыту современности, включая критику современности»³⁰⁹, то не должен удивлять и такой диагноз «нынешней России»: она «больна не традиционализмом — она сегодня наименее традиционалистская из всех стран, принадлежащих к первой, второй и третьей Европе. Она поражена изъянами постмодерна — предельной релятивацией всех норм, отсутствием надежных процедур, посредством которых культуре³¹⁰ предъявляются достаточно убедительные различия Добра и Зла».

У России, согласно А.С.Панарину, есть два способа отвести «опасность освоить постмодерн прежде модерна». «Теоретический» — критиковать модерн «не с позиций традиционализма, а с позиций

нетленных нравственно-религиозных норм, высокой духовности». И практический — дистанцироваться от Запада, пролагая путь на «новый, тихоокеанский Восток»³¹¹.

Именно это — проект будущего России и ответ российскому «эпигонствующему западничеству», «плагиаторам модерна», которые «целиком погружены в дихотомию »традиционализм — модернизм« (современность) и приписывают все изьяны, все недочеты исторического развития сопротивлению цепляющегося за жизнь традиционализма»³¹².

Будучи «погруженным» в эту дихотомию, я в качестве ответа укажу на следующий иронический финал. Возводимая в разряд «нетленных» борьба с «гниющим Западом» и его коварными теоретиками³¹³ разворачивается и заканчивается в строгом соответствии с тем, что этими же теоретиками предсказано и сделано.

Именно «посрамляемый» С.Хантингтон вывел закономерность, согласно которой — и вопреки цитированному выше утверждению А.С.Панарина — прессинг модернизации усиливает чувство культурной самобытности и ставит вопрос об идентичности, ответ на который дает религия. Не это ли самое мы встречаем в предложении критиковать модерн с точки зрения «Русской идеи» и «нетленных нравственно-религиозных норм»?

Именно хантингтоновскую модель «столкновения цивилизаций» мы обнаруживаем в проекте дистанцирования от вечно враждебного протестантско-католического Запада, в уклонении от «выгодного Западу» конфликта с миром ислама и в выдвигании на тихоокеанский Восток для отнюдь не дружественной встречи с миром конфуцианско-буддийских цивилизаций.

Последняя же ирония состоит в том, что это — А.С.Панарин сам говорит о заимствовании — прямой «плагиат» из практики американских неоконсерваторов (не забудем, согласно отцу-основателю «неоконсерватизма» И.Кристолю они лишь воспроизвели перед лицом агрессивного мультикультурализма классический смитовский либерализм конца XVIII в.), которые будто бы «всеми силами осуществляли сдвигание центра общественно-политической жизни страны с охваченного декадансом атлантического побережья на сохранившее здоровые консервативные основы западное, тихоокеанское побережье»³¹⁴.

После этого отпадает всякая охота рассуждать о непредсказуемости России. Похоже, что вполне предсказуема и даже слишком...

Примечания

Предисловие

- ¹ Исследование этих «ниш» см: *Ионин Л.* Свобода в СССР. СПб., 1997.
- ² *Зюганов Г.А.* Россия и современный мир. М., 1995. С. 4.
- ³ *Чубайс Игорь.* От Русской идеи — к идее Новой России. Как нам преодолеть идейный кризис. М., 1996. С. 46.
- ⁴ *Зюганов Г.А.* Россия и современный мир. С. 32-33.
- ⁵ *Чубайс Игорь.* От Русской идеи — к идее Новой России. С. 67-68.
- ⁶ То, что в зюгановской цитате речь идет о «номенклатуре», вульгаризировавшей «неолиберализм», непринципиально, поскольку чуть ниже, рассуждая о причинах победы «квазидемократической элиты» (снова тот же прием дискредитации «врага» через уличение в неподлинности), автор включает в нее и «партийных ренегатов», «чиновников-конъюнктуристов» и «агентов влияния».

Введение

- ⁷ Эта работа выглядела вполне обещающей, учитывая наличие такого солидного фундамента, как хотя бы исследования М.Джиласа «Новый класс» (1957), А.Зиновьева «Коммунизм как реальность» (1980), Э.Морена «О природе СССР. Тоталитарный комплекс и новая империя» (1983).
- ⁸ См.: *Huntington S.* The Clash of Civilizations? // Foreign Affairs. 1993. Summer; а также: *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций и что оно может означать для России // Общественные науки и современность. 1995. № 3.

Глава I.

- ⁹ *Шпет Г.* Сочинения. М., 1989. С. 545.
- ¹⁰ Там же. С. 566.
- ¹¹ Там же. С. 573.
- ¹² Разумеется, психоанализ отнюдь не претендует на монополию в исследовании механизмов формирования «национальной» (коллективной) идентичности. Альтернативные методы в этой области см. в: Hubner Kurt. Das Nationale. Graz.Vien.KÜln.1991; *Antony D. Smith.* The Formation of National Identity // Identity /Ed. by H.Harris. Oxford, 1995. Весьма интересны также опыты в области философской, социально-психологической и социологической «характерологии». См. соответственно: *Лосский Н.О.* Характер русского народа. Frankfurt a/Main. 1957; *Касьянова К.* О русском национальном характере. М.,

- 1994; D.Rancour-Laferriere. The Slave Soul of Russia. Moral Masochism and the Cult of Suffering. N. Y.; L., 1995; *Сикевич З.В.* Русские: «образ» народа. СПб., 1996.
- 13 *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991. С. 80.
- 14 Там же. С. 126.
- 15 Там же. С. 172.
- 16 Там же. С. 173.
- 17 Там же. С. 172.
- 18 Там же. С. 171.
- 19 Там же. С. 187.
- 20 *Пайнс Р.* Россия при старом режиме. М., 1993. С. 116.
- 21 Там же. С. 118.
- 22 Там же. С. 119.
- 23 Там же. С. 174.
- 24 Ср.: «прогресс разделения труда будет тем медленнее и труднее, чем больше энергии и определенности будет иметь общее сознание» — *Дюркгейм Э.* С. 265.
- 25 Ср.: «специализация — не единственный возможный исход в борьбе за существование: есть также эмиграция, колонизация...» — *Дюркгейм Э.* С. 268.
- 26 *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции. М., 1989. С. 248.
- 27 *Фрейд З.* «Я» и «Оно». Труды разных лет. Тб., 1991. Кн. 1. С. 117.
- 28 Там же. С. 124-125.
- 29 Там же. С. 129.
- 30 *Пайнс Р.* Россия при старом режиме. С. 39.
- 31 *Cherniavsky M.* Tsar and People. Studies in Russian Myths. New Haven and London. 1961. P. 110.
- 32 *Ricoeur P.* Lectures on Ideology and Utopia /Ed.by George H.Taylor. N.Y., 1986. P. XXI.
- 33 Ibid.
- 34 Ibid.
- 35 Ibid. P. XXII.

Глава II

- 36 Российское законодательство X-XX веков. Т. 3. М., 1985. С. 85.
- 37 *Солоневич И.Л.* Народная монархия. М., 1991. С. 374.
- 38 См.: Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 437, 441.
- 39 *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 9.
- 40 *Cherniavsky M.* Op. cit. P. 109.

- 41 Цит. по: *Соловьев С.М.* Сочинения: В 18 кн. Кн. IV. М., 1989. С. 669.
42 *Cherniavsky M.* Op. cit. P. 112.
43 *Соловьев С.М.* Сочинения. Кн. V. М., 1990. С. 117-118.
44 *Розанов В.В.* Религия и культура. Т. 1. М., 1990. С. 52.
45 См.: *его.* «Пути русского богословия». 3-е изд. Париж, 1983. С. 68.
46 Там же. С. 69.
47 *Соловьев С.М.* Сочинения. Кн. V. М., 1990. С. 325.
48 См.: Из глубины: Сб. ст. о русской революции. М., 1991. С. 26.
49 Там же. С. 27-28.
50 *Hobsbaum E.J.* Nations and nationalism since 1780: Programme, myth, reality. Cambridge, 1990. P. 168-169.

Глава III.

- 51 *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции. С. 265.
52 Там же. С. 273.
53 *Прот. Георгий Флоровский.* Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 114.
54 См.: НАЧАЛА. 1992. № 4. С. 35.
55 *Cherniavsky M.* Op. cit. P. 120.
56 *Прот. Георгий Флоровский.* Пути русского богословия. С. 115.
57 *Маркиз де Кюстин.* Николаевская Россия. М., 1990. С. 119.
58 *Stein Howard F.* Russian Nationalism and the Divided Soul of the Westernizers and Slavophiles // ETHOS. Vol. 4. № 4. Winter 1976. P. 407.
59 Ibid.
60 Ibid. P. 408.
61 *Лунин М.С.* Письма из Сибири. М., 1987. С. 13.
62 Там же.
63 Там же. С. 13-14.
64 Там же. С. 65.
65 *Маркиз де Кюстин.* Николаевская Россия. С. 102.
66 *Победоносцев К.П.* Великая ложь нашего времени. М., 1993. С. 627.

Глава IV

- 67 См.: Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. Т. 1. М., 1974. С. 608.
68 Там же. С. 610.
69 Там же.
70 *Кюхельбекер В.К.* Путешествие. Дневник. Статьи. Л., 1979. С. 458.
71 *Чаадаев П.Я.* Сочинения. М., 1989. С. 24-25.
72 Там же. С. 21-22.
73 Там же. С. 373.

- 74 Там же. С. 370.
- 75 Там же. С. 373.
- 76 Там же. С. 145.
- 77 Там же. С. 377.
- 78 Там же. С. 444.
- 79 Там же. С. 453-454.
- 80 Там же. С. 271.
- 81 Там же. С. 172.
- 82 Отдельные случаи поворота к Востоку, к Азии лишь подтверждают общую тенденцию, поскольку исходят из мысли цивилизаторской (т.е. европейской) функции России в Азии. См. соответствующее место из книги И.И.Ястребцова в изд.: *Чаадаев П.Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма. Т.2. М., 1991. С. 541.
- 83 *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. Л., 1975. С. 181.
- 84 Там же. С. 137.
- 85 Там же. С. 181.
- 86 Там же. С. 183.
- 87 *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1979. С. 186.
- 88 Там же. С. 192.
- 89 Там же. С. 189.
- 90 Там же. С. 192.
- 91 Там же.
- 92 *Тютчев Ф.И.* Полное собрание сочинений. СПб., 1911. С. 457.
- 93 *Киреевский И.В.* Указ. соч. С. 291.
- 94 Там же. С. 277.
- 95 Там же. С. 259.
- 96 *Хомяков А.С.* О старом и новом. М., 1988. С. 119.
- 97 Там же. С. 81. Нельзя не отметить, что Хомяков в силу каких-то причин начисто игнорирует тот факт, что именно «Франция», а точнее Ж.-Ж.Руссо — не только поняла эту разницу, но и сформулировала тот самый коллективистский принцип организации политического сообщества, который славянофилы полагали монополюсо своим.
Ж.-Ж.Руссо, объясняя смысл «общественного договора», писал: «Всякий из нас ставит себя и свое могущество, как общее достояние, под высшее управление общей воли; и мы, как целое, принимаем каждого члена, как нераздельную часть всего.
Вместо отдельной личности каждого договаривающегося этот акт ассоциации сейчас же создает моральное и коллективное целое, составленное из стольких членов, сколько собрание имеет голосов, целое, которое получает путем этого самого акта свое единство,

- общее я, жизнь и волю» — *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре или начала политического права. М., 1906. С. 30.
- 98 Вот как писал об этом К.Аксаков в записке «О внутреннем состоянии России» (1855): «Русский народ есть народ не государственный, т.е. не стремящийся к государственной власти, не желающий для себя политических прав, не имеющий в себе даже зародыша народного властолюбия» — См.: *Бродский Н.Л.* Ранние славянофилы. М., 1910. С. 69.
- 99 *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германороманскому. СПб., 1895. С. 23.
- 100 Там же. С. 538.
- 101 Там же. С. 525.
- 102 Там же. С. 512.
- 103 *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 25. Л., 1983. С. 9.
- 104 Там же. Т. 24. С. 131.
- 105 Там же. С. 61.
- 106 Ср.: «Социализм победит не потому, что он прав, а потому, что неправы его противники» (*Чаадаев П.Я.* Соч. М., 1989. С. 211).
- 107 *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 24, С. 120.
- 108 Там же. С. 19.
- 109 Там же. С. 206.
- 110 *Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и славянство. Т. 1. М., 1885. С. 81-82.
- 111 Там же. С. 181.
- 112 Там же. С. 182.
- 113 Там же. С. 186.
- 114 Там же. С. 188.
- 115 *Розанов В.В.* Сочинения. М., 1990. С. 214.
- 116 См.: О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 125.
- 117 *Флоровский Г.* Евразийский соблазн // Новый мир. 1991. № 1. С. 204.
- 118 *Федоров Н.Ф.* Сочинения. М., 1982. С. 216.
- 119 Там же. С. 238.
- 120 Там же. С. 264.
- 121 Там же. С. 252.
- 122 Там же. С. 218.
- 123 Там же. С. 294.
- 124 Там же. С. 304.
- 125 Там же. С. 291.
- 126 Там же. С. 305.
- 127 Там же. С. 306.
- 128 *Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и славянство. Т. 2. М., 1886. С. 140.

- 129 Федоров Н.Ф. Сочинения. С. 161.
130 Там же. С. 262.
131 См.: Новый мир. 1990. № 7. С. 226.
132 Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1889. С. 31.
133 Там же. С. 29.
134 Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. Т. 1. М., 1885. С. 311.
135 Там же. С. 296.
136 Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. С. 228.
137 Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство, Т. 1. С. 252.
138 Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. С. 228.
139 Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. Т. 1. С. 294.
140 Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. С. 220.
141 Там же. С. 221.
142 Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 527.
143 Не случайно Соловьев назвал Федорова своим «учителем и отцом духовным» — см.: Соловьев Вл. Письма. Т. II. СПб., 1911. С. 345.
144 Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. С. 295.
145 Там же. С. 278.
146 Описание и анализ рукописи Вл.Соловьева «Sophie» (1876 г.) см.: Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 209-233.
147 Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. С. 576.
148 Соловьев Владимир. Россия и Вселенская Церковь. М., 1911. С. 367-368.
149 Там же. С. 336.
150 Там же. С. 366-367.
151 Там же. С. 249.
152 Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. С. 234.
153 Там же. С. 235.
154 Там же. С. 239.
155 Там же. С. 240.
156 Именно поэтому я не могу согласиться с утверждением, что для Соловьева «истинная русская идея... заключена в тысячелетней верности принятому ею христианству» (Барabanов Е.В. «Русская идея» в эсхатологической перспективе // Вопр. философии. 1990. № 8. С. 72). И уж просто ошибочным я полагаю утверждение о том, что для Соловьева как «гностика» источником знания о России является «молчание Бога» (там же). Как было показано, таким источником является для него ядро христианской догматики (богочеловечность и троичность), разработанное первыми семью Вселенскими Соборами. Если Соловьев — «гностик», то «гностики» — и отцы Церкви, догматизировавшие «благу весть».

- А кроме того, для Соловьева важно «молчание Бога» не само по себе, а как свидетельство «от противного» несовместимости христианского универсализма и националистического эгоизма.
- 157 Терминология Вл.Соловьева в 3-й речи памяти Ф.М.Достоевского (1883 г.).
- 158 *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. С. 244.
- 159 Там же.
- 160 Там же. С. 248.
- 161 Там же. С. 246.
- 162 *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. С. 45.
- 163 «Могущественный царь протянет руку помощи гонимому первосвященнику» // *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. С. 253.
- 164 Там же. С. 255.
- 165 См.: Русская мысль. Январь, 1912.
- 166 См.: *Трубецкой Е.Н.* Мирозерцание Вл.С.Соловьева. Т. II. М., 1995. Гл. XVII.
- 167 См.: Новый мир. 1990. № 7. С. 210.
- 168 Там же.
- 169 *Лосев А.Ф.* Указ. соч. С. 433.
- 170 Там же. С. 632.
- 171 Там же. Ср.: «Ясно, что царство антихриста от начала до конца осуществляет в виде сатанинской пародии вселенскую теократию. Теократия играет здесь роль бесовского наваждения, которое незаметно для неискушенного глаза извращает царствие Христово в его противоположное» (*Трубецкой Е.Н.* Крушение теократии в творениях В.С.Соловьева // Русская мысль. 1912. № 1. С. 31).
- 172 В наиболее радикальной форме эту мысль высказал Л.Шестов, считавший, что «между »Тремя разговорами« и тем, что Соловьев писал раньше, лежит ничем не заполнимая пропасть»- *Шестов Л.* Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 38.
- 173 *Бори П.Ч.* Новое прочтение «трех разговоров» и повести об антихристе Вл.Соловьева, конфликт двух универсализмов // Вопр. философии. 1990. № 9. С. 35.
- 174 *Блок А.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. Л., 1983. С. 78.
- 175 Ср.: «Смех Вл.Соловьева очень глубок по своему содержанию и еще не нашел для себя подходящего исследователя» — *Лосев А.Ф.* Указ. соч. С. 649.
- 176 *Блок А.* Указ. соч. С. 80.
- 177 Характерно, однако, что и сам по себе теократический проект Соловьева не лишен апокалипсической перспективы. По крайней мере так его понимал К.Леонтьев, который среди вариантов

«великого назначения» России (создание «своеобразной культуры», «разрушительно-социалистическое назначение») видел и «исключительно соловьевское религиозное призвание, последнее возрождение вселенского христианства для последней отчаянной борьбы с безверием (или анти-христианством, анти-Христом)». — См.: Русское обозрение, 1897. № 5. С. 407.

178 *Чаадаев П.Я.* Сочинения. М., 1989. С. 138.

179 Разумеется, отказ от «идейного» подхода к России естественным образом влек за собой и элиминацию соловьевской антиномии. Показательна в этом смысле позиция П.Астафьева, отвергавшего как едва ли христианскую соловьевскую концепцию софийного Богочеловечества и упрекавшего его в «служении западному идеалу теократии, устройении царства Божия на земле» (*Астафьев П.Е.* Вера и знание в единстве мировоззрения. М., 1893. С. 33).

Настаивая на принципиальной трансцендентности христианства, Астафьев полагал, что это лучше всего понято и выражено русским народом, который «не организаторский, не политический, не юридический и даже не социальный по своим идеалам и стремлениям» (*Астафьев П.Е.* Национальность и общечеловеческие задачи. М., 1890. С. 32). Отсюда — главное возражение Астафьева Соловьеву: русскому народу нет необходимости совершать акт «национального самоотречения» ради воплощения христианского идеала (там же).

Почти сто лет спустя мы можем наблюдать того же типа, но значительно более агрессивную (в свете семидесятилетнего опыта коммунистической России) реакцию на соловьевскую версию «русской идеи». А.Ланщиков пишет: «Русский народ, по мысли В.Соловьева, должен был взойти на планетарную Голгофу и во имя вселенского обновления и единения принести, по примеру Христа, искупительную жертву». Для этого «России необходимо двойное отречение: национальное и религиозное, т.е. отречение от христианства в его восточной интерпретации» (*Ланщиков А.П.* Национальный вопрос в России // Москва. 1989. № 6. С. 4).

180 Проницательное указание на эту трудность историософии Соловьева имеется у П.Е.Астафьева — см.: Национальность и общечеловеческие задачи. С. 21.

181 *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. С. 294.

182 *Иванов Вяч.* О русской идее // Золотое руно. 1909. № 1. С. 91.

183 Там же.

184 Там же. С. 87.

185 Там же. С. 92.

- 186 *Иванов Вяч.* О русской идее // Золотое руно, 1909. № 2-3. С. 90.
187 Там же.
188 Там же.
189 Там же. С. 93.
190 Согласно «физиологичной» и одновременно «духовной» формуле Розанова (отражающей, как он полагал, прозрение Достоевского), у России есть «внутренняя миссия» в Европе, в христианстве и в истории как таковой: «именно «докончить» дом ее, строительство ее, как женщина доканчивает холостую квартиру, когда входит в нее «невестою и женою» домохозяина» — *Розанов В.В.* Сочинения. М., 1990. С. 327.
191 Там же. С. 461.
192 «Увы, история вообще есть языческое явление... И кто хочет очень «поклониться Христу», не должен приниматься за 'дела истории'» — Там же. С. 455.
193 Письмо В.В.Розанова к Н.А.Котляревскому от ноября 1918 года. См.: Литературная учеба. 1990. Кн. первая. С. 88.
194 *Бердяев Николай.* Судьба России. М., 1918. С. 23.
195 Там же. С. 57.
196 *Немов А.* Идея славянского Возрождения. С. 35.
197 Бердяев Николай. Судьба России. С. 27.
198 *Немов А.* Идея славянского Возрождения. С. 46.

Глава V.

- 199 Отчетливо предвосхищая всю позднейшую литературу, рассматривающую русский коммунизм (большевизм) как инверсию (и даже — перверсию) православия, о.Павел Флоренский в эссе «Троице-Сергиева Лавра и Россия»(1918-1920 гг.) писал: «Идея общежития, как совместного жития в полной любви, единомыслии и экономическом единстве, назовется ли она по гречески **киновией**, или по-латыни — **коммунизмом**, всегда столь близкая русской душе и сияющая в ней как вожденнейшая заповедь жизни, была водружена и воплощена в Троице-Сергеевой Лавре Преподобным Сергием и распространялась отсюда, от Дома Троицы, как центра колонизации и территориальной, и хозяйственной, и художественной, и просветительной, и, наконец, моральной» — *Свяц.Павел Флоренский.* Собрание сочинений. Париж, 1985. Т. I. С. 81.
200 Хотя и здесь нужно помнить, что «значительные части Я и сверх-Я могут оставаться бессознательными, обычно являются бессознательными» — *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции. С. 343.

- 201 *Вышеславцев Б.* Парадоксы коммунизма // ПУТЬ. № 3. 1926. С. 350-351.
- 202 Так, например, П.Н.Миллюков, оценивая большевистскую революцию в 1936 г., утверждал, что «ее победа есть шаг не вперед, а назад в русском историческом процессе: «надстройка» упрощена сообразно примитивности «базы»» — *Миллюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры. Т. 1. М., 1995. С. 39.
- 203 *Бердяев Николай.* Судьба России. С. XII.
- 204 *Трубецкой Н.С.* Европа и человечество. София, 1920. С. 76.
- 205 *Scielzo C.* Psychoanalytic perspectives on Soviet Society // Historical and Psychological Inquiry. N.Y., 1990. P. 471-472.
- 206 *Ibid.* P. 473.
- 207 *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 101.
- 208 *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции. С. 365.
- 209 *Scielzo C.* P. 474.
- 210 *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции. С. 367.
- 211 *Scielzo C.* P. 475.
- 212 Кстати, сам Р.Пайпс, развивавший эту мысль в книге «Россия при старом режиме» (1974 г.), в позднейших своих исследованиях фактически от нее отказался. Это следует из тезиса, согласно которому «ни в падении царизма, ни в захвате власти большевиками не было ничего заранее предопределенного. Строго говоря, мне кажется, что захват власти большевиками был своего рода аномалией, однако поскольку он произошел и машина тоталитаризма оказалась запущена, подъем к вершинам власти Сталина стал неизбежным последствием этой аномалии» — *Паїпс Р.* Три «почему» русской революции. М., 1996. С. 11-12.
- 213 Ср.: « При всей безграничности своей власти Николай не умел провести даже той реформы, которая ближе всего лежала у него сверху, освобождение крестьян. Он чувствовал, что Россия не может оставаться при том необузданном помещичьем праве, которое в то время господствовало у нас. Он любил безграничную власть, но в своих, а не в чужих руках; а тут было соперничество: все, что отдавалось помещику, отнималось у правительства» — *Русское общество 40-50-х годов XIX в. Ч. II. Воспоминания Б.Н.Чичерина.* М., 1991. С. 112.
- 214 *Gouldner Alvin W.* A Study of Internal Colonialism // TELOS. № 34. Winter 1977-78. P. 41.
- 215 *Besanson A.* Nationalism and Bolshevism in the USSR // The Last Empire. Nationalism and the Soviet Future. Stanford, Calif., 1986. P. 10-11.

- 216 *Агурский М.* Идеология национал-большевизма. Париж, 1980. С. 251.
217 Там же. С. 260.
218 См.: В поисках пути. М., 1992. С. 257.
219 См.: Пути Евразии. М., 1992. С. 351.
220 В поисках пути. С. 371.
221 Пути Евразии. С. 351.
222 В поисках пути. С. 326.
223 Пути Евразии. С. 348.
224 Там же. С. 338.
225 Там же. С. 371.
226 В поисках пути. С. 259.
227 Там же. С. 286.
228 См.: Русское обозрение. 1897. № 5. С. 412.
229 *Леонтьев К.Н.* Цветущая сложность. М., 1992. С. 291.
230 Пути Евразии. С. 401.
231 *Ильин И.А.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. Кн. I. М., 1993. С. 126, 174.
232 *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России: Избранные статьи по философии русской истории и культуры. СПб. Т. 2. 1992. С. 327.
233 *Полторацкий Н.* Бердяев и Россия. Нью-Йорк, 1967. С. 156.

Глава VI.

- 234 *Бурдые П.* Социология политики. М., 1993. С. 36, 40.
235 *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992. С. 133.
236 *Хорни К.* Невротическая личность нашего времени. Самоанализ. М., 1993. С. 322.
237 *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции. М., 1989. С. 290-291.
238 *Laue Th. von.* The World Revolution of Westernization. The Twentieth century in Global Perspective. N.Y., 1987. P. 203. Нетрудно заметить, что Т.фон Лауэ воспроизводит знаменитый приговор России: «Русский народ всегда останется чужд настоящему политическому благоустройству, потому что его хотели сделать благоустроенным политически через чур рано. Петр Великий был гением подражания <...> надобило начать с того, чтобы делать русских: он помешал им сделаться когда-нибудь тем, чем они могли бы быть, убедив их, что они стали уже тем, чем они не были» – *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре или начала политического права. М., 1906. С. 71.
239 См.: *Black C.E.* The Dynamics of Modernization: a Study in Comparative History. N.Y., 1966.
240 *Фонотов А.Г.* Россия: от мобилизационного общества к инновационному. М., 1993. С. 89.

- 241 *Красильщиков В.А.* Зависимость и отсталость в развитии России // МИР РОССИИ. 1996. № 4. С. 69. Курсив *мой*. Стоит добавить, что радикальность авторского тезиса об отсталости России как форме ее «развития» несколько смягчается утверждением о том, что Россия — «неотъемлемая часть Запада», разделяющая с ним «иудейско-христианскую духовную традицию» (там же).
- 242 *Арон П.* Этапы развития социологической мысли. М., 1993. С. 388-389.
- 243 *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции. С. 414.
- 244 *Хорни К.* Невротическая личность нашего времени. Самоанализ. М., 1993. С. 16.
- 245 Таких измерений четыре: «*капитализм*» (т.е. «накопление капитала в контексте конкурентных рынков труда и капитала»); «*индустриализм*» (понимаемый предельно универсально как использование неодушевленных источников энергии в процессе производства предметов потребления); «*национальное государство*» с его развитым аппаратом наблюдения и контроля над населением на определенной территории; и «*military power*», т.е. «контроль над средствами насилия в контексте индустриализации военного дела» — *Giddens A.* The Consequences of Modernity. Stanford (Calif.), 1990. P. 59.
- 246 Один из лучших образцов аналитики этого тройного «перехода» — от диктатуры к демократии; от командной экономики к свободному рынку; от четырехсотлетней империи к национальному государству — см.: Daniel Yergin and Thane Gustafson. Russia 2010 and What It Means for the World. N.Y. 1995.
- 247 Это симбиотическое состояние можно (используя традиционную либеральную топику) вместе с П.Чаадаевым прочитывать как «не Восток, но и не Запад» — т.е. пессимистически: «ни то, ни се». Но можно, сохраняя надежду перехода «на западный путь», вместе с Е.Гайдаром описывать российский модернизационный процесс как «какой-то перманентный кризис «западно-восточной структуры» общества». (См.: *Гайдар Е.* Государство и эволюция. М., 1995. С. 57).
- 248 *Ахуезер А.С.* Россия: критика исторического опыта. Т. II. М., 1991. С. 362.
- 249 *McDaniel Tim.* The Agony of the Russian Idea. Princeton (NJ), 1996. P. 14.
- 250 *Ахуезер А.С.* Россия: критика исторического опыта. Т. II. С. 362.
- 251 *McDaniel T.* The Agony of the Russian Idea. P. 186.
- 252 Детальную классификацию кризисов политической модернизации см.: *Coleman J.J.* Modernization. Political aspects // International Encyclopedia of the Social Sciences. Vol. 10. N.Y., 1968. P. 400.

Post scriptum

- 253 Ср. позицию князя Меттерниха, идеолога «Священного Союза», высказанную в те же времена, согласно которой свобода есть уверенность в том, что завтра все будет точно так же как сегодня.
- 254 *Huntington S.P.* The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. N.Y., 1996. P.76.
- 255 См.: *Ильин И.А.* Наши задачи. Париж; М., 1992. С. 48. Вывод о необходимости диктатуры базируется на такой констатации: «В революции политическое вырастает в уголовщину. В социальной и социалистической революции политика и уголовщина становятся неразличимы. В коммунистическом строе люди ищут спасения от голодной смерти и стужи в непрерывной уголовщине» (Там же. С. 37). Вскользь упоминаемый И.Ильиным феномен «черного рынка» блестяще проанализирован в книге: *Тимофеев Лев.* Черный рынок как политическая система. Вильнюс-М. 1993. Иван Ильин, знавший «реальность коммунизма» лишь по первым пяти годам его укоренения в России (выслан на «философском пароходе» в 1922 г.), перекликается с другим эмигрантом, высланным «на самолете» через 55 лет (в ту же Германию) — А.А.Зиновьевым. Последний, будучи порождением и непревзойденным аналитиком этой «реальности», писал за десять лет до ее «падения»: «Коммунистическая организация жизни общества вообще легко переходит в организацию, подобную гангстерской» — *Зиновьев А.А.* Коммунизм как реальность. Кризис коммунизма. М., 1994. С. 207-208.
- 256 *Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта. С. 362.
- 257 *Кургинян Сергей.* Седьмой сценарий. Часть 3. М., 1992. С. 69.
- 258 *Huntington S.P.* Op. cit. P. 78. Ср.: «Является ли «Современность» чем-то специфически западным с точки зрения ее глобализирующих тенденций? Нет». — *Giddens A.* The Consequences of Modernity. Stanford (Calif.), 1990. P. 175. На прямо противоположном эффекте глобализующегося модерна настаивает А.С.Панарин: «Социокультурный парадокс модернизации состоит в том, что она требует воли, питаемой идентичностью, а вестернизация подрывает источники этой воли, деформируя нормы и ослабляя эту идентичность». — *Панарин А.С.* «Вторая Европа» или «Третий Рим»? М., 1996. С. 132-133.
- 259 См.: *Арон Реймон.* Демократия и тоталитаризм. М., 1993.
- 260 Там же. С. 197.
- 261 *Вишневский А.Г.* Модернизация России: позади или впереди? // Куда идет Россия?.. Т. II. М., 1995. С. 212.

- 262 Там же. С. 213. При этом важно отметить, что для исследователя большевистская «инструментальная модернизация» при всем ее анти-модернизационном эффекте все же порождает иное и более близкое «современному» социальное качество: «Хотя ни одна из революций, из которых складывалась советская модернизация не была завершена, они все же подготовили, пусть и вчерне, новые материальные и духовные основы современной общественной жизни, несопоставимо более зрелые и всеохватывающие, чем те, которые смог оставить после себя дореволюционный российский капитализм». — *Вишневецкий А.Г.* Консервативная революция в СССР // МИР РОССИИ. 1996. N 4. С. 62.
- 263 *Ghia Nodia.* How Different are Postcommunist Transitions. P. 24. О тяжелейших последствиях для становления собственно политической сферы в посткоммунистических странах автор напоминает, указывая на массовую «идиотизацию», т.е. превращение людей в «частных лиц», неспособных и нежелающих участвовать в публичной сфере, *моральное вырождение* и *цинизм*.
- 264 *Джилас Милован.* Лицо тоталитаризма. М., 1992. С. 173. Живучесть этой сталинистской легитимации большевизма демонстрирует лидер и идеолог КПРФ: «Социалистическая революция в России была для нее не праздным «экспериментом большевиков», а в огромной мере вынужденным шагом, сделанным народом вопреки незрелости многих «предпосылок социализма», единственным шансом на национально-государственное выживание в условиях краха экономики, территориального распада и социальной недееспособности правящего буржуазно-помещичьего блока». — *Зюганов Г.А.* Россия и современный мир. М., 1995. С. 87. В качестве исторической справки — все это говорится о большевиках, призывавших к поражению «своего правительства» в разгар тяжелейшей за всю российскую историю войны; большевиках, предоставивших независимость Польше и Финляндии; большевиках, разложивших вместе со своими коллегами «социалистами» российскую армию до состояния дезертиров и мародеров; большевиках, которые ради собственного спасения отдали безнадежно проигрывавшей войну Германии по Брестскому миру половину европейской территории страны!
- 265 Там же. С. 217.
- 266 Там же. С. 245.
- 267 *Галковский Д.* Русская политика и русская философия // Иное. Россия как идея. М., 1995. С. 17.
- 268 Там же. Р. 13.

- 269 *Вишневский А.Г.* Консервативная революция в СССР. С. 65.
- 270 *Галковский Д.* Русская политика и русская философия. С. 46.
- 271 Там же. С. 46-47.
- 272 Там же. С. 47. При этом Прибалтика получает статус «привилегированной колонии», а Молдавия — «непривилегированной метрополии».
- 273 *Зиновьев Александр.* Русский эксперимент. М., 1995. С. 18.
- 274 *Peter M. Lewis.* Economic Reform and Political Transition in Africa. The Quest for a Politics of Development // World Politics 49. (October) 1996. P. 94.
- 275 Ibid. P. 100.
- 276 *Зиновьев Александр.* Русский эксперимент. С. 431.
- 277 Там же. С. 383.
- 278 Там же. С. 431.
- 279 Там же. С. 445. Для человека другого поколения все видится по-иному: «...паническое настроение эпохи советской перестройки сменится другим чувством — «развал СССР» предстанет лишь разрушением заклятого врага России» — *Галковский Д.* Русская политика и русская философия. С. 49.
- 280 Там же. С. 44.
- 281 *Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта. Т. II. С. 376.
- 282 *Кургиян Сергей.* Седьмой сценарий. Ч. I. М., 1992. С. 242, 326. Бесконечны вариации на тему «прорыва» в «постиндустриальное общество». Приведу лишь наиболее типичные примеры. «Стратегия российского обновления должна ориентироваться не просто на вхождение в постиндустриальную стадию общественно-исторического развития, а на то, чтобы сработать, так сказать, на опережение, учитывая не сегодняшний, а завтрашний день мировой науки и техники, мирового социокультурного прогресса и политических структур» — *Красильщиков В.А., Зиборов Г.М., Рябов А.В.* Шанс на обновление России // МИР РОССИИ. 1993. N 1. С. 131.
- Г.А.Зюганов в качестве точки приложения мессианской энергетики России предпочитает «постиндустриализму» концепцию «устойчивого развития», по поводу которой пишет следующее: «Каковы бы ни были конкретные технические и организационные подробности этой концепции, ее социальное содержание, а также всемирно-историческую миссию ее реализации мы связываем с социализмом в его современных формах, отвечающих новому уровню развития производительных сил и характеру стоящих перед человечеством задач...» — *Зюганов Г.А.* Россия и современный мир. С. 86-87.

- 283 Александр Рубцов. Универсализм без берегов и с берегами // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., 1997. С. 266.
- 284 Там же. С. 267.
- 285 Там же. С. 268.
- 286 Там же. С. 273. Экзистенциальный испуг здесь вполне нормален: «Между прочим, стрельбу в октябре 93-го мы *сами* **накричали**: без сильных идей и убеждений просто так, да еще на виду у всех, в себе подобных не стреляют» (там же).
- 287 *Страус А.Л.* Униполярность. Концентрическая структура нового мирового порядка и позиция России // Политические исследования. 1997. N 2. С. 44.
- 288 См.: *Сэмюэл Хантингтон.* Столкновение цивилизаций и что оно может означать для России // Общественные науки и современность. 1995. N 3. С. 133-136.
- 289 *Jean Baudrillard.* The Illusion of the End. P. 48. И кое-что собственно о России: «Вся стратегия экс-империи организована именно таким способом — за счет колоссальной цены бедности, радиации или гражданской войны — вокруг черной дыры, в которую она, можно сказать, сама провалилась, но в которую она затягивает всех своих бывших противников, одного за другим, вместе с самой историей, принуждая последнюю отступать в незапамятное прошлое, к зародышевой стадии, где фантомы старых конфликтов и старых национализмов сталкиваются с призраками атомного оружия, ставшего теперь бесполезным (и которое она отныне будет в состоянии благородно распространять по всему миру)» — *ibid.* P. 49.
- 290 См.: *Anna Yeatman.* Postmodern Revisioning of the Political. N.Y., London, 1994.
- 291 См. осуществленную Скоттом Лэшем реконструкцию теории «современности» и «постсовременности», имплицитно содержащуюся в трудах П.Бурдьё: *Scott Lash.* Sociology of Postmodernism. L., N.Y., 1990. Ch. 9 «Modernization and Postmodernization in the Work of Peirre Bourdieu».
- 292 *Zygmunt Bauman.* Posmodernity and Its Discontents. N.Y., 1997. P. 3.
- 293 *Jean Baudrillard.* The Illusion of the End. P. 107.
- 294 Ср.: «Особенно примечательно в отношении postmodernism(ity) то, что эта идея полного разрыва не операциональна. Postmodernism(ity) не предполагает, что общество каким-то образом вышло из «современности» в смысле становления чем-то иным, нежели «современность». Приставка «post» в postmodernism(ity) обозначает отношение преемственности, даже зависимости. «Post»

предполагает, что теперь возможно обозреть в целом проект «современности», выделить его основные черты, понять его парадигмальные основания» — Anna Yeatman. *Postmodern Revisioning of the Political*. P. 8.

Еще более красноречив здесь З.Бауман: «Я определяю «современность» в перспективе опыта «постсовременности», а не наоборот». — Zygmunt Bauman. *Is there a postmodern sociology? // The Postmodern Turn. New Perspectives on Social Theory*. Cambridge University Press, 1994. P. 195.

²⁹⁵ *Козловский В.В., Уткин А.И., Федотова В.Г.* Модернизация: от равенства к свободе. СПб., 1995. С. 226. «Российская опасность» определяется двояко. Во-первых: «Взятый на вооружение как проект в соответствии с логикой XIX в. российский странный постмодернизм возводит распад в норму, в абсолют» (Там же. С. 223). Во-вторых: «Мы близки к постмодернизму своей маргинальностью, но далеки сидящим у нас в душе большевизмом и неособышевизмом всех послегорбачевских политиков» (Там же. С. 224).

²⁹⁶ Там же. С. 224.

²⁹⁷ Там же. С. 222.

²⁹⁸ *Lyotard J.-F.* *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. University of Minnesota. 1984. P. XXIV.

²⁹⁹ Ibid.

³⁰⁰ Ibid. P. 66.

³⁰¹ *Козловский В.В.* и др. Ук. соч. С. 226.

³⁰² Там же. С. 222.

³⁰³ Там же. С. 230.

³⁰⁴ *Huntington S.P.* *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. P. 74.

³⁰⁵ Объединение России в группу с Турцией и Мексикой мотивируется тем, что только эти страны «не закончили вестернизацию ценой потери национальной независимости и встали на путь так называемой «догоняющей модернизации». — См: *Козловский и др.* Модернизация: от равенства к свободе. С. 147.

³⁰⁶ Там же. С. 231.

³⁰⁷ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 27. Л., 1984. С. 36-37.

³⁰⁸ *Панарин А.С.* «Вторая Европа» или «Третий Рим». С. 145.

³⁰⁹ Там же. С. 144.

³¹⁰ Там же. С. 145.

³¹¹ Там же. С. 145, 146.

³¹² Там же. С. 144.

- ³¹³ А России, согласно А.С.Панарину, предстоит помимо всего прочего «посрамить варварский прогноз Хантингтона» (Там же. С. 139).
- ³¹⁴ Там же. С. 146. Оставляю без комментариев это «пространственное» описание американского неоконсерватизма.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
Введение	14
Глава I.	
Выбор методологической стратегии	28
1. Этнопсихология	29
2. Социология общественных “типов” и коллективного сознания	31
3. Психоанализ и коллективная идентичность	36
4. Идеология и утопия	42
Глава II.	
«Третий Рим» и церковный раскол	44
Глава III.	
«Самодержавие» как идеология и утопия «русской идеи»	54
Глава IV.	
Русская идея: логика альтернативной утопии	69
Глава V.	
Идеология «национал-большевизма» и утопия «месторазвития»	120
Глава VI.	
Идеология «империи» и утопия «нормы»	142
Summa methodologiae	153
Post scriptum.	
О «третьем мире» и «прорыве» в постмодерн	164
Примечания	184

Научное издание

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *В.К.Кузнецов*

Технический редактор *Н.Б.Кузнецова*

Корректоры: *Е.В.Захарова, Т.М.Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.93 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 27.01.98.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 06,34. Уч.-изд. л. 08,81. Тираж 500 экз. Заказ № 004.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В.Прохорова*

Компьютерная верстка: *С.В.Нефедкина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14