

**Российская Академия Наук
Институт философии**

А.А.Кара-Мурза

**"НОВОЕ ВАРВАРСТВО"
КАК ПРОБЛЕМА
РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

**Москва
1995**

В авторской редакции

Рецензенты:

доктора философских наук *Т.А.Алексеева*,

Г.Г.Водолазов

кандидаты философских наук

В.П.Перевалов

М.М.Федорова

К-21 **Кара-Мурза А.А. "Новое варварство" как
проблема российской цивилизации. - М.,
1995. - 211 с.**

Одна из главных проблем "философии истории" - определение критериев "прогресса" и "регресса", "цивилизации" и "варварства" в социальном развитии. В истории России есть три "идентификационных узла", разница в осмыслении которых определяет принципиальные политические различия. "Прогрессивны" или "регрессивны" преобразования Петра Великого? Была ли "цивилизационным скачком" или, напротив, "падением в варварство" большевистская революция? В какой мере можно говорить о "модернизации", а в какой - о "деградации" применительно к сегодняшним процессам в России? Ответам на эти вопросы и посвящена книга. Особое место уделяется анализу русского феномена "варварской борьбы против варварства".

ISBN 5-201-01889-0

© А.А. Кара-Мурза, 1995
© ИФРАН, 1995

ВВЕДЕНИЕ

Нынешний этап социальной эволюции который раз в истории России ставит перед общественной мыслью вопрос о критериях "прогресса" и "регресса", "цивилизации" и "варварства" в социальном развитии. Давно замечено, что наше отечественное общественное сознание, как, наверное, никакое другое, разрывается между полярными позициями относительно решения фундаментального философского вопроса о направленности истории, о том, что есть "норма существования", а что - "деградация" применительно к мировой и - особенно - собственной истории.

Сложность проблемы усугубляется еще одним парадоксом "русского взгляда" на историю, когда критерии ее оценки оказываются чрезвычайно подвижными и могут кардинально меняться иногда на протяжении жизни даже одного поколения. На эту "странную" сторону русского сознания обратил внимание еще в 1862 г. А. Григорьев: *"Мы все маленькие Петры Великие на половину и обломовцы на другую. В известную эпоху мы готовы с озлоблением уничтожить следы всякого прошедшего, увлеченные чем-нибудь первым встречным, что нам понравилось, а потом чуть ли не плакать о том, чем мы пренебрегли и что мы разрушили"*¹.

В истории России, как представляется, существуют три главных "идентификационных узла", на основе осмысления которых складываются и главные течения русской общественной мысли. Были ли исторически прогрессивными или исторически регрессивными преобразования Петра Первого? Была ли "цивилизационным скачком" или, напротив, "падением в варварство" большевистская революция? Наконец, в какой степени можно говорить о "прогрессе", а в какой - о "деградации" применительно к современному этапу общественных преобразований в России? - вот актуальные

вопросы, на которые автор постарался дать аргументированные ответы в своем исследовании. Естественно, что такая работа с необходимостью предполагает помещение чисто российских проблем в более широкий контекст истории мировой социально-философской мысли.

Отечественная литература, посвященная социально-философскому осмыслению исторических судеб страны, во многом базируется на констатации исторического своеобразия России. Парадоксальным образом эта общая доминанта наличествует у подавляющего большинства авторов вне зависимости от их идейных ориентаций или политических предпочтений. Действительно, презумпция "особости" занимает одинаково важное место как в почвеннических рассуждениях о "русской самобытности", так и в западнических конструкциях относительно "отсталости" России или ее фатальной "невежучести" на пути нормального развития.

Сбрасывает, однако, на себя внимание то обстоятельство, что тема исторического своеобразия в русском самобытничестве и в русском западничестве разворачивается в двух абсолютно разных парадигмах исторического мышления. Самобытничество, как известно, настаивает на принципиальной цивилизационной особости России, а стало быть, попытки подражательства инокультурным образцам (в первую очередь западным) приводят лишь к искажению, опошлению и деградации культурно-цивилизационной сущности России. Западническое же мышление явно предпочитает вести разговор в формационно-стадиальной логике, подчеркивая "недоразвитость" (с элементами патологии) России на пути поступательного развития некоей универсальной цивилизации.

Естественно, что в этих обстоятельствах адекватное научное осмысление судьбы России во многом зависело бы от корректного аналитического совмещения цивилизационного и формационного подходов к изучению ис-

тории страны и мира в целом. Нельзя не признать в этой связи, что длительное время суррогатной формой, подобием именно такого компромисса, примиряющего концепты "формации" и "цивилизации", служило официальное учение о "стране победившего социализма" и "авангарде человечества". Эта концепция была "цивилизационной" в том смысле, что прокламировала русскую ("советскую") исключительность. Но одновременно та же теория помещала эту "особость" на более высокую ступень универсальной общемировой формационной лестницы; концепция "реального социализма", таким образом, абсорбировала линейно-стадиальную логику западничества, развернув ее острие против самого "деградировавшего Запада".

Разумеется, это методологическое совмещение давало некоторый простор как формационным, так и цивилизационным интерпретациям истории не столько за счет стимуляции плодотворных научно-теоретических синтезов, сколько за счет расширения пространства мифотворчества. Проблема взаимодополнения аналитических возможностей категорий "формация" и "цивилизация" в таком варианте не решалась, а, скорее, маскировалась паранаучной импровизацией, границы которой к тому же зорко охранялись.

Когда же покровы коммунистического формационно-цивилизационного симбиоза спали, концептуальные оппоненты, ранее удерживаемые в пространстве невольного компромисса, устремились в противоположные стороны. Сторонники стадиального ранжирования обществ публично оспорили тезис о том, что реальный социализм находится выше капитализма как формации и (в полном соответствии с линейно-стадиальной логикой) попросту переместили данный строй как минимум на две ступени вниз - в "до-капитализм". Произошла своего рода реинтеграция линейно-стадиального истолкования истории и его западнцентристской ориентации.

Среди "цивилизационщиков" же, на волне критики так называемого "тоталитаризма", возобладали те, кто открыто провозгласил, что советский коммунизм вовсе не был преображенной формой русской самобытности, а, напротив, явился результатом тотального разрушения русского цивилизационного генотипа, причем именно по западническим рецептам. Соответственно и отечественное самобытничество вновь вернулось в родное лоно чисто цивилизационного подхода.

Распад псевдосинкретических форм теоретического сознания был бы благотворным, если бы сопровождался концептуальным замещением со стороны цивилизационно-формационных синтезов, построенных на принципах корректного социального познания и плодотворной научной дискуссии. Однако в условиях "гласности без слышимости" (согласно Ю.Хабермасу, такое состояние общества является крайне неблагоприятным) старый Большой Миф распался на несколько меньших по объему, "мифов о России", к тому же жестко политизированных.

Выяснилось, таким образом, что порочность теоретической методологии вовсе не сводится к приверженности третируемому ныне со всех сторон "научному коммунизму"; последний - есть лишь частный случай более общей "картины мира", все более доказывающей свою несостоятельность и бесперспективность. Так, например, западнически ориентированное антикоммунистическое мышление периода "перестройки" и "радикальной реформы" воспроизвело все основные характеристики линейно-стадиального взгляда на историю. С другой стороны, и абсолютизация российской специфики нынешними "цивилизационщиками" также продолжает нести в себе непреодолимые методологические пороки "научного коммунизма". В ее контексте продолжает игнорироваться тот факт, что императивами выживания России как державы является не только сохранение ее национальной самобытности, но и необхо-

димось социокультурной модернизации, перехода к "информационному обществу", которое может быть только "открытым".

Итак, новый раунд спора самобытников и западников, во-первых, воспроизвел односторонне-обособленные парадигмы их мышления, когда одни мифологизируют "отставание", а другие - "особость". А во-вторых, спор этот принял агрессивную форму беспрецедентной (ибо беспрецедентной была степень гласности) "разборки" на тему "Кто виноват?" - *"косная русская почва, регулярно воспроизводящая деспотизм и рабство"*, или *"западные проекты, навязывающие России инокультурные, а потому убийственные для нее рецепты"*? Если принять эту логику спора то, в конечном счете виноватыми должны оказаться либо те, кто *"мешает стадильно подтягивать Россию кверху, до западного уровня"* (в стадильно-формационной логике западников); либо те, кто *"сбивает ее с собственного исторического пути"* (в цивилизационной логике самобытников). В результате этого нового раунда противостояния равно деградировавших западничества и самобытничества вновь мощно заработал хорошо описанный в свое время механизм "самоварваризации" русской культуры: *"Одни хотят насильственно раскрыть дверь будущему, другие насильственно не выпускают прошедшего; у одних впереди пророчество, у других - воспоминания. Их работа состоит в том, чтоб мешать друг другу, и вот те и другие стоят в болоте"* (А.И.Герцен).

Между тем очевидно, что взаимодействие почвенничества и западничества в России должно и может быть основано на принципах взаимодополнительности и взаимосогласованности. Эту необходимую и неизбежную методологическую презумпцию сформулировал еще в 1838 г. в своем "ответе А.С.Хомякову" И.С.Киреевский: *"Сколько бы мы ни желали возвращения Русского или введения Западного быта, - но ни того, ни другого исключительно ожидать не можем, а поневоле*

должны предполагать что-то третье, *долженствующее возникнуть из взаимной борьбы двух враждующих начал*" (выделено мной - А.К.)². Следовательно, продолжает Киреевский, вопрос "который из двух элементов - западный или русский - полезен теперь?" сформулирован неверно. *«Не в том дело: который из двух? но в том: какое оба они должны получить направление, чтобы действовать благотельно? Чего от взаимного их действия должны мы надеяться, или чего бояться?»*³.

Итак, теоретическая задача объединения аналитических возможностей цивилизационного и формационного подходов осталась нерешенной, в то время как императив подобного синтеза сегодня чрезвычайно актуален, ибо как никогда актуален вопрос: каким образом провести успешную модернизацию в России (стадиальный ракурс проблемы), но модернизацию национального российского образца (цивилизационный ракурс)?

Такая работа, как представляется, должна начинаться с признания того, что сама по себе констатация эвристической взаимодополнительности формационного и цивилизационного срезов истории глубоко недостаточна. Прежде всего потому, что и тот, и другой подходы, даже в лучшем своем исполнении, способны более или менее удачно типологизировать лишь "уже случившуюся историю". А это означает, что выстраивание оппозиций "традиционность-современность" (в стадиальной логике) или, предположим, "Восток-Запад" (в логике цивилизационной) предлагает выбор из реальных состояний общественного бытия и, таким образом, как бы подразумевает, что историческое бытие нам в любом случае гарантировано. Более же глубокий пласт проблематики (собственно "философия истории") состоит как раз в том, что История вовсе не гарантирует социального бытия как такового; более того, многие ее проявления, имеющие место во взаимозависимом мире и сопряженные поэтому с межцивилизационными синтезами

(например, та же проблема "модернизации"), ставят это социальное бытие под вопрос. Поэтому философия истории, в отличие от "просто истории", должна исходить из презумпции, что в глубинном смысле "традиция", например, вовсе не противостоит "новации", так же как одна цивилизация не противостоит другой цивилизации: их радикальное противопоставление лишь "кажимость", аберрация политизированного взгляда на историю, следствие идентификационных закономерностей самоопределения через конкретного "Другого". На самом деле каждая социальность противостоит в первую очередь своему собственному "небытию", тенденции к собственной деградации, энтропии, "социальному умиранию".

Таким образом, одна из главных методологических посылок данной работы состоит в следующем. Фокусом Истории, если подходить к ней философски, является глубинная экзистенциальная проблема "социальной смерти", когда главный вопрос состоит не в том, "каким быть?" (традиционным или современным, восточным или западным), а в том, "быть или не быть?". При этом пробным камнем пограничной ситуации (в истории России, например) оказываются как попытки стадийного перехода ("модернизации"), так и императивы междивизиационного взаимодействия. "Экзистенциальность" этих феноменов (в истории они, как правило, накладываются друг на друга) заключается в том, что оба они по своему исходу вероятностны, т.е. могут стать как способом удержания социального бытия, так и формой ускорения энтропии и "социального умирания".

Подобное исследование на стыке формационного и цивилизационного подходов, смысл которого - анализ борьбы социума против своего собственного небытия, требует, по-видимому, более тонкого инструментария, нежели оперирование категориями "прогресс-регресс". Наиболее точным в этом смысле автору представляется

понятие "социальной деградации" ("нового варварства"), которое и стало ключевым в данном исследовании.

Отказываясь от работы в излишне тяжеловесных понятиях "прогресс/регресс", автор примыкает к тем исследователям (Р.Макайвер, Л. фон Визе, Ф.Огборн, М.Гинсберг), кто предпочитает работать на более локальных уровнях и говорить о "социальных изменениях". При этом автор, вопреки получившему известность скептическому взгляду Р.Нисбета (полагающего, что исторические сдвиги есть всего лишь *"аккуратно нанизанная последовательная смена кадров, как в кинофильме"*⁴), считает, что характер и качество "социального изменения" (в данной работе преимущественно исследуются те сдвиги, которые опознаются как "деградационные") могут быть вполне корректно определены.

Автор предпринял попытку определить базовые характеристики российского социума в их исторической динамике, т.е. в условиях воспроизводства его социокультурных дсминант на фоне императивов "внешнего вызова" и в условиях кросскультурного взаимодействия. При этом "Россия" исследуется как "зона синтеза" Востока и Запада, где цивилизационный диалог может быть как фактором преодоления социальной энтропии и способствовать поступательному развитию, так и, напротив, вести к социальной деградации и варваризации России в результате "дурного синтеза цивилизаций".

В этом смысле исследование ориентировано как на социокультурную диагностику нынешнего этапа общественной трансформации России (автор уверен в том, что новый идентификационный кризис в очередной раз воспроизводит все базовые константы российской социальности), так и на прогностическую оценку перспектив дальнейшего развития страны.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Проблема "социальной деградации" в контексте концептуальной оппозиции "цивилизация - варварство": историческая ретроспектива

1. Традиционные культуры и проблема "нового варварства"

Доминирование прогрессистской парадигмы в обществоведческой литературе самой разной философской и политической ориентации не могло не иметь одним из своих следствий высокомерное просвещенческое пренебрежение к цивилизационной архаике, очень часто трактуемой как "недоразвитость", "примитивизм", "застойность". Внутри этой общей логики одна линия исторического мышления (назовем ее "буржуазно-прогрессистской") трактовала эти культуры преимущественно как "царства тотальной несвободы личности", другая ("коммунистическо-прогрессистская") делала упор на "равенство в нищете".

Идеологическая борьба в контексте "соревнования двух систем" рикошетом нанесла новый удар по традиционализму. Это понятно: критикуя так называемый "тоталитаризм", буржуазный прогрессизм редуцировал его к докапиталистической архаике; в свою очередь, прогрессизм коммунистический редуцировал к архаике капитализм, как якобы новейшую форму варварства и

"войны всех против всех". В последние десятилетия господствующая просвещенческая парадигма окончательно закрепила этот альянс "первого" и "второго" мира в их противопоставлении миру "третьему".

Между тем императивы современности, когда культурные и социальные инновации (имеющие место к тому же в условиях междивизиационного взаимодействия) оказываются сопряженными с повышенной степенью исторического риска, заставляют под новым ракурсом рассмотреть архаичный социум. Ведь по меньшей мере нельзя отрицать, что исследуемые не в привычной парадигме "архаика-прогресс", а, скажем, в оппозициях "устойчивость-неустойчивость" или (еще точнее) "бытие-небытие", эти архаичные цивилизации предстают как общества, обеспечивавшие высокую степень бытийной устойчивости.

Разумеется, гарантии от рецидивов "нового варварства", социальной деградации и энтропии обеспечивались здесь предельным консерватизмом и принципиальным отказом от прогресса в современном его понимании (как перехода от гомеостатического общества к обществу "инновационному"). Традиционалистская поговорка *"не дай вам бог жить во времена перемен"* (ее модификации распространены в традиционных культурах от Тропической Африки до Дальнего Востока) хорошо передает основную интенцию данного типа социума, когда любая инновация "на всякий случай" отторгается в принципе.

Очевидно между тем и другое: проблема "новации" не может считаться самодовлеющей, а является скорее вторичной, подчиненной по отношению к проблеме исторического бытия. Тот факт, что в какой-то период истории именно органичное усвоение инновационного потока стало императивом социальной адаптации и выживания, не отменяет факта иного рода - массовой гибели социальных организмов, потонувших в этом разрушительном для них потоке. В этом смысле наше отноше-

ние к архаичным структурам может вполне измениться, если рассмотреть их в соотношении не с теми обществами, которые ушли вперед по пути прогресса, а с теми, которые расплылись и исчезли, не сумев противостоять разрушительным для них потокам социальных инноваций.

У проблемы обнаруживается, таким образом, еще один план: если социум не готов к адаптации и интериоризации новаций, то вопросом удержания бытия становится для него способность от них уберечься. Действительно, нельзя не признать, что традиционные общества продемонстрировали довольно высокую степень иммунитета от социальной хаотизации и, наверное, могли бы существовать неопределенное время и далее. Однако при одном условии: если бы неупорядоченность и хаос не были внесены в эти социумы извне императивами современной эпохи. Становится очевидным, что "включение в мировую цивилизацию" является амбивалентным вероятностным процессом, который, имея одним из возможных результатов более или менее органичную "модернизацию", может привести - при ином раскладе - и к вторжению "нового варварства".

Проблема соотношения "новации" и "традиции", исторического риска и исторических гарантий сегодня не только не стала чисто исторической, но обрела дополнительный смысл и актуальность. Особенно в нынешней России, снова испытывающей на себе перегрузки догоняющего развития, спонтанной и не всегда социально контролируемой "модернизации". Отвечая в очередной раз на "исторический вызов", снова поставивший под вопрос устойчивость российской идентичности, нас не может не интересовать тип социума, "продержавшийся" наибольший отрезок исторического времени и пусть по своему, но достаточно успешно противостоящий в этом смысле вторжению социального хаоса. Почувствовать эту проблематику в рамках традиционной прогрессистской модели исторического восхождения от "архаики"

(несущей на себе "родимые пятна" прѣдысторического варварства) к современности, по всей видимости, не удается, либо удастся далеко не в полной мере.

Можно предположить, что изучение традиционных цивилизаций не в оппозиции "архаика-модерн", а в экзистенциальной оппозиции "бытие-небытие" позволит выявить нечто крайне важное под углом зрения выживаемости общества как такового. Социальная инновация, повторяю, вероятна по своему исходу. Приведет ли она к упрочению адаптационных возможностей социума или, напротив, к ускорению энтропийных тенденций - вопрос крайне сложный и всегда конкретный. Логично предположить, что в структуре общества можно обнаружить некий инвариант социального бытия, имеющий место в любом социальном организме независимо от стадийной или цивилизационной принадлежности и обеспечивающий его "прожиточный минимум". Соответственно существует, по-видимому, и порог социальной распадения, когда никакая социальность уже не удерживается.

В связи с этим крайнюю актуальность получают вопросы: во-первых, на каких цивилизационных принципах архаичные общества существовали тысячелетиями? и, во-вторых, что именно, какие конкретные социальные механизмы заставили их деградировать и погибнуть? Видимо, именно при решении этих двух проблем возможно установить и некоторые константы социальной адаптивности, когда антитеза "порядка" и "изменения" синтезируется в феномен "динамического равновесия" той или иной социальной системы.

Отказ от привычки ранжировать общества по степени прогрессивности приводит к первому важному выводу. Та или иная культура - это определенный код выживания "человека общественного" в этом мире. Если социальное (а не просто биологическое) воспроизводство жизни имеет место, закреплено в определенной

практике, традиции, институтах, стало быть, данная культура вполне самоценна и уже по праву этого равна всем остальным.

Несколько лет назад я попробовал представить всю человеческую историю как непредсказуемую драму, разыгрывающуюся не на ступеньках формационной лестницы, а в системе координат, сформированных пересечением двух логически выстроенных антиномий: "индивидуальность-корпоративность" и "продуктивность-дистрибутивность". Тогда все традиционные культуры окажутся в своей основе "корпоративно-дистрибутивными", т.е. принципом построения социальности здесь является способ корпоративного распределения, реализуемый в коллективе¹. Классификационной структурной единицей этих культур служит не индивид, а "корпорация", коллектив, община, а все общественно значимые проявления традиционной социальности базируются на нормативном распределении и потреблении. Не столь важно, что и как производится, - важно то, как это распределяется.

Хотел бы, однако, уйти в этом вопросе от вульгарного экономического детерминизма. Распределительные механизмы обслуживают в традиционном социуме калькуляцию, присвоение и потребление не столько материального продукта, сколько сконцентрированной в сообществе "жизненной силы", для которой утилитарно понимаемый "продукт" является лишь одной из форм поддержания и пополнения. В этом смысле убийство, кража, грабеж - своего рода нарушения традиционно устоявшихся норм распределения жизненной силы. Равным образом и семейные отношения, столь жестко регламентированные в традиционных сообществах, - не что иное, как взаимное потребление полов, а потому прелюбодеяние, инцест и т.п. воспринимаются не иначе как серьезные нарушения освященных традицией потребительско-распределительных норм.

Общества этого типа ориентированы на циклический характер простого воспроизводства и на гомеостатическое закрепление определенных социокультурных стереотипов. Трудовая этика подчинена здесь этике оптимального потребления: от природы берется ровно столько, сколько необходимо для гарантированного воспроизводства социума в данный момент. Общественный же статус человека зависит не от характера его индивидуального предметного труда, а от места в корпоративно регулируемой системе распределения "жизненной силы" (фактически - статусного распределения самой жизни).

Любая традиционная цивилизация строится по принципу статусной пирамиды, ранжирующей индивидов по особым группам в системе нормативно-корпоративного распределения. Проблема непосредственного производства (при сохранении высокой культуры трудовых навыков, трудового этического кодекса и т.д.) здесь инкорпорирована в систему "воспроизводства социума", несущей конструкцией которого является статусно ранжированное потребление.

Характерно, что в этих сообществах сакрализируются в первую очередь основные источники потребления. Ведь именно они представляются важнейшими и наиболее уязвимыми элементами жизнедеятельности. Особого рода ограничителями обставлен процесс потребления для лидеров, этих тщательно оберегаемых носителей "коллективного духа" (ритуально чистая еда, табу на отдельные виды продуктов, уединение во время приема пищи из-за боязни "сглаза" и т.д.).

Такого рода "корпоративная дистрибутивность" характерна для всех традиционных культур. Различаются же они в первую очередь тем или иным доминирующим институциональным механизмом, действием которого и обеспечивается в данном конкретном случае корпоративно-дистрибутивная доминанта. Известно, что в традиционной китайской цивилизации таким организующим принципом явилась система сельских общин,

"связующим единством" в которой была императорская власть и изощренная чиновничье-бюрократическая иерархия. В Индии, напротив, государство не играло существенной роли, и нормативное распределение опиралось здесь на совершенно иной принцип - на кастовую систему, закрепляемую соответствующим набором духовных регуляторов. В традиционных африканских обществах специфическим механизмом, институционально закрепляющим "код выживания", была система половозрастных классов и групп, достраиваемая сверху "культом предков". Русская цивилизация структурировалась как "военный лагерь" (об этом писали С.М.Соловьев, В.О.Ключевский, А.А.Кизветтер), когда непосредственное материальное производство (осуществляемое "тягловым сословием") было подчинено системе распределения жизненных ресурсов среди "служилого сословия", обеспечивающего элиту, руководство, духовную интеграцию социума.

Проблематика "нового варварства" как проблема вторжения распределительной стихии в жестко регламентированную социальность является базовой доминантой в "картинах мира" всех традиционных цивилизаций. Построенные на принципах нормативного корпоративного распределения "жизненной силы", эти культуры естественным образом озабочены поддержанием распределительного порядка и соответственно видят своего главного парадигмального оппонента именно в фигуре "непродуктивного индивида" (редуцируемого к образу "зверя"), являющегося субъектом распределительного хаоса. Этот вывод подтверждается и анализом обрядовой стороны архаических культур, где заметное место занимают обычаи так называемого "ритуального хаоса" - периодической сознательной провокации всплесков хаотического потребления, призванных "освежить" и укрепить нормативно-распределительные механизмы. Момент ритуального обуздания вождем

этого "хаоса" во многих архаических культурах является центральным действием, легитимирующим политический режим.

Следует добавить, что построенные на принципах статусного распределения и потребления (повторяю: распределения не вульгарно понимаемого "материального продукта", а "жизненной силы") традиционные культуры выработали изощренную систему статусных переходов, в обрядовом отношении связанных именно с дисциплинированием иерархически ранжированного потребления. Многие исследователи обратили внимание на следующий инвариант "обрядов перехода": участники инициаций долгое время почти не едят, очень мало пьют (или пьют только грязную воду), спят на голой земле и т.д. Думаю, что таким подчеркнутым аскетизмом достигается одна из основных задач обрядов инициации - дисциплинирование процесса корпоративного потребления. Одновременно отрабатываются и навыки статусной субординации: иницианты производят активные жертвоприношения предкам как своего рода высшему классу, увенчивающему иерархию микрокорпораций и пользующемуся особыми привилегиями в дистрибутивной системе².

Исследователями, впрочем, замечено и другое: на завершающем этапе любого "обрядов перехода" демонстративная дисциплинированность и аскетизм кандидатов сменяется нарушением всех табу, захватом чужой еды и питья с последующим обжорством и попойками. И это явление, в свою очередь, может быть понято только в логике корпоративно-распределительных отношений. Речь идет об обычае так называемого ритуального хаоса, когда разнуздываются "антиобщественные силы", перевертываются социальные роли и на верху социальной иерархии оказываются бчешрашные маргиналы и аутсайдеры³.

Суть ритуальной смуты - периодическое высвобождение стихийного и ненормированного распределения накопленных ресурсов, форсированное и хаотичное "проедание" богатств, нарушение всех потребительских табу, растранирование "жизненной силы" коллектива, и все это - с целью "освежения" корпоративных связей, провоцирования мощной обратной тяги к воссозданию жестко регламентированного распределительного механизма, скрепляющего социум и позволяющего ему существовать и воспроизводить себя.

Если вспомнить предложенные социокультурные оси "индивидуальность-корпоративность" и "продуктивность-дистрибутивность", в рамках которых традиционные культуры были определены как "корпоративно-дистрибутивные", то ситуация "ритуальной смуты" (имитация хаоса с целью тренинга иммунно-защитных механизмов корпоративной системы) имеет принципиально иную социологическую характеристику - "индивидуально-дистрибутивную". Базовой доминантой здесь по-прежнему остается распределение, но субъектом его оказывается уже индивид, вырвавшийся из-под корпоративной регламентации. Место корпоративной общности занимает механическая сумма хаотически потребляющих индивидов.

Таким образом, "индивидуальная дистрибутивность" - это предельно формализованный социологический эквивалент ситуации общественной деградации и распада; вот почему в распределительных системах "индивидуальность" воспринимается как деструктивное, общественно опасное начало, которое всячески элиминируется.

Для описания этих структур не имеет смысла оперировать понятием "личность". Разумеется, "индивидуальность" там присутствует, ибо это - универсальная социологическая характеристика. Но все дело в том, что корпорация в традиционных обществах стремится всячески нейтрализовать персональное начало, макси-

мально надежно инкорпорировать индивида в общинную структуру, минимизировать до предела индивидуальные отклонения. Индивид в корпоративной структуре не может (а в логике этой системы - и не должен) "дорости" до личности как суверена собственного общественного воспроизводства.

Не случайно в традиционной иерархии ценностей индивидуальность расценивается скорее со знаком "минус"; именно носители "зла" (ведуны, преступники и т.д.) наделяются чертами неповторимой индивидуальности. Скажу больше: дикий зверь, который "гуляет сам по себе", в этих культурах индивидуализирован больше, чем человек, - отсюда архетипическая для всей истории мировой цивилизации традиция редуцирования непродуктивной индивидуальности к "зверю", как предельно автономному и в этом смысле антисоциальному существу. Автономия индивида, таким образом, с самого начала опознается человеческой цивилизацией как амбивалентное понятие, способное нести не только цивилизационный, но и антицивилизационный, нео-варваризирующий потенциал, причем именно второе качество "индивидуальности" является доминирующим в традиционных культурах. Отсюда - многообразные механизмы социальной нивелировки членов корпорации, равно как и способы выбраковки индивидов с отклоняющимся поведением, тех, кто выбивается из строжайше фиксированных рамок традиционно понимаемой "общественной нормы".

Требует уточнения в этом отношении и позиция, согласно которой в традиционных структурах якобы наличествуют элементы некоего "культы личности" первого лица (вспоминается здесь известная гегелевская характеристика деспотической социальности: "*свободен один*"). Можно, напротив, утверждать, что чем выше стоит человек на общественной лестнице, чем ближе он находится к жизненному центру корпорации и, следовательно, чем больший доступ он имеет к процессу

"воспроизводства жизни" традиционного социума, тем более строгие ограничители и табу на него налагаются. "Священный правитель" в традиционном обществе - это не субъект неограниченного произвола, как иногда полагают, а, напротив, концентрат деиндивидуализации и общественной "несвободы". Исследователям архаичных структур хорошо известны многообразные обычаи ритуального изгнания или убийства одряхлевшего или скомпрометировавшего себя вождя. С точки зрения корпоративной логики это более чем естественно: непрочная индивидуальная оболочка, в которую временно помещен "коллективный дух", должна быть немедленно уничтожена для перемещения жизненной силы корпорации в более надежный сосуд.

В предложенную мной модель "традиционной корпоративности" хорошо вписываются и те достаточно многочисленные случаи, когда автохтонная традиция помещает "дух народа" вообще не в человека (даже предельно контролируемого обычаем), а в некий символический предмет, как вместилище, совершенно неподвластное (и тем и ценное) человеческим индивидуальным слабостям. Этот общенародный "фетиш фетишей" - предел деиндивидуализации и одновременно апофеоз корпоративности.

Анализ архаичных структур позволяет сделать вывод: антиэнтропийный потенциал любой цивилизации, независимо от ее конкретно-исторических и социокультурных модификаций, строится на способности социализировать индивида, включить его в структуру общественного воспроизводства. Именно в этом смысле "цивилизация" и противостоит "новому варварству". Деградация наступает тогда, когда на арену выступает особого рода социальный субъект - "непродуктивный индивид", бесконтрольно транжирящий "жизненную силу" социума.

2. "Социальная деградация" ("новое варварство") как проблема истории социально-философской мысли

Анализ теоретических представлений крупнейших социальных мыслителей позволяет выделить некий инвариант представлений о социальной деградации (новом варварстве). Мировая философская и социально-политическая мысль давно установила, что социальный хаос приходит не вдруг, а через то, что можно назвать "новым варварством". При этом пребывание в стадии цивилизации не гарантирует от рецидивов варварства. Каковы же критерии разграничения "цивилизации" и "варварства", в том числе и "нового"? Этот критерий, по-видимому, должен быть достаточно универсальным, ибо субъективизм и априорная оценочность привели бы к полнейшему произволу в выборе ориентиров, о чем иронически говорил Х.Ортега-и-Гассет в "Восстании масс": *"Для фабриканта мундштуков жизнь в упадке, когда люди курят без мундштука"*⁴.

Недоверие к индивидуальному самочинию, способному спровоцировать центробежные тенденции и хаотизацию, из сферы практического здравого смысла и обычного права традиционных культур закономерно перешло в теоретическую (философскую и политологическую) мысль в качестве одного из важнейших постулатов. Тотально-государственническая конструкция Платона, в которой все общественные структуры должны быть абсолютно прозрачны и подконтрольны, является классическим вариантом социального устройства, полностью элиминирующим начало частной автономии и индивидуализма. Критика этой конструкции с позиций либеральной демократии бьет мимо цели, ибо оппонентом Платона является вовсе не либерально-демократическое устройство, а социальный хаос. Индивидуализм в "идеальном государстве" Платона опасен в любом своем проявлении. Известен случай, когда Платон весьма кате-

горично отверг целесообразность приезда в "идеальное государство" некоего гения, обладающего "умением делать все" и, как бы мы сказали, "гармонической развитостью": *"Если же человек, обладающий умением перевоплощаться и подражать чему угодно, сам прибудет в наше государство, желая показать нам свои творения, мы преклонимся перед ним..., но скажем, что такого человека у нас в государстве не существует и что недозвоительно здесь таким становиться, да и отошлем его в другое государство"* (выделено мной - А.К.)⁵.

В том, что мы здесь имеем дело с некоторым инвариантом консервативного умонастроения, озабоченного перспективой дезинтеграции социума вследствие искушения его "принципом индивидуности", перестаешь сомневаться, когда встречаешь абсолютно ту же самую идею, что и у Платона, у другого знаменитого консерватора - русского византиниста К.Н.Леонтьева: *"Хорошие люди... нередко бывают хуже худых. Это иногда случается. Личная честность, вполне свободная, самоопределяющаяся нравственность могут лично же и нравиться, и внушать уважение, но в этих непрочных вещах нет ничего политического, организующего* (выделено мной - А.К.). *Очень хорошие люди иногда ужасно вредят государству, если политическое воспитание их ложно, и Чичиковы, и городничие Гоголя несравненно иногда полезнее их для целого..."*⁶.

Итак, страшна не сама по себе "творческая индивидуальность", тем более не гений-одиночка, - страшны массы "непродуктивных индивидов", потенциальных новых варваров, которых гений может совратить с пути законопослушания и лояльности сословной системе. Речь у консерваторов типа Платона или К.Леонтьева идет, разумеется, даже не столько о спровоцированном индивидуализмом внезапном бунте "непродуктивных индивидов", сколько о постепенной человеческой деградации. Растравленное демократией чувство *"чрезмерного самоуважения лица"* (слово "демократия", кстати, несет отри-

цательный смысл и у Платона, и у Леонтьева) вело в истории "путем зависти и подражания" сначала буржуазию, а потом, "дойдя до нижних слоев западного общества, сделало из всякого простого поденщика и сапожника существо, исковерканное нервным чувством собственного достоинства"⁷.

Известно, что и Аристотель тоже считал именно "непродуктивную индивидуальность" главным врагом социального порядка: "Государство - продукт естественного развития, и человек по природе своей - существо политическое. Кто живет ... вне государства, тот или сверхчеловек, или существо недоразвитое в нравственном отношении...; такой человек по своей природе только и жаждет войны, а сравнить его можно с выбитой из ряда пешкой на игральной доске" (выделено мной - А.К.)⁸.

Над соотношением "варварства", "цивилизации" и "нового варварства" много размышлял Дж.Вико. О первичном варварстве он писал следующее: "Люди, вследствие своей испорченной природы тиранизированные себялюбием, преследуют главным образом только свою личную пользу; желая поэтому всего полезного для себя и ничего - для своего товарища, они не могут совершить усилия, чтобы направить страсти к справедливости. Итак, установим, что человек в зверином состоянии любит только свое собственное сохранение" (выделено мной - А.К.)⁹. Между тем, согласно Вико, круговорот истории предполагает периодическое возвращение варварства, которое способно вновь и вновь делать попытки проникновения в социальность. Так случилось, например, в период деградации Древнего Рима: "Граждане уже не добавлялись своими богатствами, если они служили только порядку, и стремились употребить их для создания своего могущества. Как дикие южные ветры в море, гражданские войны взволновали Республики и свергли их в общий беспорядок; таким образом, от свободы они принуждены были пасть под совершеннейшей

тиранией, самой худшей из всех, т.е. Анархией, иными словами - разнузданной свободой свободных народов." Этот период деградации и упадка Вико называет "великой болезнью", когда народы становятся "рабами своих разнузданных страстей, роскоши, изнеженности, зависти, гордости и спеси и под влиянием наслаждений своей развратной жизни погрязли во всех пороках, свойственных презреннейшим рабам (т.е. лжецам, плутам, клеветникам, ворам, трусам и притворщикам). Так как Народы, подобно скотам, привыкли думать только о личной пользе каждого в отдельности, так как они впали в последнюю ступень утонченности или, лучше сказать, спеси, при которой они, подобно зверям, приходят в ярость из-за одного волоса, возмущаются и звереют, то тогда, когда они живут в наивысшей заботе о телесной преисполненности, как бесчеловечные животные, при полном душевном одиночестве и отсутствии иных желаний, когда даже всего лишь двое не могут сойтись, так как каждый из них преследует свое личное удовольствие или каприз, - тогда народы, в силу этого, из-за упорной партийной борьбы и безнадежных гражданских войн начинают превращать города в леса, а леса - в человеческие берлоги" (выделено мной - А.К.)¹⁰. При этом "новое варварство" является даже более опасным, чем варварство первичное, ибо уже вооружено плодами цивилизации: "Здесь в течение долгих веков варварства покрываются ржавчиной подлые ухищрения коварных умов, которые варварством рефлексии сделали людей такими бесчеловечными зверями, какими сами они не могут стать под влиянием первого варварства чувств: ведь второе обнаруживало великодушную дикость, от которой можно было защититься или борьбой или осторожностью, а первое с подлой жестокостью, под покровом лести и обаяний, посягает на имущество своих ближних и друзей"¹¹.

Итак, инвариант "социальной деградации" ("нового варварства") имеет двуединую - дистрибутивно-инди-

видную - природу. С одной стороны, "новое варварство" фиксируется при нарастании в социуме паразитарно-дистрибутивных отношений за счет творчески-продуктивных; с другой стороны, эти дистрибутивные отношения варваризируются тем, что выходят из нормативно фиксированных рамок и обретают все более "индивидуальную" природу, часто (это, например, ясно прослеживается в текстах Д.Вико) редуцируемую к "зверству". Инвариантом теоретических представлений о социальной деградации, энтропии и "новом варварстве" признается, таким образом, тенденция к дистрибутивному хаосу (то, что позднее в социально-философской литературе получило определение "войны всех против всех"). Субъектной формой "нового варварства" становится феномен "непродуктивной индивидуальности", которая в вышедшем из архаического состояния социуме может принимать различную конкретно-историческую форму. Дистрибутивный хаос понимается здесь, как и в архаичных структурах, как бесконтрольное растраниживание "жизненной силы", антиправовое покушение не только на чужую собственность, имущество, но и на власть, порядок, авторитет.

Долгое время в социально-философских конструкциях основная опасность деградации и "нового варварства" предполагалась "снизу" - от реального варварства (находящегося на рубежах цивилизации и жаждущего покуситься на ее завоевания), а также от внутреннего "охлоса", "черни". Между тем достаточно рано в мировой теоретической мысли закрепляется принципиально иная идея: главная опасность со стороны "нового варварства" может проникать в цивилизацию и "сверху" - от правящих верхов (самого монарха, разложившейся придворной камарильи, косной клерикальной верхушки и т.п.), которые, становясь паразитарной обузой на теле общества, также оказывается резервуаром "непродуктивной индивидуальности" и источником "социальной деградации". Социальные верхи, которые

ранее считались безусловным гарантом цивилизации и социального порядка, оказываются в таком варианте инспиратором (подчас невольным) общественного беспорядка и дестабилизации; при этом все попытки с их стороны нормализовать ситуацию оказываются все более деструктивными, убыстряют социальную деградацию.

Именно так рассуждал, к примеру, средневековый арабский мыслитель ибн-Халдуи. Общество, как и отдельный человек, имеет определенный запас "витальности" - в среднем сто двадцать лет, что соответствует жизни трех поколений. Энтропия общества нарастает вследствие спонтанного умножения числа "чиновников" ("хаджибов") - паразитарных посредников между вождем и народом; их содержание требует дополнительного налогообложения производящих классов, что подрывает продуктивную доминанту общества и ведет к его постепенной деградации. В последнем, третьем поколении паразитарное чиновничество, *"желая получить средства существования любым способом"*, вырождается окончательно, заражая все общество: *"Ты видишь их неутомимыми во лжи, рискованной игре, мошенничестве, обмане, воровстве, нарушении гарантий, ростовщичестве, в торговых сделках."* Известно, что эти рассуждения ибн-Халдуна произвели сильное впечатление на К.Маркса, рассуждавшего похожим образом, но уже относительно буржуазного общества (подробнее об этом см. третью главу).

"Варварство сверху" - феномен особо опасный, ибо цивилизация оказывается перед ним менее защищенной, чем в случае "варваризации снизу". Это реальное обстоятельство особенно проявилось на рубеже Нового Времени в связи с принципиальным усложнением и дифференциацией социальной структуры и появлением элементов гражданского общества. Способом нейтрализации "нового варварства" становятся разнообразные

конструкции социальной мысли и практики: от либерального демократизма до социализма и марксизма.

Принципиальные теоретические различия в ответах на вопрос о соотношении "хаоса" и "порядка", "варварства" и "цивилизации" окончательно сформировались в мировой социальной мысли на рубеже Нового Времени как разные варианты осмысления феномена, названного Т.Гоббсом "войной всех против всех". (Характеристика Гоббсом этого явления как редукции человеческого рода к "естественному состоянию" аналогична пониманию мной феномена "нового варварства").

В самом начале известного труда "Бегемот, или Долгий Парламент" Гоббс писал о том, что на "шкале истории" есть своего рода "*пик варварства*" и в этом смысле "*самым высоким пиком*" оказывается период истории Англии между 1640 и 1660 гг. И далее Гоббс расшифровывает свое понимание "войны всех против всех" как "нового варварства": *"Ибо тот, кто тогда взглянул бы, как с Чертовой горы, на мир и понаблюдал бы за поступками людей, особенно в Англии, тот мог бы узреть все виды несправедливости и безумия, которые только может представить нам мир, и как они были произведены их источниками - лицемерием и самомнением, первое из которых есть двойная несправедливость, а вторая - двойное безумие"*¹². При этом, как и многие другие авторы, Гоббс полагал главным симптомом "нового варварства" деградацию трудовой доминанты: "В таком состоянии нет места для трудолюбия, так как никому не гарантированы плоды его труда (выделено мной - А.К.), а, что хуже всего, есть вечный страх и постоянная опасность насильственной смерти, и жизнь человека одинока, бедна, беспросветна, тупа и кратковременна"¹³.

На классический вопрос Т.Гоббса: "Если имеет место "война всех против всех", то каким образом возможен социальный порядок?" в той же английской политологической классике были даны три принципиально

разных ответа. Первый из них - "реставрационный" - был дан Робертом Филмером в трактатах "Необходимость неограниченной королевской власти", "Патриарх: защита естественной власти королей против неестественной власти народа", в "Замечаниях" на "Политику" Аристотеля и "Левиафан" Гоббса и т.д. Ответ Филмера таков: если сегодня налицо кризис, деградация и гражданская смута, а вчера ничего этого не было, то нужно "вернуться во вчера" путем реставрации абсолютной власти полубожественного монарха.

Второй ответ на вопрос "как из войны всех против всех войти в социальный порядок?" был дан самим Гоббсом. Если хаос естественно вытекает из животной природы человека ("человек человеку волк"), то замирить всеобщее зверство способен только "Искусственный Суперзверь" - "Государство-Левиафан".

Наконец, третий ответ был дан Джоном Локком: восстановление социального порядка из хаоса возможно через обеспечение частных пространств каждой личности. Два других варианта (Филмера и Гоббса), по мнению Локка, не только не обеспечат социального порядка, но, напротив, спровоцируют еще больший беспорядок. Вот этот третий ответ и есть в общем виде суть либеральной альтернативы (о ней подробнее, в том числе и применительно к России, речь пойдет во втором параграфе четвертой главы книги).

Кстати, утверждение "локковского" варианта социальности (основанного на доверии к продуктивному индивидуализму) не было на Западе легким и бесконфликтным. Мишель Фуко блестяще показал, что в основе победы "либерально-демократической альтернативы" в Западной Европе лежали разнообразные механизмы целенаправленного дисциплинирования, "дрессировки" человеческой телесности, имевшие место в XVI-XIX вв. в различных социальных институциях: тюрьме, рабочем доме, школе, армии, психиатрической лечебнице и т.п. Воспитание "продуктивного инди-

вида" шло через интериоризацию ("овнутрение") социального принуждения; характерна в этой связи фраза М.Фуко из книги "Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы": *"Восемнадцатый век, несомненно, ввел свободы, но он сделал это на прочном основании "дисциплинарного общества", в котором мы и пребываем доныне"*¹⁴.

Итак, главная проблема при осуществлении "локковского" варианта нейтрализации социального варварства - как создать "продуктивного индивида", канализировать его автономную активность в конструктивное русло взаимной социальной ответственности и прочного закона? Макс Вебер в "Протестантской этике" провел важнейшее теоретическое разделение между "духом капитализма" и простым "стремлением к наживе": *«"Стремление к предпринимательству", "стремление к наживе", к денежной выгоде, к наибольшей денежной выгоде само по себе ничего общего не имеет с капитализмом (выделено мной - А.К.). Это стремление наблюдалось и наблюдается у офицантов, врачей, кучеров, художников, кокотов, чиновников-взяточников, солдат, разбойников, крестоносцев, посетителей игорных домов и нищих...»*¹⁵. И далее Вебер делает важный вывод о том, что продуктивный капитализм не только не тождествен индивидуальному "стремлению к наживе", но является его историческим оппонентом, способом цивилизационной нейтрализации потребительского индивидуализма: *"Безудержная алчность в делах наживы ни в коей мере не тождественна капитализму и еще менее того его "духу". Капитализм может быть идентичным обузданию этого иррационального стремления, во всяком случае, его рациональному регламентированию"* (выделено М.Вебером - А.К.)¹⁶.

Большой вклад в развитие идей о причинах и критериях социальной деградации был внесен теоретиками культурно-цивилизационного подхода - Освальдом Шпенглером, Арнольдом Тойнби и др. Их размышле-

ния о причинах заката культур сводятся к тому же: бытийно-продуктивная доминанта, лежащая в основе социальной упорядоченности, в определенный момент сменяется распределительной хаотизацией. А Хосе Ортега-и-Гассет в своем "Восстании масс" убедительно показал, что деградация культуры имеет определенную субъектную форму - "человека массы", индивида-потребителя, о котором Ортега говорит, *"что он распоясался, что он требует развлечений, что он решительно заявляет свою волю, что он отказывается кому-либо помогать или служить, никого не хочет слушаться, что он полон забот о себе самом, своих развлечениях, своей одежде... Если эта порода людей будет хозяйничать в Европе, через каких-нибудь 30 лет Европа вернется к варварству"*¹⁷.

В нашем столетии дилемма "Иметь или быть?" была подвергнута разнообразной интерпретации в работах Габриеля Марселя, Бальтасара Штеерлина, Эриха Фромма. Последний сделал вывод о двух доминантах человеческой "самоориентации", с которыми весьма тесно коррелирует и предложенная мною дихотомия: *"Под обладанием и бытием я понимаю не некие отдельные качества субъекта, примерам которых могут быть такие утверждения, как "у меня есть автомобиль", или "я белый", или "я счастлив", а два основных способа существования, два разных вида самоориентации и ориентации в мире, две различные структуры характера, преобладание одной из которых определяет все, что человек думает, чувствует и делает"*¹⁸.

Именно от хаотического потребления (в частности природных, экологических ресурсов) предупреждают и многие современные критики прогресса. Это, безусловно, относится к известным книгам О.Тоффлера "Шок от будущего" и "Эко-спазм"¹⁹ и к работам экологического направления критиков прогресса - О.Ульриха, А.Горца, Г.Госслена, И.Иллича (стала популярной фор-

мула последнего: *"Больше счастья при меньшем избытке"*).

В равной мере "антипродуктивность" (только преимущественно в духовной сфере) является мишенью "гуманистических критиков" прогресса (Ж.-М.Домена, П.Вирильо, К.Касториадис). По мнению К.Касториадиса, *"увеличивающаяся мощь означает одновременно, ipso facto, увеличение бессилия, способность вызывать противоположное тому, что было задумано"*²⁰. Эта констатация стала достаточно "общим местом" в критике современной цивилизации; можно вспомнить в этой связи знаменитые слова А.Швейцера: *"Человек превратился в сверхчеловека. Но сверхчеловек наделенный сверхчеловеческой силой, еще не поднялся до уровня сверхчеловеческого разума. Чем больше растет его мощь, тем беднее он становится. Наша совесть должна пробудиться от сознания того, что чем больше мы превращаемся в сверхлюдей, тем бесчеловечнее мы становимся"*²¹.

Русская общественная мысль в своих определениях понятий "цивилизация", "варварство" и "новое варварство" шла в основном русле мировых концептуальных поисков. У С.М.Соловьева, положившего разделение варварства и цивилизации в основу своего фундаментального исследования истории России, "варварство", в отличие от "цивилизации", характеризуется слабостью трудового, производящего начала и соответственно склонностью той или иной общности к началу паразитарно-распределительному. В известной статье "Птенцы Петра Великого" (1861) С.М.Соловьев прямо задается вопросом: *"Что такое общество варварское и общество цивилизованное? Какое существенное различие между ними?"* И отвечает: *"Основной признак варварства есть лень, стремление самим не делать ничего или делать как можно меньше и пользоваться плодами чужого труда, заставлять другого трудиться на себя"*²². Именно так

живут, по мнению С.М.Соловьева, все варварские, исторические народы: *"Цель их кратковременной деятельности - добыча, нападение на другой народ и отнятие у него плодов его труда; приобретя добычу, варвар предается бездействию и вследствие того коснеет умственно и нравственно, личное развитие прекращается, чужое добро впрок не идет; варвар живет в бездействии до тех пор, пока нужда не заставит его снова напасть на это непроизводительное для него чужое добро"*²³.

Когда же происходит переход от "варварства" к "цивилизации"? *"Общество выходит из состояния варварства, когда является и усиливается потребность в честном и свободном труде, стремление жить своим трудом, а не на счет других; человек растет нравственно трудом, общество богатеет и крепчает, рабство естественно исчезает, как помеха труду, помеха развитию, преуспеянию"*²⁴.

Важным элементом рассуждений С.М.Соловьева является то, что он считает борьбу "варварства" и "цивилизации" перманентной проблемой человечества; ни о какой одномоментной и "раз навсегда" смене варварского состояния цивилизованным не может идти речи. Соотношение трудового и паразитарно-потребительского начала - это вечный и "пульсирующий" социальный вопрос: *"Тем общество совершеннее, развитее, чем сильнее в нем стремление к труду; тем оно слабее, чем более между его членами стремления жить на чужой счет."* На основании этих критериев С.М.Соловьев констатирует элементы "нового варварства" в допетровской Московии: *"Наша Россия была именно слаба этим присутствием в ней варварского начала, начала косности, которое порождало стремление жить чужим трудом и, в свою очередь, поддерживалось этим стремлением."* Признаки варваризации можно было наблюдать в самых разных проявлениях социальной жизни: *"в печальном состоянии сельского народонаселения, в бедности городов, в отсутствии промышленности, незначи-*

тельности торговли, в сильном холопстве, в привычках значительного человека окружать себя толпою лиц для личных услуг; в стремлении закладываться, которое, с одной стороны, происходило из желания жить попокойнее, в большей праздности, с другой - обличало то, что свободный труд не пользовался надлежащим покровительством в обществе; в стремлении обманом взять за свой труд больше, чем сколько он стоит; наконец, в сильном взяточничестве и в стремлении выходить из промышленного сословия в приказные люди, чтобы с меньшим трудом жить на чужой счет"²⁵.

Несколько позже в очерке "Петр Великий на Каспийском море" (1868) С.М.Соловьев еще раз напишет: "Болезнь русского общества заключалась в варварском начале косности, в стремлении как можно меньше делать и жить на чужой счет: отсюда глазный деятель переворота, Петр, явился олицетворением противоположного начала, начала труда, явился вечным работником на троне, по выражению поэта; отсюда ожесточенное преследование праздности, тунеядства, отбывания от службы..."²⁶.

Фактически те же самые критерии "социальной деградации" предлагает и П.Б.Струве. В 1908 г. в статье "Великая Россия. Из размышлений о проблеме русского могущества" он писал, что после революции 1905-1907 гг. страна находится "под угрозой упадка и вырождения", ибо антигосударственные силы для борьбы с "правительством" взяли на вооружение "тактику разрушения народного хозяйства": "Эти действия и лозунги были внушены духом, враждебным культуре, ибо они подрывали самую основу культуры - дисциплину труда. Если можно в двух словах определить ту болезнь, которую поражен наш народный организм, то ее следует называть исчезновением или ослаблением дисциплины труда. В бесчисленных и многообразных явлениях жизни обнаряживается эта болезнь"²⁷.

"Дисциплина труда" - это очень широкое понятие у П.Б.Струве, имеющее в "материальном производстве" лишь свое частное проявление. Понятие это охватывает жизнедеятельность всех без исключения слоев общества: и интеллектуалов, и государственной бюрократии, и церковной иерархии. В этом отношении актуальная для России начала века позиция П.Б.Струве вполне соответствует историческим определениям "нового варварства" в Московии у С.М.Соловьева. Очень близки эти авторы и еще в одном принципиальном плане: и С.М.Соловьев, и П.Б.Струве используют для оценки ситуацию метафору "болезни". Это подтверждает, что и в том, и в другом случае мы имеем дело не с констатацией "изначальной природной дикости" российского общественного устройства (как иногда склонны полагать излишне прямолинейные западники, но как никогда не считали указанные авторы), а с поисками причин некоей патологии в процессе самого развития. Речь, таким образом, идет именно о том самом феномене, которое определено в данной монографии понятиями "социальная деградация" и "новое варварство".

В конце 1908 г. в статье "Интеллигенция и народное хозяйство" П.Б.Струве вернется к теме соотношения общественного прогресса и регресса в материальном и духовном производстве: *"В основе всякого экономического прогресса лежит вытеснение менее производительных общественно-экономических систем более производительными."* И это не "общее место", - подчеркивает Струве, а *"очень тяжеловесная истица"*. Ее к тому же *"не следует понимать материалистически"*, как делает школьный марксизм: *"Более производительная система не есть нечто мертвое, лишенное духовности. Большая производительность всегда опирается на более высокую личную годность"*²⁸.

Среди всех определений критериев человеческой продуктивности понятие "личной годности" у П.Б.Струве представляется одним из лучших, к тому же точно соот-

носящимся с российским цивилизационным контекстом. П.Б.Струве определяет это понятие следующим образом: *"Личная годность есть совокупность определенных духовных свойств: выдержки, самообладания, добросовестности, расчетливости. Прогрессирующее общество может быть построено только на идее личной годности, как основе и мере всех общественных отношений. Если в идее свободы и своеобразия личности был заключен вечный идеалистический момент либерализма, то в идее личной годности перед нами вечный реалистический момент либерального мирозерцания"*²⁹.

В этом противопоставлении "идеалистического либерализма" (провозглашающего абстрактную "автономию индивида" безотносительно к качеству этого индивида) и "реалистического либерализма" (делающего акцент именно на качестве личности) - одна из наиболее сильных сторон либерального консерватизма П.Б.Струве (об этом речь пойдет также в четвертой главе монографии): *"Идею годности англичане выражают словом efficiency, немцы - словом Tüchtigkeit. Француз просто скажет: force, и будет прав. Ибо годность - сила. В русской революции идея личной годности была совершенно погашена. Она была утоплена в идее равенства безответственных личностей. Идея личной безответственности есть прямая противоположность идее личной годности. Я требую того-то и того-то, совершенно независимо от того, могу ли я оправдать это требование своим личным поведением..."*³⁰.

Именно за непонимание того обстоятельства, что цивилизация базируется на примате "продуктивности", П.Б.Струве критиковал русскую интеллигенцию: *"Интеллигенция, как таковая, иногда по найму служит производству, но в общественном смысле она всегда рассматривала и рассматривает до сих пор этот процесс только под углом зрения "распределения" или "потребления". Она остается не только чуждой, но, в сущности, враждебной его творческой, активной сто-*

роне, тому, что в нем есть "производство", т.е. создание благ и приращение ценностей, питание и совершенствование хозяйства. Она должна понять, что производительный процесс есть не "хищничество", а "творчество самих основ культуры" (выделено мной - А.К.)³¹.

Проблема "непродуктивности" русских элитарных классов, их снисходительного презрения к физическому труду и хозяйству волновала и Г.П.Федотова: "Дворянство видело в своих вотчинах чистую обузу; из разорительных опытов рационального хозяйства выносило лишь отвращение к этому грязному делу... Промышленность, торговля были уделом черной кости. В торговле дворянство всегда чуяло нечто низкое. И это аристократическое презрение рантье к купцу разорившееся дворянство сумело влить с молоком матери в своих блудных детей." По мнению Г.П.Федотова, "повальный социализм русской, поначалу дворянской, интеллигенции в значительной мере классового происхождения, наряду с княжеским анархизмом Кропоткина и Толстого." Вследствие этого против уравнилельно-перераспределительного лозунга русских марксистов "Грабь награбленное!" "в русском сознании не нашлось ни одной нравственной или бытовой реакции в защиту свободного хозяйства." В непонимании роли и смысла хозяйства, продолжает Федотов, "дворянская интеллигенция сходилась с пролетариатом, да разве еще с выбитыми с земли бродячими элементами крестьянского мира"³². В этом отношении понятие "буржуазной предприимчивости" в социалистическом лексиконе русской интеллигенции было очень тесно связано с понятиями "антипрогрессизма" и "контрреволюции": «"Темное царство", "чумазый", "кулак", "охотнорядец", "черная сотня" - вся позорящая онамастика русской контрреволюции совпадает с сословными кличками купечества"³³.

Федотов при этом признает, что и сам предпринимательский класс России был не лишен наклонностей к хищническому приобретательству во вред государству.

Этого следовало ожидать: *"Оторванность от государственного дела вызывала неизбежно гражданский декаданс, измельчание, личную и хищническую направленность интересов... Дед еще был начетчиком, держал дом по Дамострою, лишь изредка напяливая на свои могучие плечи европейский сюртук. Сын - просвещенный либерал, учился в Англии, ведет рациональное производство. Внук проживает жизнь по кабакам, среди мертвых эстетов, и умирает от тоски и пустоты жизни"*³⁴. Естественно поэтому, что новая предпринимательская элита не успела получить общественного признания в качестве "продуктивного сословия". Ибо *"рост молодого класса протекал в критических болезнях двойного имморализма первоначального накопления и скороспелого декаданса"*³⁵.

Предприимчивость русской буржуазии, будучи "сплюсненной" между двумя видами варварства - генетическим варварством ее "дикого" становления и варварством "скороспелого декаданса" и "прожигания жизни" - подвергалась, таким образом, повышенной опасности рецидивов "непродуктивности". О быстрой смене жизненной доминанты с "продуктивности" на "хищничество" у русской буржуазии в годы мировой войны с болью и тревогой писал Н.А.Бердяев: *"Оргия хищнических инстинктов, безобразной наживы и спекуляции в дни великой мировой войны и великих испытаний для России есть наш величайший позор, темное пятно на национальной жизни..."*³⁶.

В русском марксизме разграничение "цивилизации" и "варварства" также проходило по основной линии "продуктивность-потребительность". Интересны в этой связи рассуждения Л.Д.Троцкого в его статье "Об интеллигенции" (1912). Недостаточное развитие цивилизации в России он в первую очередь объяснял невыгодными природно-климатическими условиями, не позволяющими получить избыточный материальный ресурс: *"История вытряхнула нас из своего рукава в суровых условиях и рассеяла тонким слоем по большой равнине."*

Никто не предлагал нам другого местожительства: пришлось тянуть лямку на отведенном участке." Дело усугубилось еще и тем, что даже при такой низкой продуктивности страна была вынуждена большую часть продукта тратить на содержание государства из-за своего уязвимо-го геополитического положения: *"Азиатские нашествия - с востока, беспощадное давление более богатой Европы - с запада, поглощение государственным левиафаном чрезмерной доли народного труда - все это не только обездоливало трудовые массы, но и иссушало источники питания господствующих классов"*³⁷. Отсюда, продолжает Троцкий, *"еле заметное отложение "культурных" наслоений над целиною социального варварства."* Выдвигая свою схему исходя из состояния основных производительных классов, Троцкий полагал, что *"гнет дворянства и клерикализма русский народ чувствовал на себе никак не менее тяжело, чем народы Запада."* Но меньшее "отложение культурных наслоений" в России привело к тому, что *"того сложного и законченного быта, который вырастал в Европе на основе сословного господства, готических кружесв феодализма, этого у нас не вышло, ибо не хватило жизненных материалов - просто не по карману пришлось. Мы - нация бедная. Тысячу лет жили в низеньком бревенчатом здании, где щели мохом законопачены, - ко двору ли тут мечтать о стрельчатых арках и готических вышках?"*³⁸ Итак, чем больше добываемого продукта идет не на содержание непродуктивных классов, а на "отложение культуры", - тем дальше уходит социум от варварства по дороге цивилизации. (Метаморфозы этой идеи в России, приведшие к новому витку социальной варваризации, подробно исследуются в третьей главе).

Надо добавить, что, по-видимому, именно из подобного рода достаточно прагматических рассуждений об отставании России (связанном не с социально-формационными, а с более глубокими, очень устойчивыми геэкономическими факторами) вытекал расчет Троцкого

на "мировую революцию". Россия, по его мнению, не могла стать авангардом самой цивилизации (мала продуктивность), но она призвана создать политический режим, который может повести мировой "освобожденный труд" на борьбу за цивилизацию. Похожим образом, кстати, рассуждал и В.И. Ленин. Напомню его мысль: большевистская Россия является авангардом мирового развития в силу своего политического режима, а отнюдь не социально-экономической системы; как только пролетарская революция победит на Западе, Россия снова окажется отсталой по мировым меркам. Признание объективности российской отсталости при одновременном примате глобальных интересов "мирового пролетариата" - это, таким образом, характерная черта победившего ленинско-троцкистского направления в русском марксизме.

Интересно, что из той же самой посылки об объективной особенности России, о нехватке у ней материального ресурса для уравнивания с Западом, исходили и некоторые русские самобытники-националисты, но делали при этом прямо противоположные выводы. Например, И.А. Ильин начинает один из своих блестящих пассажей против скудоумия русских западников с иронической констатации: *"Пальмы и баобабы не всюду растут на воле", а "страусы не могут жить в тундре"*³⁹. Фраза эта по своему глубинному смыслу крайне похожа на процитированные чуть выше слова Троцкого о русском *"низеньком бревенчатом здании, где щели мохом запечатаны"* и где *"не ко двору мечтать о стрельчатых арках и готических вьшгах"*. Между тем развитие данной мысли у И.А. Ильина абсолютно иное: русские западники, по его мнению, *"так и не поймут, что глупо глотать все лекарства, полезные другим... Что "немец здорово", то русского может погубить"*⁴⁰.

Спор о том, откуда исходит угроза хаоса - "снизу" или "сверху", кого считать "варваром" и "Зверем" - Правительство или Революцию, воспроизводится в рус-

ской общественной мысли на протяжении всей ее истории. Риторика "от имени цивилизации" и "против варварства", характерная, наверное, для любого направления общественной мысли в любой стране, в России оказалась исполненной особого драматизма. Предваряя подробный анализ, который составит содержание второй, третьей и четвертой глав книги, ограничусь здесь пока лишь несколькими примерами.

В 1908 г. на страницах "Речи" развернулась полемика по поводу известной статьи П.Б.Струве "Великая Россия. Из размышлений о проблеме русского могущества". Авторская апология государственности против нигилистического радикализма, в том числе и "отщепенческой интеллигенции", вызвала резкую ответную реакцию Д.С.Мережковского, который оценил позицию оппонента как "зоологический патриотизм", пропаганду "зверства" и апологию "преобладания силы меча над силой духа"⁴¹. Государственническая политика Бисмарка, которого Струве высоко ценил, была также названа Мережковским "хищничеством" и "зверством": "Все мировые хищники оказывались железными колоссами на глиняных ногах." В ответ на эту критику П.Б.Струве написал, в частности, следующие характерные строки: "Для политической ориентировки в делах современности следовало бы условиться только, кого признавать "хищниками" (выделено мной - А.К.). Если - как это часто принято опять-таки в широкой публике, где банальный радикализм идет рука об руку с наивным национализмом, - "мировыми хищниками" считать Германию (Бисмарка) и Англию (Чемберлена), то я бы - в порядке "феноменального", а не "ноуменального", или апокалиптического - предостерегал бы от веры в глиняный состав ног этих колоссов"⁴².

И тем не менее Струве парадоксальным образом ценил Мережковского, полагая, что "враждебный государству дух" питается все-таки у того "из религиозных источников". А стало быть, Мережковский "сам идейно

стоит вне русской интеллигенции", ибо "религиозная интеллигенция есть твердая жидкость, *contradictio in adjecto*"⁴³. Одно время Струве полагал, что в борьбе с истинным "варварством" - "безрелигиозным государственным отщепенчеством" - они могли бы быть даже союзниками : «"Нас с Мережковским и людьми подобного типа сближает ... заговор в защиту культуры. Эта тяга к культуре заставила Мережковского найти на Западе "праведное, мудрое, доброе, святое мещанство" и возвысить голос в его защиту против старого русского "варварства" и "нового русского хулиганства"»⁴⁴. И если бы Мережковский "к "социально-славянофильской браге" Герцена не примешал еще более опьяняющей апокалиптической эссенции, он сам был бы просто "добрым европейцем" из сословия "святых мещан" и хорошим русским ... западником", который со временем закономерно "перестанет в Великой России и в русской государственности видеть - волка"⁴⁵.

И тем не менее идея прихода варварства "сверху", непосредственно от государственной власти (что, в свою очередь, неизбежно провоцирует разрушительные методы борьбы с этой властью - "варварство снизу") была близка многим русским авторам. В книге "Бывшее и несбывшееся" Ф.А.Степун писал: "Несчастье канунной России заключалось в том, что в общественности и культуре цвела весна, в то время как в политике стояла злая осень. Власть лихорадило: она то нерешительно отпускала поводья, то в страхе бессмысленно затягивала их. ... Ясно, что трупный запах заживо разлагавшейся власти, опинюдь не столь злой и жестокой, как в те времена казалось, но уж очень беспомощной в делах государственного управления и окончательно безвольной, не мог не отравлять самых светлых начинаний предвоенных лет"⁴⁶. О предреволюционном "варварстве сверху", "грехе правящей династии", пораженной распутиглиной, читаем и у Г.П.Федотова: "Дворец превратился в штаб гражданской войны... Для всей грамотной России

это была ванна мерзости, в которую она погружалась каждый день"⁴⁷.

Интересуются проблемой генезиса "нового варварства" и современные отечественные исследователи, в частности неоевразийская школа Л.Н.Гумилева, полагающего, что историческая "фаза надлома" является закономерным этапом в развитии любого этноса. В России, согласно Гумилеву, *"надлом шел весь XIX век, и все ниже и ниже, и 30-е годы XX века с этой мясорубкой - это низшая точка надлома. Когда нация теряет жизнеспособность, она себя уничтожает"*⁴⁸. Писатель Д.М.Балашов, развивая гумилевские идеи о периодах "цивилизационного надлома", пытается более детально расшифровать это понятие: *"В истории каждого этноса происходит обязательный трагический надлом с невероятной внутринациональной грызней, резней, убийствами, а повод все находят свой."* Поэтому-то была неизбежна и большевистская революция: *"Все события нашего века с их горестными последствиями, с сотней миллионов людей, которых мы истребили сами, лучших людей нашей нации, - это вовсе не выражение каких-то особенных каторжных свойств русского народа как такового - так ведь многие стараются представить, - а это естественное, неизбежное следствие того самого надлома, накопления внутри этноса огромного количества шлама - субпассионариев, которые во все века не мыслят ни о чем - им лишь бы урвать кусок..."*⁴⁹. Любая революция, согласно Д.М.Балашову, это неизбежный выплеск накопившегося в социуме "неоварварского потенциала". Акцентация же главного - "индивидуально-потребительского" - свойства этих "варваров-субпассионариев" ("им лишь бы урвать кусок") у Д.М.Балашова вполне традиционна для политологических размышлений.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Оппозиция "варварство - цивилизация" в русской полемике вокруг преобразований Петра Великого: конституирование спора "славянофильства" и "западничества" (первый идентификационный кризис)

1. Реформы Петра Великого и феномен "варварской борьбы против варварства"

В данном параграфе книги автор намерен подробно проанализировать русский феномен "варварской борьбы против варварства". Это явление, известное и в других культурах (Дж.Вико, например, писал о борьбе "варварства рассудка" против "варварства чувств"), для российской истории стало, судя по всему, архетипическим. В разгадке феномена "варварских методов борьбы против варварства" лежит, по всей видимости, и ключ к расшифровке русской исторической судьбы во всех ее основных проявлениях. Это и "революции сверху", и качание маятника между бунтом и деспотизмом, и социокультурный раскол между социальными "верхами" и "низами", и регулярная нестыковка "демократии" и "патриотизма".

Само выражение "варварская борьба против варварства" восходит к А.И.Герцену (*"Петр внедрял Европу как*

варвар") и К.Марксу ("Петр Великий варварством победил русское варварство"), но широко известным в России стало благодаря В.И.Ленину, который придал данному явлению универсальный (в контексте русско-советской истории) характер и сам стремился к копированию насильственно-модернизаторских приемов Петра: "Пока в Германии революция еще медлит "разродиться", наша задача - учиться государственному капитализму немцев, всеми силами перенимать его, не жалеть диктаторских приемов для того, чтобы ускорить это перенимание еще больше, чем Петр ускорял перенимание западничества варварской Русью, не останавливаясь перед варварскими средствами борьбы против варварства"¹.

Глубокое исследование русского феномена "варварской борьбы против варварства" должно, естественно, начаться с подробного анализа "первообраза" - реформ Петра Великого: их генезиса, существования, последствий для общественного развития страны.

В 1872 г., в дни 200-летнего юбилея Петра Великого, известный ученый и публицист Н.К.Михайловский, пытаясь обзреть "необъятное море литературы о Петре", пришел к парадоксальному выводу: "Истинная "формула Петра" до сих пор все еще неясна русскому обществу": "Эта фигура, хоть над ней и много работали, и до сих пор еще состоит из отдельных кусков, не сложенных, не спаянных, не охваченных одною общемою идеею. И я думаю, что большинство общества не знает Петра как личности, как характера, очевидно, выкроенного руками природы и русской истории из цельного куска и в то же время полного, по-видимому, противоречий"².

Почему так происходит? По-видимому, потому, что "образ Петра Великого" стал как бы фокусом, концентратом противоречий внутри поляризованного русского сознания. Прав Л.В.Поляков: «Петр оказался втянутым в механизм самой радикальной интерпретации, каким

только обладает любая культура, - механизм бинарных оппозиций. И это подтверждает его повышенную значимость, ибо лишь то, что затрагивает глубинную суть культуры, удостоивается экзистенциального суда - "либо-либо"»³. Добавлю, что Петр Великий является фокусом не просто "каких-то" бинарных оппозиций (противоположные оценки, касающиеся исторических событий или деятелей, - вещь привычная), а именно "экзистенциальных" вопросов русской истории типа: "создал Россию - убил Россию", "цивилизатор - варвар" и т.п. Более того, можно утверждать, что все частные расхождения историков и философов в оценке Петра и его эпохи являются лишь производными от этих глубинных оппозиций.

При первом взгляде на проблему поражает не столько разноголосица мнений о Петре (о политических пристрастиях, как и вообще о вкусах, не спорят), сколько перемена воззрений на него у одних и тех же авторов. Так, может быть, поняв мотивы и логику этих перемен, к примеру - у Карамзина и Герцена (хотя ряд этот можно легко продолжить), мы приблизимся и к пониманию искомой "формулы Петра Великого"?

За что славит Петра молодой Карамзин в "Письмах русского путешественника"? *"Мы не таковы, как братья предки наши: тем лучше! Грубость наружная и внутренняя, невежество, праздность, скука были их долею в самом высшем состоянии: для нас открыты все пути к утончению разума и к благородным душевным удовольствиям."* И далее знаменитое: *"Все народное ничто перед человеческим. Главное дело быть людьми, а не Славянами. Что хорошо для людей, то не может быть дурно для Русских, и что Англичане или Немцы изобрели для пользы, выгоды человека, то мое, ибо я человек!"* (выделено мной - А.К.)⁴.

Если формализовать оценку молодым Н.М.Карамзиным, во-первых, той исходной социальности, с которой пришлось иметь дело Реформатору, а во-

вторых, главного итога петровских преобразований, то можно прийти к следующему выводу. Перед нами - классическая оппозиция "варварство-цивилизация": "грубость наружная и внутренняя, невежество, праздность, скука" (парадигмальные признаки варварства), а с другой стороны, в качестве результата преобразований - деархаизация и "утончение разума".

Очеловечивающая универсализация русского характера - вот главная заслуга Петра, понятая и оцененная "русским путешественником" Карамзиным. Но уже в 1797 г. он высказывает - пока очень сдержанно - сомнение в эффективности "петровского ускорения". После традиционных комплиментов: "удивительно всесилие творческого гения..., вырвав Россию из летаргического сна..., направил ее на пути света с такой силой..." и т.д. и т.п., помудревший Карамзин высказывает мысль новую: "Но здесь другие идеи и новые образы теснятся в моем уме: достаточно ли прочны сооружения, воздвигаемые с излишней поспешностью? Шествие Природы не является ли всегда постепенным и медленным? Блестательная иррегулярность может ли быть устойчивой и прочной? Вырастают ли великие люди из детей, которые с самого раннего возраста обучаются слишком многому?.. Я умолкаю"⁵. Сомнение здесь, очевидно, высказывается не только о темпе российского просветительского ускорения; вопрос ставится о качественных последствиях такого темпа. К тем же годам относятся тексты Карамзина, где он намечает новую оппозицию: одно дело - "универсальный человек", "человек универсальной культуры"; совсем другое - "подражатель", или, как любил говорить Карамзин, - "обезьяна и попугай одновременно". Наконец, знаменитый пассаж из еще более поздней карамзинской "Записки о древней и новой России": "Мы стали гражданами мира, но перестали быть, в некоторых случаях, гражданами России. Виною Петр"⁶.

В противоположность себе же, раннему, Карамзин заключает: общечеловеческое состоит из многообразия национального, гражданские добродетели, чувство привязанности к Родине - не препятствия на пути к "общечеловеческому", а условие и залог этого. *"Петр не хотел вникнуть в истину, что дух народный составляет нравственное могущество государств, подобно физическому, нужное для их твердости. Сей дух и вера спасли Россию во времена самозванцев; он есть не что иное, как привязанность к нашему особенному, не что иное, как уважение к своему народному достоинству. Искореня древние нравы, представляя их смешными, хваля и вводя иностранные, государь России унижал россиян в собственном их сердце. Презрение к самому себе располагает ли человека и гражданина к великим делам?"*⁷ И отсутствие названных качеств делают страну вроде бы внешне более цивилизованной, но на самом деле - крайне уязвимой для рецидивов нового варварства. Утрата "нравственной мощи" государства, потеря уважения к "народному достоинству" своей страны - прямой путь к социальной деградации при внешней включенности в мировую цивилизацию. Подобное умонастроение начала XIX в. хорошо выразил и находившийся под сильным влиянием Карамзина будущий декабрист А.Д.Улыбышев, который так написал о Петре в 1819 г.: *"Толчок, данный этим властителем, надолго задержал у нас истинные успехи цивилизации. Наши опыты в изящных искусствах, скопированные с произведений иностранцев, сохранили между ними и нами в течение двух веков ту разницу, коюгда отделяет человека от обезьяны"* (выделено мной - А.К.)⁸.

В основе перемены взглядов Карамзина, таким образом, лежит констатация: продолжение дела Петра по линии подражательства, а не творчества, стирание национального "лица" ведет не к цивилизации, а к одичанию. То, что было или казалось при Петре цивилизующим, стало чревато варваризацией. И когда "цивилизация" на-

чала оборачиваться "обезьянничаньем и попугайством", Карамзин не пересмотрел, а развил и уточнил свою мысль во имя все той же исходной цели - гарантированного замещения варварства - цивилизацией.

Карамзину, таким образом, принадлежит мысль, исключительно актуальная в сегодняшнем геополитическом контексте: подключение к мировой цивилизации не только не гарантирует окультуривания социального бытия, но и, напротив, чревато потерей национальной идентичности и, таким образом, ведет к энтропии в данном социуме. Весь вопрос: как и на каких условиях входить в цивилизацию?

Оценка Петра Великого А.И.Герценом - одна из самых многозначных; понять герценовскую трактовку Петра, в которой автор постоянно варьирует, комбинирует факторы *pro* и *contra*, - значит во многом приблизиться к выведению искомой "формулы Петра". Бесспорная заслуга Петра Великого, согласно Герценому, опять-таки состоит в честном осознании *варварской* бесперспективности Московской Руси, в понимании императива ее "очеловеченья": *"В этом невежественном, тупом и равнодушном обществе не чувствовалось ничего человеческого. Необходимо было выйти из этого состояния или же сгнить, не достигнув зрелости"* (выделено мной - А.К.)⁹. Инновации Петра, таким образом, были инспирированы справедливым ощущением социальной деградации, в которой пребывала страна.

Но уже у раннего Герцена резко вычерчивается и другая линия: *"варварские"* методы Петра, тираническое, "из-под кнута" обращение со страной, не в состоянии были обеспечить взыскуемой "человеческой вольности": *"Материальный гнет, не опирающийся на прошедшее, революционный и тиранический, опережающий страну - для того чтоб не давать ей развиваться вольно, а из-под кнута - европеизм в наружности и совершенное отсут-*

ствие человечности внутри - таков характер современный, идущий от Петра" (выделено мной - А.К.)¹⁰.

На основе анализа текстов Карамзина и Герцена можно уточнить высказанную ранее гипотезу: все "за" в отношении Петра связаны с его цивилизующей, очеловечивающей ипостасью - все "против", наоборот, критикуют его за "варварство", "дикость", "животность". А главное, на перекрестке этих мнений выявляется реальный общественный феномен, принципиальный для всей русской истории (его анализ займет одно из центральных мест в данной книге). Русское общество оказалось как бы зажатым между двумя "нечеловеческими" формами - азиатским варварством позади и псевдозападным варварством впереди, между архаичным варварством Востока и новым варварством Запада. *"Кнута́м и татарами нас держали в невежестве, топором и немцами нас просвещали, и в обоих случаях рвали нам ноздри и клеймили железом,"* - писал А.И.Герцен¹¹. Позднее И.Л.Солоневич предложит такую вариацию: *"Русский правящий слой раскололся на две части: революцию и бюрократию. На дворянина с бомбой и дворянина с розгой. Дворянство, вооруженное розгой, тянуло страну назад к дворянскому крепостному праву; дворянство, вооруженное бомбой, толкало страну вперед - к советскому крепостному праву"*¹².

Теперь становится более понятным, почему образ Петра Великого, выступающего в логике многих "западников" (П.Я.Чаадаев, В.Г.Белинский, С.М.Соловьев, К.Д.Кавелин) как "Цивилизатор", а в логике "почвенников" (К.С. и И.С.Аксаковы, Н.С.Трубецкой, И.Л.Солоневич) - как "Варвар", стал фокусом споров о судьбе России. Предельные полюса этой оппозиции, сформулированные такими авторами, как Н.М.Карамзин и А.И.Герцен (до них в этом же направлении мыслили М.М.Щербатсв, И.Н.Болтин, Е.Р.Дашкова, Д.И.Фоньзин), представляются таковыми: а) своими новациями Петр подключил русских к мировой человеческой цивили-

зации versus; б) подражательство Петра Западу положило начало обезьянничанью, т.е. *деградации и новой варваризации русских*.

"Варварство охранителей против варварства просветителей", "варварство государственного деспотизма против варварства нигилистического революционаризма" - эта дилемма (породившая соответствующую идиоматику: "экспроприаторов экспроприруют", "грабь награбленное", "клин клином вышибают" и т.п.) анализировалась в русской мысли многократно. Открытым остается вопрос: какова степень корректности теоретического оправдания "варварской борьбы против варварства"? Именно такую апологию поведения Петра предложил, в частности, П.А.Вяземский: *"Петр Великий, может быть, сразу и совершил перелом, потому что он был преимущественно русский по духу и по природе своей и потому что он знал свой народ. Он знал, что с ним ничего в долгий ящик откладывать нельзя. Для русского долгий ящик тот же гроб"*¹³.

Осознавал ли сам Петр эту проблему? Как он сам ощущал себя в пространстве между Цивилизатором и Новым Варваром? Наконец, как в предлагаемых нами понятиях ощущали Петра современники и потомки: как "Самого человеческого человека", "Цивилизатора-Сверхчеловека" или как "Варвара" и "Супероверя"? Похоже, именно вокруг этих проблем и вертится трехвеховой спор о Петре Великом.

Исследуя генезис петровского реформаторства, пробиваясь к самому первому импульсам этого подвижничества, невольно приходят на ум известные слова Н.А.Бердяева о Н.В.Гоголе: *"Его ужаснула и ранила эта нераскрытость в России человеческой личности, это обилие элементарных духов природы вместо людей... Не его вина, что в России было так мало образов человеческих, подлинных личностей, так много лжи и лжеобразов, подмен, так много безобразности и безобразности"*¹⁴.

Думается, у молодого Петра было достаточно субъективных оснований относиться к Руси как к "варварской стране". Ибо, напомним, согласно С.М.Соловьеву, главный симптом социального варварства - слабость трудового, производящего начала и соответственно склонность к началу паразитарно-распределительному. Напомним оценку С.М.Соловьевым допетровской Руси: *"Блезнь русского общества заключалась в варварском начале косности, в стремлении как можно меньше делать и жить на чужой счет: отсюда главный деятель переворота, Петр, явился олицетворением противоположного начала, начала труда, явился вечным работником на троне, по выражению поэта; отсюда ожесточенное преследование праздности, тунеядства, отбывания от службы..."* Что же значил этот призыв народа к труду, эта открытая, кровавая борьба против лени, косности, тунеядства? - задается вопросом С.Соловьев. И отвечает: *"Она выражала великий переворот, великое движение в жизни народной, стремление отделаться от начал общества варварского и усвоить себе начала общества цивилизованного"*¹⁵.

Специфическое русское варварство усматривает С.М.Соловьев и в казацкой вольнице, склонной к антигосударственным выплескам: *"Что представляло древнее казачество, зачем так упорно враждовало с государством? За право жить на чужой счет, хищничеством "добывать себе зипуны". В степях, в приволье хищников, обычай жить на чужой счет господствовал без прикрытий, здесь говорилось прямо, что нужно вольному казаку; но подобный же обычай был крепок и внутри государства, хотя прикрывался, не казался кичливо на свет божий, пробирался мимо закона, как степной хищник пробирался между крепостями, выставленными государством, чтобы напасть на беззащитное народонаселение"* (выделено мной - А.К.)¹⁶. Троекратное повторение слова "хищник" в двух фразах не оставляет сомнений: Соловьев мыслит и пишет в оппозиции "варварство-цивилизация".

ция", и даже в более радикальной (отмечаемой еще у Фонвизина, Карамзина, Улыбышева, Герцена) "антропогенетической" оппозиции - "зверство-человечность". В этом смысле допетровская Русь, согласно С.М.Соловьеву, несла на себе заметный отпечаток не только варварства, но и *нечеловечности*, "звериности".

Стоит еще раз обратить внимание на следующее обстоятельство. Речь идет не о первичном, первобытном варварстве, а о "новом варварстве". С.М.Соловьев говорит именно о "болезни русского общества": налицо не изначальная порочность русской социальности, а проявившаяся в определенном контексте тенденция к деградации, регрессу, "новому варварству".

О том, что допетровская Россия была поражена серьезной внутренней болезнью, писали многие русские авторы. Попробуем формализовать их оценки деградации предпетровской Руси. Еще В.Г.Белинский в 1841 г. отмечал, что *"Петр явился вовремя: опоздай он на четверть века, и тогда - спасай или спасайся, кто может!.."* Эту позицию позднее объяснил хорошо знавший Белинского и его умунастроения И.С.Тургенев: *"Белинский еще потому благоговел перед памятью Петра Великого и, не обвиняясь, признавал его нашим спасителем, что уже при Алексее Михайловиче он в нашем старом общественном и гражданском строе находил несомненные черты разложения: (выделено мной - А.К.) и, следовательно, не мог верить в правильное и нормальное развитие нашего организма, подобное тому, каким оно является на Западе... Какое место мы уже заняли в этой семье - это покажет история; но несомненно то, что мы шли до сих пор и должны были идти (с чем господа славянофилы, конечно, не согласятся), должны были идти другими путями, чем более или менее органически развивавшиеся западные народы"*¹⁷.

О "русских тупиках", преодоленных петровскими реформами, написал позднее и В.С.Соловьев: *"Благодарение Богу, Россия была избавлена и от старой*

китайщины, и от ненужной и запоздалой пародии на средневековое папство. Односторонние начала, столкнувшиеся между собою в расколе XVII в., оказались недостаточно сильными, чтобы самим решить свою распрю и захватить в свои руки дальнейшие исторические судьбы нашего народа"¹⁸.

Со своей стороны В.В.Розанов характеризовал русский застой XVII в. не как деградацию "китайщины" или "пародию на папство", а как русское следование антидеятельностному "завету" деградирующей и умирающей Византии: *"Разлагаясь, умирая, Византия нашенчала России все свои предсмертные ярости и стоны и завещала крепко их хранить России. Россия, у постели умирающего, очаровалась этими предсмертными его вздохами, приняла их нежно к сердцу и дала клятвы умирающему - смертельной ненависти и к племенам западным, более счастливым по исторической своей судьбе, и к самому корню их особого существования - принципу жизни, акции, деятельности"* (выделено мной - А.К.). *"Дитя-Россия, - продолжает В.В.Розанов, - приняла вид сморщенного старичка... Дитя-Россия испуганно приняла эту непонятную, но святую для нее мысль; и совершила все усилия, гигантские, героические, до мученичества и самораспятия, чтобы отроческое существо свое вдавить в формы старообразной мумии, завещавшей ей свои вздохи. Как "уподобиться" Византии - в этом состояло существо исторических забот России в течение более чем полутысячелетия"*¹⁹.

Н.А.Добролюбов в 1858 г. обратил внимание еще на одно немаловажное обстоятельство: альтернативой петровскому авторитарному упорядочиванию в "той Руси" могло быть только усиление социальной напряженности и нестабильности. Непрочность государственных устоев допетровской Руси делала страну крайне уязвимой перед лицом народных бунтов, тесно связанных с религиозно-сектантским диссидентством. Государственная структура Руси, лишенная надежных упорядочивающих ин-

теграторов, была, согласно Добролюбову, беззащитна перед лицом народной анархии, способной обернуться лишь "новой варваризацией". По его мнению, Петр фактически спас Россию от народной анархии: *"Внимательное рассмотрение исторических событий и внутреннего состояния России может доказать, что Петр рядом энергических правовых реформ спас Россию от насильственного переворота, которого начало сказало уже в волнениях народных при Алексее Михайловиче и в бунтах стрельцких"*²⁰. При всем своем демократизме Добролюбов верно уловил главную интенцию петровского деспотизма: его оппонентом являлась не русская "свобода", а русская "воля", распыление русской витальности и социальный хаос.

Рассуждая в этом же ключе, плодотворную идею предложил и Н.В.Гоголь. По его мнению, Петр спас Россию тем, что упредил стихийный наплыв западного просвещения, который (именно в силу своей стихийности) принес бы не цивилизационное упорядочивание страны, а, напротив, инспирировал бы на Руси хаотизацию и "новое варварство". Иначе говоря, то, в чем обвиняют Петра (авторитарный деспотизм), на самом деле является его заслугой: *"Гражданское строение наше произошло также не правильным, постепенным ходом событий, не медленно-рассудительным введением европейских обычаев, - которое было бы уже невозможно по той причине, что уже слишком вызрело европейское просвещение, слишком велик был наплыв его, чтобы не ворваться рано или поздно со всех сторон в Россию и не произвести без такого вождя, каков был Петр, гораздо большего разладу во всем, нежели какой действительно потом наступил... Переворот, который обыкновенно на несколько лет обливает кровью потрясенное государство, если производится бореньями внутренних партий, был произведен, в виду всей Европы, в таком порядке, как блистательный маневр хорошо выученного войска"*²¹.

Более чем полвека спустя эту мысль несколько в ином ракурсе продолжил В.Г.Тардов: Петр спас Россию от Европы именно упреждающим слиянием с ней. Иначе говоря, на вестернизацию пришлось идти во избежание худшего - дестабилизирующей хаотизации: *"Необходимость создала и Петербург. Необходимость жестокая, трагическая. Великий Петр понял эту необходимость. Единственное средство спасения для России - это перестать быть русской. И создал Петербург. Унес центр власти туда, к морю и к северу, откуда грозили нам чудовища чужеземных завоеваний, и к Европе, частичным слиянием с которой мы только и могли отстоять себя. И Петр спас Россию. Петр дал жизни России. Он облек себя еще не слыханной со времен Рима властью, какой-то антихристовой властью - и, бестрепетный, гневный, непреклонный, не знающий сомнения и жалости, с глыбой гранита вместо сердца, целый мир наполнил лязгом своего железа, с орлиным клетотом накинулся на весь враждебный свет. И вот спас. И создал"*²².

Слова "варварское бессилие" в применении к допетровской Руси употребляет даже такой русский самобытник, как Л.А.Тихомиров. Он отмечал, что без реформы Петра Россия утратила бы свое национальное существование, если бы дожила "в варварском бессилии своем до времен Фридрихов Великих, Французской революции и эпохи экономического завоевания Европою всего мира." И далее: *"Петр, железною рукой принудивший Россию учиться и работать, - был, конечно, спасителем всего национального будущего"* (выделено мной - А.К.)²³.

Интерпретация Петра Великого как своего рода "хирурга", который спас Россию от смертельной внутренней болезни, в этом смысле пронизывает тексты многих авторов самых разных политико-идеологических направлений: *"Петр действовал, как воспитатель, врач, хирург, которых не обвиняют за крутые и насильственные меры. Нельзя было иначе действовать: невоз-*

*можно теперь было тогда, по несчастю, необходимо, неизбежно... Тут некогда было выжидать, действовать исподволь. Нужды были слишком настоятельны, чтоб можно было вести реформу медленно, спокойно, рассчитывая на много лет вперед" (К.Д.Кавелин)²⁴; "Внимательно рассматривая состояние России в конце XVIII века, видим совершенное расстройство, как пред Норманнами, пред Монголами, пред временем Иоанна III, - болезнь к росту. Требовалось новое издание, *revue, corrigee et augmentee* (исправленное и дополненное - А.К.), требовалась реформа. Застарелые язвы точили внутренность, огонь распространялся по всем оконечностям, и ей нужен был сильный, ловкий, смелый оператор, - указать на другого, вместо Петра I, едва ли кто решится!" (М.П.Погодин)²⁵; "Он многое в России покалечил и многое окостенил, но в самом главном он успел - как не слишком заботливый хирург, ничего не спасший больному, кроме жизни" (В.В.Вейдле)²⁶.*

В работах русских историков и философов реконструируются психологические предпосылки начала радикальной борьбы молодого Петра против русского варварства. Думается, что художнический талант А.Н.Толстого позволил ему верно обрисовать драматическую оценку молодым Петром полученного им по праву рождения "наследства": "Что была Россия ему, царю, хозяину, загоревшемуся досадой и ревностью: как это - двор его и скот, батраки и все хозяйство хуже, глупее соседского? С перекошенным от гнева и нетерпения лицом прискакал хозяин из Голландии в Москву, в старый, ленивый, православный город, с колокольным тихим звоном, с повалившимися заборами, с калинами и девками у ворот, с китайскими, индийскими, персидскими купцами у кремлевской стены, с коровами и драными попами на площадях, с премудрыми боярами, со стрельцовой вольницей. Налетел с досадой, - ишь, угодые какое досталось в удел, не то, что у курфюрста бренденбургского, у голландского

*штатгальтера. Сейчас же, в этот же день, все перевернуть, перекроить, обстричь бороды, надеть всем голландский кафтан, поумнеть, думать начать по-иному"*²⁷.

Но, с другой стороны, подобная петровская оценка России должна была иметь, как мне кажется, еще и некоторый "экзистенциальный" первоимпульс, первотолчок. В генезисе Петра-реформатора таковым был, несомненно, стрелецкий бунт 1682 г., когда на глазах юного тогда еще соправителя были зверски умерщвлены многие из его родных по матери - Нарышкиных. Сошлемся на авторитетное мнение А.В.Карташева: *"В психике Петра отрицательный момент оттолкновения от старорусского московского благочестия был закреплен ужасными впечатлениями детства. Стрелецкий бунт 1682 г., облеченный в форму наступательного, дерзкого крестового похода на Кремль старообрядческих вождей, в то время как на глазах у Петра были зверски растерзаны его два родных дяди, Алексей и Иван Нарышкины, оставил в Петре-пслурбенке, вместе с болезненным конвульсивным тиком лица, на всю его жизнь и глубокое духовное отращение к звериному лику дикого, темного, невежественного и ничуть не христианского древнемосковского фанатизма"* (выделено мной - А.К.)²⁸.

"Стрельцы - звери" - это, как может показаться, чересчур сильное сравнение было вполне оправданно для Петра, как и для многих писавших впоследствии о петровских временах; известно, например, четверостишие из поэмы 1810 г. Ширинского-Шихматова: *"Стрельцы, снѣдаясь злобы я дам, // Ругают святость алтарей; // По храминам своих царей, // Как волки алчны, рыщут стадам..."* и т.д.²⁹.

Опознание в лице "старорусского московского благочестия" сокрытого "варварства" приводит Петра к необходимости борьбы с ним: *"Это в совести Петра оправдывало его дерзновенное наступление на такой темный лик под знаменем просвещенного наукой и опытом"*

западного христианского гуманизма и идеализма"³⁰. (Кстати, в истории Запада имеется прецедент подобного рода. На глазах молодого Б.Спинозы дикая толпа религиозных фанатиков растерзала его наставника и покровителя - просвещеннейшего из правителей, канцлера де Витта. Биографы Спинозы сходятся во мнении: именно этот трагический эпизод явился мощнейшим импульсом размышлений великого голландца о природе человека и человечности).

Может показаться, что предложенная интерпретация генезиса петровской борьбы с русским варварством уязвима в том отношении, что цивилизаторский удар молодого Петра пришелся не только против "зверства стрельцов", но и по православной "русской святости". Сомнения подобного рода не берут во внимание тот факт, что и "святость" при определенных обстоятельствах также может парадоксальным образом оборачиваться "новым варварством". На это обратил внимание, в частности, В.О.Ключевский, когда писал о "псевдосвятости" православного клира предпетровских времен: *"К большинству тогдашней иерархии был приложен укор, обращенный противниками нововведений на последнего патриарха Адриана, что живет он из куска, спать бы ему да есть (выделено мной - А.К.), бережет мантии для клобука белого, затем и не обличает"*³¹. Чем, спрашивается, такое духовенство принципиально не подпадает под приведенное выше определение "варварства" у С.М.Соловьева? (Вспоминается в этой связи еще один прецедент из нерусской истории. Вольтер, живший позже Петра и в более цивилизованной стране и, кстати, чрезвычайно интересовавшийся личностью первого русского императора, написал свое знаменитое *"Раздавите гадину!"* именно в адрес клерикальной верхушки - главного, по его мнению, врага Просвещения. И регулярно посылал из Швейцарии в Париж свои антиклерикальные памфлеты - тюками, сопровождая записками, например, такого содержания:

"Посылаю несколько тюков крысамора (mort-aux-rats), от которых не поздоровится гадине". В просветительской логике эти "средства борьбы против варварства" были вполне логичны и оправданны, ибо, согласно Вольтеру, "когда Разум подвергается преследованиям, человек превращается в дикого зверя. Если вы хотите, чтобы эти звери стали снова людьми, согласитесь с тем, что необходимо проповедовать разум."

Согласно просветительской логике "зверь", "варвар" может завестись где угодно: и в мозгах черни, и в венценосных головах властителей, и под белыми клобуками иерархов. И Петр Великий ударил по "варварству", по "зверству" там, где они, как ему казалось, прячутся: по лениости народа, по косности бояр, по самодурству стрельцов, по ложной святости церкви. Это была своего рода "любовь-ненависть" к России, о которой (применительно ко всем русским радикалам-западникам) написал Ф.М.Достоевский: *"О, они любили народ искренно и горячо, но по-своему, то есть по-европейски. Они кричали о зверином состоянии народа, о зверином положении его в крепостном рабстве, но и верили всем сердцем своим, что народ наш - действительно зверь"*³².

Один из самых беспощадных критиков Петра Лев Толстой как-то заметил в его адрес: *"Любопытство страстное ... в чудесах цивилизации: до чего могут дойти? Материально только... Роковое - это страсть изведать все до пределов"*³³. Вопрос, однако, в том, что именно царь хотел "изведать до пределов"? Моя версия формулируется в трех словах: Петр "искал Человека". И, как существо гениальное, искал порой самым неожиданным образом.

Во время своего первого путешествия в Европу Петр не только учился корабельному ремеслу и основывал типографию. Созданный в литературе образ "царь-мастерового" заслонил еще одно не менее страстное увлечение Петра. В Амстердаме молодой царь часто наве-

дывался в анатомический театр профессора Рюйша - настолько часто, что коронованному посетителю сделали потайную дверь, чтобы проходить незаметно от любопытных. Любопытство же самого Петра не знало границ: он мог часами наблюдать, как Рюйш вводил в трупы консервант - загадочный препарат собственного изобретения. Петр был в восторге, он даже ... целовал мертвые тела, чудесным образом сохранявшие все внешние признаки живых. (Впоследствии Петр неоднократно просил Рюйша продать ему секрет анатомического препарата; в 1717 г. его мечта частично исполнилась: Рюйш согласился продать русскому царю свою знаменитую коллекцию - "анатомический кабинет" - за фантастическую цену в 50 тысяч флоринов!)

Где сутками пропадал молодой Петр в Лейдене? - в анатомическом театре профессора Берхавена. Спутники русского царя падали в обморок; что же касается Петра, то очевидцы свидетельствуют о "патологическом интересе" - с его конкретными формами читателю лучше ознакомиться непосредственно по первоисточникам.

Страсть к анатомии, медицине (пресловутый мешок с собственноручно вырванными зубами!) Петр сохранил на всю жизнь. Снаряжались целые экспедиции для приобретения редких анатомических препаратов и лекарств для московской Большой Аптеки (впоследствии она была переведена в северную столицу в Летний дворец Петра). А в 1718 г. последовал знаменитый, подробнейшим образом расписанный "Указ о доставлении в Петербург всевозможных уродов и монстров", положивший начало знаменитой коллекции Кунсткамеры...

Прав Лев Толстой: Петр действительно хотел "изведать все до пределов". Но главный предмет его "любопытства страстного" - это Правда о Человеке, пусть и "материальная только". Где грань между Человеком и Зверем? Откуда берется Человек? Где он кончается? Что есть человеческая "норма"? Откуда приходят боль, бо-

лезнь, патология?.. Увлеченность Петра медициной, так и оставшаяся для современников и потомков блажью или загадкой, - одно из проявлений этой запредельной, иногда действительно принимающей болезненные формы, страсти познания конечной Правды о Человеке.

Наверное, отсюда же - и склонность Петра к пыточным делам, иногда самоличным. Узнать истину, вытянуть из "зверя" человеческую правду любыми, пусть даже дикими способами (а в том, что враги - "звери", царь не сомневается). Срабатывает своеобразная, доведенная до предела логика просветительства: темнота требует прояснения, если необходимо - то и на дыбе. Святая инквизиция вела себя точно таким же образом в отношении ведьм и колдуний: классический, кстати, вариант "варварской борьбы против варварства."

В этом контексте получают объяснение и более частные загадки - например, такая странная, казалось бы, мелочь, как петровская боязнь насекомых, особенно - тараканов (факт, неоднократно удостоверенный историческими источниками). *"Как будто не физическая, а метафизическая, первозданная природа насекомых враждебна природе царя,"* - предположил Д.С.Мережковский³⁴ и в общем угадал. Петр был крайне, болезненно чувствителен ко всем формам присутствия рядом с человеком "метафизического зла животности". Боязнь тараканов - фобия подобного рода, но, например, Ю.Тынянов полагал, что это "страх перед Востоком": *"Он произошел, гад, с востока, он появился лет с пятьдесят назад и пришел с Турции в большом числе, в Турецкую несчастную кампанию... Может, он его боялся оттого, что гад с Турчины? Или его усов китайских?"*³⁵. Отмечая характерный факт - редукцию "животности" к "Востоку" (подробнее об этом - в следующем параграфе), я склоняюсь к другому объяснению: перед нами петровская фобия перед возможностью незримого проникновения звериности, животности в людей. Это ненависть к притерпелости постоянного при-

сутствия "зверя" (пусть мельчайшего - тем опаснее!) рядом с людьми, которое стало как бы жизненной, бытовой нормой. Петр не мог смириться с такой "нормой".

После всего вышесказанного возникает соблазн попытаться объяснить и связанные с Петром загадки куда более значимые - например, понять глубинный смысл петровского лицедейства, его знаменитого шутовского "всепьянейшего собора", да и вообще петровских развлечений, которые даже доброжелательные историки (М.Погодин, Н.Полевой) не могли подчас расценить иначе, как "дикие оргии".

В.О.Ключевский как-то обронил такую фразу: *"Петр не привык уважать человека ни в себе, ни в других"*, - впоследствии слова эти не раз с удовольствием воспроизводились новейшими критиками. Но если верно предположение, что главным противником Петра было "варварство", "зверство" (в широком социологическом смысле), то почему не сделать следующий шаг - не предположить, что и в других, и в себе Петр "не уважал" вовсе не "человека", а нечто совсем иное? Например, - "недочеловека", "Зверя" (того же "непродуктивного индивида")?! Думаю, что дело обстояло именно таким образом: Петр, которого можно обвинить в чем угодно, только не в непоследовательности, вытраивал "непродуктивность", "звериность" отовсюду, где находил их, - в том числе и из себя самого. И повсюду искал Человека - в том числе и в себе.

При таком развороте все его шутовские пародии на косные обычаи, весь петровский маскарад - не есть ли это воспроизведение древнейшего архетипа "ритуальной смуты" (о ней подробно шла речь в первой главе книги) или набор процедур по "изгнанию Зверя", своего рода экзорсизм? (В свое время Никколо Макиавелли, который считал великих людей подобными "кентаврам", т.е. существам двойной природы - человеческой и звериной, будучи в ссылке в провинциальной деревушке, делил

свой день на две части. По вечерам шел в трактир, где устраивал с местными завсегдатаями оргии не хуже петровских, а наутро переодевался в белоснежную одежду наподобие римской тоги и садился за чтение античных авторов и написание политических трактатов. Такое радикальное противопоставление "низкого" и "высокого", "хаотически-потребительского" и "творческого", "звериного" и "человеческого" Макиавелли полагал необходимым и полезным. Предельная концентрация в себе "нечеловечности" с последующим ее "изгнанием", по его мнению, способствовали очищению человеческой, высокой, творящей ипостаси "кентавра". Вообще тот факт, что Макиавелли и Петр Великий "не встретились во времени и пространстве", и первый преподнес свой знаменитый трактат "Государь" не Петру, а Лоренцо Медичи, - одно из недоразумений, на которые так богата история. То, что это фигуры если не одного размера, то, во всяком случае, - одного ряда, интуитивно почувствовал Д.С.Мережковский, у которого в трилогии "Христос и Антихрист" присутствуют и Макиавелли, и Петр - правда, в разных романах).

Собственно, именно об этом - о необходимости установления в личности и деяниях Петра Великого пропорций "цивилизатора" и "варвара", "продуктивности" и "потребительности" - написал в свое время М.П.Погодин: *"Что сказать об его оргиях? Проведя день в непрерывной работе, с утомленным вниманием, переделав тысячу дел самых разнообразных, в продолжение пятнадцати часов, Петрова атлетическая натура имела нужду в особом рода отдыхе, развлечении, о коем мы, с нашими головными болями, слабостью желудка, страхом от подагры и хирагры, с нашими тиками и ревматизмами, и понятий иметь не можем... В одиннадцатом, двенадцатом часу, пред полночью, Петр, на наш взгляд, бывает иногда безобразен, но посмотрим на него в пятом часу утра (он вставал ведь в четыре), последуем за ним в шестом часу, в седьмом часу, и так далее,*

вплоть до этого одиннадцатого и двенадцатого часа, когда он поражает наблюдателя так для себя невыгодно, сочтем, сколько дел он переделал в этот день, много ли минут отдыхал или оставался в праздности, посмотрим, какие мозоли натер он себе на руках и ногах, - и тогда мы будем принуждены судить о нем иначе... А вынуть одно происшествие из целой жизни, или один час из двадцати четырех, без внимания к времени и обстоятельствам, и судить по ним о великом государственном деятеле, не только несправедливо, но и дерзко, безрасудно и нелепо"³⁶.

Помимо представлений о Петре как "человеке среди варваров" в историографии имеется и иное - "суперзверь среди зверей", "сверхварвар среди варваров". Надо сказать, что и подобная трактовка имеет глубокие корни в мировой политической мысли. У ее начала лежит идея того же Н.Макиавелли о Государе-Кентавре, который только и способен противостоять хаотическому наплыву Мирового Зла, равно как и сдерживать животные порывы подданных. А апогея она достигает в учении Томаса Гоббса (которое, судя по всему, было Петру известно): если естественное состояние социума заключается в безвольном следовании принципу "человек человеку волк", то замирить эту "войну всех против всех" способно только Государство-Левиафан - огромное искусственное Животное, Суперзверь.

Продолжением именно этой классической линии Макиавелли-Гоббса, только уже в отечественной традиции, является, на мой взгляд, знаменитый образ "Медного Всадника". Пушкин не случайно сравнивает стихию разбушевавшейся Невы с "варваром" и "зверем":

*"Нева вздувалась и ревела,
Котлом хлопоча и клубясь,
И вдруг, как зверь остервенясь,
На город кинулась..."*;

"Осада! приступ! злые волны,

Как воры, лезут в окна..." и т.д. В образе "Медного Всадника" (своего рода Кентавра) Пушкин подтверждает историческую правоту Империи и Петра, как единственно возможных усмирителей варварской стихии - не только природной, но и социальной, "бунта бессмысленного и беспощадного".

Между тем характерны и последующие метаморфозы, произошедшие с "Всадником" в русской литературе: если у Пушкина, как мы выяснили, это и Кентавр, и "Укротитель Зверя" (конь под императором, поднятый им "на дыбы над бездной", - это ведь и есть Россия), то у Андрея Белого "Всадник" - символ деградировавшей ретроградной Империи: "уздой железной" сдерживая и парализуя "Общество", он сам и становится главным источником варваризации (мысль, близкая Локку, Монтескье, Вольтеру).

В двух изложенных выше трактовках Петра Великого ("*цивилизатор среди варваров*" и "*суперварвар среди варваров*") доказывается историческая правота Петра, сумевшего противостоять перспективе русского варварства и "небытия". Но наряду с ними, в сущности реабилитирующими Реформатора и его методы, изначально существовала и третья версия - "*Варвар среди людей*". Ведь все дело в том, что именно считать "варварством"; и если Петру внешним его симптомом казались русские бороды, то московские приверженцы старины, напротив, полагали, что это иностранные парики с буклями похожи на "собачьи уши".

Значительная часть знаменитого романа Д.С.Мережковского "Петр и Алексей" (из трилогии "Христос и Антихрист") написана как бы от имени очевидицы - иностранной фрейлины при русском дворе. Ее оценки Петра призваны обозначить "европейский" (читай - "цивилизованный") взгляд на русского самодержца. Вполне логично, что в дневнике фрейлины царь предстает как "не-человек", "дикарь-варвар": "*Настоящий*

дикарь-каннибал. В просвещенном европейце - русский леший..."; "Играя с людьми, существо иной породы, фавн или кентавр, калечит их и убивает нечаянно..."; "Иногда почти невозможно решить, где в этих шутках кончается детская резвость и начинается зверская лютость"³⁷, и т.п.

Оценка Петра как "варвара среди цивилизованных людей" проросла *изнутри* русской культуры. Так опознание Петра как "Антихриста" еще на рубеже XVII-XVIII вв., констатация отпадения "Святой Руси" в "Царство Зверя" - первые и, может быть, наиболее радикальные явления этого ряда. Признание Петра Антихристом, кстати, основывалось в том числе на фактах обложения новой властью податного населения непомерными налогами (вспомним: именно эскалация налогового принуждения является главным симптомом социальной деградации, например, у Ибн-Халдуна). Доминирование в политике Петра принудительно-фискального, авторитарно-распределительного начала над началом трудовой самоорганизации - вот смысл антипетровских проповедей белгородского священника Ивана Никитина, одного из первых проповедников тезиса: "Петр - Антихрист": *"Такие се подати стали, уму непостижимы... Никак же в нашем царстве государя нет, а ныне-де у нас не государь царствует - антихрист."*

"Петр - источник варваризации и деградации традиционной московской цивилизации": на эту тему, крайне рискованную для подцензурной печати, пытались рассуждать уже писатели просвещенного века Екатерины Великой. А.П.Сумароков, в частности, при всем сохраняющемся пиетете к Петру, одним из первых осторожно усомнился в апологетической версии о "творении Петром России из ничего": *"Бредят люди, проповедывающие то, что мы до времен Петра Великого варвары или паче скоты были; предки наши были не хуже нас..."³⁸*. Намного резче высказывалась (правда, за границей) Е.Р.Дашкова: *"Жестокий и грубый, он все, что*

было подчинено его власти, топтал без различия, как рабов, рожденных для страданий... Как рабы, так и владельцы их были в равной мере жертвой его необузданной тирании. Первых он лишил общинного суда, их единственной защиты от самопроизвольного угнетения; у вторых он отнял все привилегии. И за что? Чтоб прочистить дорогу военному деспотизму - самому губительному и ненавистному из всех форм правления"³⁹.

Но если "варварства" до Петра не было, то с чем же тогда боролся Петр своими "варварскими методами"? Ответ напрашивается, и он был сформулирован в русском славянофильстве. "Варвар-Петр" боролся с ... людьми": "Русская земля подверглась внезапно страшному внешнему и внутреннему насилчанию. Рукой палача совлекался с русского человека образ русский и напяливалось подобие общевропейца... Все было искажено, изуродовано, изувечено" (И.С.Аксаков)⁴⁰.

Та же мысль встречается и в записных книжках Ф.М.Достоевского: "У нас цивилизация началась с разврата. Всякая цивилизация начинается с разврата. Жадность приобретения. Зависть и гордость. Развратом взяла реформа Петра Великого"⁴¹.

О "регрессивности" петровских реформ писал в известной работе "Верхи и низы русской культуры" 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 "романо-германской" ориентации, она оказалась в хвосте европейской культуры, на задворках цивилизации"⁴². Аналогичным образом рассуждал позднее и И.Л.Солоневич: Петр - безусловный европеист, "агент Кокуя" (Запада) на Руси. Однако ошибаются, лукавят или лгут люди, полагающие, что Кокуй был форпостом западной цивилизации в варварской Москве: "Сказка о сусальной Европе и варварской Москве есть сознательная ложь. Бессознательной она не может быть: факты слишком

элементарны, слишком общеизвестны и слишком уж бьют в глаза." Дело, согласно Солоневичу, обстояло прямо противоположным образом: Русь того времени была гораздо более цивилизованным государством, нежели Запад, и уж тем более, чем Кокуйская Слобода - "скопище отбросов Европы", и потому вестернизация (тем более проведенная насильно, да еще в "кокуйском варианте") не могла оказаться для Руси ничем иным, как регрессом и деградацией: "Историки говорят о московской грязи и об европейской чистоте. Процент того и другого и в Москве, и в Европе сейчас установить довольно трудно. Версальский двор купался, конечно, в роскоши, но еще больше он купался во вшах: на карточный стол короля ставилось блюдечко, на котором можно было давить вшей. Были они, конечно, и в Москве; больше их было или меньше - такой статистики у меня нет", - пишет Солоневич. "Однако, - продолжает он, - кое-что можно было бы сообразить и, так сказать, косвенными методами: в Москве были бани и Москва вся - городская и деревенская - мылась в банях, по крайней мере, еженедельно. В Европе бань не было... Петр - в числе прочих своих войн - объявил войну и русским баням... Даже с правезом и под батогами московская Русь защищала свое азиатское право на чистоплотность... И ежели Петр привез из Европы в три раза расширенное применение смертной казни, борьбу с банями и еще некоторые другие вещи - то мы имеем право утверждать, что это не было ни случайностью, ни капризом Петра - это было европеизацией: живет же просвещенная Европа без бань? - нужно ликвидировать московские бани. Рубят в Европе головы за каждый пустяк? - нужно рубить их и в Москве. Европеизация - так европеизация!" (выделено И.Л.Солоневичем - А.К.)⁴³.

И очень современно звучат слова Солоневича о прогрессистской логике беспощадной борьбы Петра против, как он полагал, "московского варварства". Такая логика с

необходимостью предполагает полную ликвидацию строя, признанного "недоцивилизованным", тотальную расчистку социального пространства под новостройку "подлинной цивилизации" - типичное, как видим, "...до основанья, а затем...": *"Москву не стоило улучшать - Москву надо было послать ко всем чертям со всем тем, что в ней находилось: с традициями, с бородами, с банями, с Церковью, с Кремлем и с прочим"*⁴⁴.

Кокуйская слобода в антизападнических текстах неизменно противопоставляется Москве как варварство - цивилизации; и делается это на основе все той же базовой оппозиции "потребительство-продуктивность": *"Не следует думать, что Немецкая Слобода и впрямь являлась уголком, где жили культурные европейцы. В огромном, подавляющем большинстве здесь были отбросы европейского мира, авантюристы, прошедшие огонь, воду и медные трубы, которых жадность и жажда приключений привели в столицу северного царя"* (выделено мной - А.К.)⁴⁵.

В антипетровской литературе оспорен и главный тезис в пользу его цивилизаторской роли, выдвинутый С.М.Соловьевым («*"Петр явился олицетворением противоположного варварскому начала труда; главными его лозунгами были "учиться" и "работать"*» и т.п.). Еще Н.Г.Чернышевский писал: *"Россия была бедна; Петр разорил ее... Русский народ имел уже влечение учиться; Петр, насколько мог, внушил ему ненависть к просвещению"*⁴⁶.

Однако, как представляется, самый сильный удар по тезису "Петр - цивилизатор, обеспечивший продуктивную доминанту русского развития" был нанесен с неожиданной стороны - со стороны новейшего радикального западничества. Известный историк, профессор Нью-Йоркского университета и бесспорный западник Александр Янов полагает, что авторитарные принципы правления Петра "с его фальшивыми фискально-производственными триумфами, с его крепостнической

индустриализацией", напротив, привели к подавлению трудовой инициативы: "В самом деле, культура человеческого труда, уважение к труду, честность в отношении к нему и во взаимных отношениях, уверенность, что жизненный успех зависит не от обмана, не от "мздоимства", не от умения надуть оппонента и потребителя, а от реального трудового усилия, - эти первоначальные элементы действительной цивилизации - в высокой степени, как оказалось, зависят от политической культуры народа"⁴⁷.

При этом Янов полагает, что автократическая власть в России и не могла (и сейчас не может) стать катализатором цивилизационно-продуктивных отношений, ибо генетически является главным источником распределительного принуждения, фискальства, правового произвола в отношении человеческой автономной продуктивности: "...Именно власть была первым и главным фальшивомонетчиком в этой стране. Мы видели, как всякий раз старалась она надуть свой народ - и вводя соляной налог, и чеканя медные деньги. Мы видели, как обирала она его периодически в каждом новом пароксизме тирании до нитки, убеждая всех и своим примером, и своим образом действий, что ничего в этой стране добиться честным трудом нельзя. Что от трудов праведных не наживешь палат каменных. Что только обман, лицемерие, мздоимство и лжесвидетельство суть гарантии пусть рискованного, пусть временного, но реального жизненного успеха. Власть спаивала народ в кабаках. Она надувала его на весах и мерах. Она облагала его анекдотическими податями на души и бороды. И ведь самое ужасное, что применялись все эти чрезвычайные меры растления к народу, по природе своей и по мирному сельскому образу жизни руководившемуся высокими моральными установлениями."

Так можно ли в таком случае согласиться со "страшной максимой", что "всякий народ заслуживает своего правительства"? - задается далее вопросом

А.Янов. *"В свободном обществе, по отношению к современному просвещенному демосу, она, конечно, верна. Но по отношению к средневековому, изолированному от мира крестьянину, из поколения в поколение растлевавшемуся крепостнической автократией, это все равно, что сказать: заключенные заслуживают своих тюремщиков. В таких условиях верна, я думаю, совсем другая максима: народ, не поддавшийся правительственному растлению, сохраняет задатки величия"* 48.

Позиция А.Янова сводится к тому, что не Петр Первый, а пришедший к власти спустя несколько лет после его смерти Верховный Тайный Совет 1730 г. (вставший перед необходимостью радикально пересмотреть, нейтрализовать, а по возможности, и отменить преобразовательные импровизации Петра), мог стать истинно реформаторским субъектом, способным дать простор российской цивилизации, сдерживаемой авторитарическими варварскими путями петровского "людодержавства". Эти европейские настроения в послепетровское время были широко распространены: *"Прекрасно уразумели теперь все, кому было чем разуместь: действительная задача России, если она желает стать европейской страной, где гражданин не должен всякий миг ожидать, что тут ему от рук деспота "кончина жития" будет, заключается в том, чтобы предотвратить реставрацию нового безумного приступа опричной "цивилизации", окзавшейся на поверку обыкновенным "людодержавством"*» 49.

Представляется, однако, что критика А.Янова во многом бьет мимо цели. Ведь он критикует Петра как бы уже "внутри цивилизации"; самодеятельность гражданского общества в этом смысле, конечно, более предпочтительна, нежели государственный патернализм, тем более - чем государственный произвол, "людодержавство". А.Янов, как представляется, не вполне улавливает, что Петр боролся именно с "варварством", а не "за деспотию против демократии". И хотя при этом Петр действовал

"варварскими методами", но то варварство, с которым боролся Петр, было губительным, и его ликвидация не терпела отлагательств. А то "государственное варварство", которое реформатор породил сам, смогло все-таки обеспечить бытие России в течение практически трех столетий.

Так какова же она - истинная природа Петра? Дискуссия на эту тему, похоже, не имеет ни границ, ни правил. Маркировки "варвар" или "цивилизатор" могут произвольно наноситься на самые частные проявления характера или деяний первого русского императора. Аргументация сторон подчас обретает здесь формы гротеска. Сравним для курьеза описание лишь одной детали одежды Петра у двух писателей - И. Солоневича и Н. Полевого. *"Тело было огромным, нечистым, очень потливым, нескладным... Одевался грязно, безвкусно, не любил менять белье"* (Солоневич) versus *"Только чистое, тонкое белье из голландского полотна была роскошь, которую он позволял себе"* (Полевой).

Казалось бы, окончательную разгадку спора "цивилизатор или варвар?" должен был бы обеспечить "его величество факт". Но и он не всегда приходит на помощь. На основании вроде бы достоверных исторических свидетельств К.Н.Бестужев-Рюмин полагал, что несомненной заслугой Реформатора было введение в России одного из главных элементов "цивилизации" - стабильного "человеческого закона". Этим Петр выгодно отличался от своих ближайших предшественников: *"Правительство московское то немцев оденет в русское платье, то русских заставит ходить по-польски, и все это без системы, без настойчивости: сегодня за табак режут носы, завтра его позволяют, а послезавтра опять запрещают"*⁵⁰.

С тем, что именно прочные и несменяемые "правила игры" отличают цивилизацию от варварства, был согласен и другой знаток петровской эпохи - зна-

менитый художник В.А.Серов. Но именно на основании этого критерия он и отказал в "цивилизованности" Петру Великому! Главные черты Петра - самодурство и непредсказуемость: сегодня велит высечь корабельного плотника за то, что тот, увидев царя, бросился ему в ноги ("не смей на пустяки от дела отвлекаться!"); а завтра на этой же верфи наказывается другой рабочий, не поприветствовавший государя должным образом ("совсем распустились людишки!"). Диагноз Серова логичен и суров: "варвар", "недочеловек". Так он и представлял фигуру Петра, которого собирался рисовать: *"Он был страшный: длинный, на слабых, тоненьких ножках и с такой маленькой, по отношению ко всему туловищу, головкой, что больше должен был походить на какое-то чучело с плохо приставленной головой, чем на живого человека"*⁵¹.

Все говорит о том, что в основании спора о Петре лежат не исторические факты (факты можно подобрать любые), а тот или иной историософский концепт, некая надысторическая презумпция - в оценке, например, глубинной сущности русского народа. За внешней формой спора о Петре скрывается спор о самом русском народе и его судьбе. Если народ - варвар, то методы Петра оправданны; если перед нами, напротив, не понятая Петром своеобразная цивилизация, то варваром автоматически оказывается он сам.

Вот всего лишь одна из граней многообразной деятельности царя - строительство каналов. И - две прямо противоположные позиции. У известного русского поэта К.К.Случевского Петр просто вынужден везде побывать сам, лично все проверить, ибо "русский народишко" нечестен: подрядчики норовят приписать лишнюю работу (*"Надо, надо взглянуть! Норовят все надуть!"*), да и сами строители-копатели обманывают царя, лишь имитируя работу. Царь у Случевского - не тиран, а подвижник-одиночка; он глубоко переживает нечестность собственного народа (*"А из царских очей, звезд вечерних яр-*

чей, *Две слезы, две звезды проступили*). Отсюда неизбежный круг: масштабный преобразовательный замысел Петра - плутоватый исполнитель-народишко на каждом шагу обманывает царя - но от государева ока не скрошется, и потому в финале - жестокое публичное наказание провинившихся (*"В поученье ворах, Как должно принялись за расправу"*)⁵².

Иное дело - у А.Платонова в "Епифанских шлюзах". Царь-Петр далеко; от его имени командуют английские инженеры-генералы да лютые воеводы, под страхом смерти набирающие рекрутов на строительство. Но народ у Платонова - не только безвинная жертва Петра. Народ мудрее всех: и царя-прожектера, бездумного растратчика сил народных, и тупых чиновных исполнителей верховной воли. (*"А что воды мало будет и плавать нельзя, про то все бабы в Епифани еще год назад знали. Поэтому и на работу все жители глядели как на царскую игру и иноземную затею, а сказать - к чему народ мучают - не осмеливались."*) А Петр-самодур, приказав жестоко казнить ни в чем не повинных англичан-инженеров и горе-воевод, спокойно командует рыть канал в другом месте⁵³.

У Платонова народ - это Цивилизация и Люди; у Случевского - варвары, по всем статьям соответствующие уже известным читателю определениям варварства у С.Соловьева ("тунеядство", "отбывание от службы", "стремление как можно меньше делать и жить на чужой счет..." и т.п.). Что до Петра, то в обоих случаях он - лишь функция от того или иного определения народа. Не здесь ли источник и сегодняшних споров о проводимых преобразованиях: если народ и под большевиками остался все-таки homo sapiens, то попытка силком загнать его в рынок может привести к варваризации, а не к очеловечиванию. Если же он был всего лишь "homo soveticus" с варваризованным сознанием, то любая попытка его "разбудить", заставить "шевелиться" будет очеловечивающей и гуманной.

Чтобы выйти из заколдованного круга дискуссий вокруг Петра Первого и его преобразований, полагаю целесообразным рассмотреть еще одну концепцию, последовательное развитие которой способно "расколдовать" значительную часть мифов, окутывающих эту проблематику. Характерно, что решение это намечено именно в плане разделения понятия "индивидуализма" на две составляющие, которые легко конвертируются в предложенные в данной книге понятия "продуктивной" и "непродуктивной индивидуальности".

Это эвристически плодотворное разграничение предложил в уже упоминавшейся статье, написанной в связи с 200-летием Петра Великого, Н.К.Михайловский. В его версии императив автономизации "личности" не дает гарантий становления продуктивного индивидуализма; такие гарантии дает только примат "человечности". В этом смысле образцом политического деятеля, озабоченного именно канализированием человеческой энергии в творческом направлении, и стал для Михайловского Петр Великий. И именно это качество Петра, сочетавшего эмансипацию индивида с полаганием ему разумных цивилизационных границ, осталось, на взгляд Михайловского, до сих пор непонятым ни "западниками", ни "самобытниками": *"Эта монументальная фигура, стоящая на главном, так сказать, водоразделе русской истории, этот царственный революционер, этот азиат-европеец, этот дикарь, способный к самым высоким и нежным чувствам, этот работник на троне до сих пор еще неясен русскому обществу"*⁵⁴.

Петр, по Михайловскому, является синтетической фигурой, которая была призвана раскрепостить русскую личность от атавизмов полуварварского состояния, но одновременно "точно чутьем понимал опасность некоторых сторон исключительного личного начала (выделено мной - А.К.)". Идею личностного становления, взятую безусловно на Западе, Петр направил в сторону развития "человечности". В этом *"Петр был выше*

Европы", ибо его задача состояла в том, чтобы вывести на арену истории "не узкую, ограниченную односторонними сословными интересами личность, а всестороннего человека" (выделено Н.К.Михайловским - А.К.)⁵⁵. Петр был, таким образом, радикальным "цивилизатором", но при этом весьма чутким к возможным рецидивам "непродуктивной индивидуности": "Петр порешил с предрассудками и суеверием. Он грубо и цинически топтал их своим "всешутейшим собором" и т.п. Но, сбрасывая это иго, Петр не распускал личность, не оставлял ее в безвоздушном пространстве своеволия: он наложил на нее иго науки." В этом смысле «задача Петра была трудна и громадна. Ему предстояло разбудить личность, сбросить с нее старые стихийные оковы, но немедленно же указать ей новые границы. Здесь и следует искать "следов Петра" (выделено мной - А.К.)»⁵⁶.

Итак, Петр Великий персонифицирует Цивилизацию именно в том смысле, что его деятельность блокирует перспективу распыления "жизненной силы" российского социума. Утвердившись у власти в качестве альтернативы социальной деградации и новой "смуты" (даже И.Л.Солоневич вынужден признать: "самый плохой царь все-таки лучше самой лучшей революции"), Петр остается в русской истории символом "русской витальности", "России молодой". По сути дела, все его радикальные критики (поздний Карамзин, Аксаковы, Данилевский, Солоневич и др.) оспаривают не столько собственно петровские реформы, сколько деградацию "петровского наследия" в годы правления его преемников⁵⁷.

2. Спор славянофилов и западников и проблема "дурного синтеза" Востока и Запада

Одна из наиболее существенных констант российского исторического бытия и соответственно российского самосознания - некая историческая обреченность на постоянный диалог с "Западом". Как удачно сформулировал однажды В.В.Зеньковский, живучесть темы об отношении России к Западу определяется неустранимостью двух моментов: *"с одной стороны, здесь существенна неразрывность связи России с Западом и невозможность духовно и исторически изолировать себя от него, а с другой стороны - существенна бесспорность русского своеобразия, правда в искании своего собственного пути"*. Как результат: *"Ни отделить Россию от Запада, ни просто включить ее в систему западной культуры и истории одинаково не удастся"*⁵⁸.

Действительно, Россия никак не вмещается в Европу, но парадокс состоит в том, что и ни одна из попыток радикально сменить идентификационное поле, поставить под сомнение сам императив самоопределения относительно "Европы", и только ее, посчитать саму проблему неизбежности диалога с Западом ложной, тупиковой - это в России также никогда не получалось. Остается призгать, что и все хорошее, и все плохое в России так или иначе происходит в контексте ее постоянного и драматического общения с Западом. В том числе с "внутренним Западом", ибо Запад и западничество - это уже давно внутрироссийская проблема.

Очевидна между тем и определенного рода уникальность России, связанная с уникальным в истории обстоятельством - феноменом христианской страны, существующей в условиях внутрехристианского церковного раскола и к тому же развивающейся во "втором эшелоне" модернизации, в рамках "догоняющего развития". Признание всего этого комплекса условий ("Россия

в одно и то же время - и Европа, и не Европа; христианство не гарантирует слиянности с Европой, но церковный раскол и относительная отсталость не предопределяют неизбежности разрыва") нисколько не сужает пространство поиска российской идентичности. Напротив, только здесь и разворачивается целый веер многообразных вариантов историософского осмысления судьбы России.

Сравнивая "вечный русский спор" о цивилизационной идентичности России с аналогичной по содержанию полемикой в других культурах, можно прийти к выводу о том, что именно экзистенциальное переживание проблемы "социального небытия России", "России как Ничто" составляет смысловой стержень русской философской и общественной мысли. И западничество, и самобытничество, по сути дела, инспирированы одной и той же проблемой социальной деградации. Для русских западников эта идея трансформируется так: Россия есть "загнивающий Восток", "царство тьмы" и войдет в цивилизацию только став Европой. Для отечественных самобытников понятие "деградации России" прямо противоположно по содержанию: Россия погрузится в новое варварство, а затем и в "Ничто", если поддастся искушению стать Западом.

Надо добавить, что вторая, славянофильская версия всегда подпитывалась ощущением, что деградирует сам Запад: *"На Западе душа убывает"* (К.С.Аксаков); *"на Западе духовные начала вымерли", "идет внутреннее омертвление людей"* (А.С.Хомяков); *"Запад исчезает, все рушится, все гибнет в этом общем воспламенении: Европа Карла Великого и Европа трактатов 1815 года, римское папство и все королевства, католицизм и протестантизм, - вера, давно уже утраченная, и разум, доведенный до бессмыслия, порядок, отныне немислимый, свобода, отныне невозможная..."* (Ф.И.Тютчев). В.С.Шевырев говорил о русском общении с Европой как о *"целовании с трупом"*, а М.П.Погодин - о том, что бли-

стательные плоды Европы растут из дерева, которое, если присмотреться, - "деревянный гроб".

Переживание культурного угасания Запада - переживание религиозное. Однако констатация русскими самобытниками "убывания души" на Западе может быть формализована и в характеристиках вполне социологических: на Западе культурно-цивилизационное созидание сменяется обществом тотального потребительства. Это - своего рода "социология деградации", образцы которой задолго до О.Шпенглера, Х.Ортеги-и-Гассета или Э.Канетти ярко продемонстрировал А.И.Герцен: "Куда ни посмотришь, отовсюду веет варварством - снизу и сверху, из дворцов и из мастерских"; или "С мещанством стираются личности... все получает значение гуртовое, оптовое, почти всем доступное..., а за углом дожидается стотысячеголовая гидра, готовая без разбора все слушать, все смотреть, всячески одеться, всем наесться - это та самодержавная толпа сплоченной посредственности..., которая все покупает и потому всем владеет"; или "Мы довольно долго изучали хилый организм Европы - во всех слоях и везде мы находим перст смерти. Едва веришь глазам: неужели это та самая Европа, которую мы когда-то знали и любили?.." (выделено мной - А.К.)⁵⁹.

Генезис славянофильского умонастроения точно передает В.В.Зеньковский: "Глубокой печалью нередко полны их слова, обращенные к Западу, словно ясновидением чувства ощущают они разъедающую болезнь Запада, словно ощущают веяние смерти над ним. Западу трудно даже понять свою болезнь: распад былой целостности духа зашел так далеко, что на Западе даже не ощущают болезненности в разъединении духовных сил, в полном отделении интеллекта от этических движений в нас, от искусства, от веры. Запад тяжело болен и мучительно переживает свою болезнь, но едва ли он может сам ее понять; мы, русские, живущие иными духов-

ными началами, скорее и легче можем понять не только болезнь Запада, но и причины болезни его"⁶⁰.

Русская драма идентификационного выбора между европеизмом и самобытностью трансформируется, таким образом, в еще более драматичный выбор между двумя возможными формами деградации - между риском "загнивания культуры на корню" и риском "пустить культуру по ветру". Хорошо об этом выборе между двумя антикультурными альтернативами написал Г.Г.Шпет: "У нас эта борьба выливается в парадоксальную форму препирательства между невежественным государством в лице правительства, и свободною культурою невежества в лице оппозиционной интеллигенции"⁶¹.

В свое время А.И.Герцен в подтверждение своих мыслей о "мещанском перерождении" Европы обратил внимание на созвучные ему слова в только что вышедшей книге Дж.С.Милля "О свободе": "В развитии народов, кажется, есть предел, после которого он останавливается и делается Китаем"⁶². По-видимому, сам Милль использовал это понятие скорее как шокирующую своей парадоксальностью метафору, т.к. находил, разумеется, различие между "мертвой неподвижностью восточных народов" и "сплоченной посредственностью" ("conglomerated mediocrity") в современных ему "мещанских государствах" Европы. Но именно в этом различении "старого Китая" и "новых европейских Китаев" (различении, которое подразумевает и подчеркивает необходимость сопоставления!) и находится, по мнению Герцена, "самая горькая капля из всего кубка полыни", поданного Миллем: «Вместо азиатского, косного покоя современные европейцы живут... в пустом беспокойстве, в бессмысленных переменах: "отвергая особенности, мы не отвергаем перемен, лишь бы они были всякий раз сделаны всеми. Мы бросили свою обычную одежду наших отцов и готовы менять два-три раза в год покрой нашего платья, но с тем, чтобы все меняли его, и это делается не из видов красоты или удобства, а для самой

перемены!"»⁶³. Если человеческие личности, продолжает Герцен пересказывать Милля, «не высвободятся от этого утягивающего омута, от замаривающей топи, то "Европа, несмотря на свои благородные антецеденты и свое христианство, сделается Китаем"»⁶⁴.

Понятно, таким образом, что речь и у Милля, и у Герцена идет о "Востоке" не в старом, традиционном смысле слова, а о некоем "новом Востоке": *"Англия может... превратиться в Китай (и, конечно, в усовершенствованный), сохраняя всю свою торговлю, всю свою свободу и улучшая свое законодательство, т.е. облекая его по мере возрастания обязательного обычая, который лучше всех судов и наказаний заморит волю"*⁶⁵.

В этой связи, продолжает Герцен, перспектива Франции (страны, отмеченной скорее печатью государственной централизации и воинственности, в отличие от торговых и законодательных предпочтений Англии) - превращение в "Восток" несколько иного типа - на манер Персии: *"А Франция может в это время взойти в красивое военное русло персидской жизни, расширенное всем, что образованная централизация дает в руки власти, вознаграждая себя за потерю всех человеческих прав блестящими набегами на соседей и приковывая другие народы к судьбам централизованной деспотии..."*⁶⁶.

Очевидно, что Герцен использует парадоксальную мысль Милля, главным образом, в социально-политическом ключе. Его интересуют возможности антимишанской социальной революции на Западе: *"Потерпит ли народ, чтоб его окончательно употребили для удобрения почвы новому Китаю и новой Персии, на безвыходную, черную работу, на невежество и проголодь, позволяя взамен, как в лотерейной игре, одному на десять тысяч, в пример, ободрение и усмирение прочим, разбогатеть и сделаться из снедаемого обедающим"*⁶⁷. Проблема при этом остается открытой: *"Вопрос этот разрешат события - теоретически его не решишь."*

Если народ сломится, новый Китай и новая Персия неминуемы"⁶⁸.

Прошло почти полвека, и мысль, в метафорической форме высказанная Дж.С.Миллем, получила неожиданное развитие. В изданной в 1906 г. известной статье "Грядущий хам" Д.С.Мережковский дает свой комментарий заочного диалога Милля и Герцена: *"Везде, где людские муравейники и ульи достигали относительного удовлетворения и уравновешения, - движение вперед делалось тише и тише, пока, наконец, не наступала последняя тишина Китая"*⁶⁹.

Однако Мережковский поворачивает мысль в иную - духовную - плоскость. По его мнению, ни Милль, ни Герцен не видели последней причины этого духовного мещанства, а ею, равно как и последним пределом всей современной европейской культуры, является позитивизм. Отсюда - в совершенно новом качестве - и возникает в рассуждениях Мережковского образ Востока: *"В Европе позитивизм только делается, - в Китае он уже сделался религией. Духовная основа Китая, учение Лао-Цзы и Конфуция - совершенный позитивизм, религия без Бога, "религия земная, безнебесная", как выражается Герцен о европейском научном реализме. Никаких тайн, никаких углублений и порываний к "мирам иным". Все просто, все плоско"*⁷⁰. И далее: *"Китайцы - совершенные желтолицы позитивисты; европейцы - пока еще несовершенные белолицы китайцы. В этом смысле американцы совершеннее европейцев. Тут крайний Запад сходится с крайним Востоком... Христианство - эти старые семитические дрожжи в арийской крови - и есть именно то, что не дает ей устояться окончательно, мешает последней "кристаллизации", китаизации Европы"*⁷¹. Христианство как барьер на пути массовизации общества, его нивелировки, упрощения и последующей тоталитарной "кристаллизации" - эта тема впоследствии (в связи с выяснением причин коммуниза-

ции России) станет в русской мысли весьма существенной.

Д.С.Мережковский показывает, таким образом, что "новая азиатчина" не заносится извне, а прорастает изнутри: *"Вот где главная "желтая опасность" - не извне, а внутри; не в том, что Китай идет в Европу, а в том, что Европа идет в Китай. Лица у нас еще белые; но под белую кожей уже течет не прежняя густая, алая, арийская, а все более жидкая, "желтая" кровь, похожая на монгольскую сукровицу; разрез наших глаз прямой, но взор начинает косить, суживаться. И прямой белый свет европейского дня становится косым "желтым" светом китайского заходящего или японского восходящего солнца. В настоящее время японцы кажутся переодетыми обезьянами европейцев; кто знает, может быть, со временем, европейцы и даже американцы будут казаться переодетыми обезьянами японцев и китайцев..."*⁷².

В этой связи Д.С.Мережковский очень точно фиксирует суть "душевной драмы" А.И.Герцена, оказавшегося как бы "между двух Китаев": *"Когда Герцен бежал из России в Европу, он попал из одного рабства в другое, из материального - в духовное. А когда захотел обратно бежать из Европы в Россию, то попал из европейского движения к новому Китаю - в старую "китайскую неподвижность" России. В обоих случаях - из огня да в полымя. Какой из двух Китаев лучше, старый или новый? Оба хуже, как отвечают дети"* (выделено Д.С.Мережковским - А.К.)⁷³.

Но констатация существования России "между двумя варварствами" ("между двумя Китаями") была отягощена у А.И.Герцена пониманием еще одного принципиального обстоятельства: даже пребывание на зыбком пограничье "двух варварств" не способно уберечь цивилизации, ибо *"варварство охранителей"* и *"варварство просветителей"*, взаимодействуя, перемножаются, плодя особенно отвратительные формы псевдоцивилизации. "Бесчеловечная петровская дрессура"

(одно из любимых выражений Герцена), ставя себе задачу вывести страну к цивилизации, оказалась, как мы уже установили, чреватой "новым варварством": *"Из этой жизни волка и просветителя вместе (выделено мной - А.К.) вышли все колоссальные уродства - от Бироновых заплочных мастеров и Потемкиных большого размера ... до голодной стаи пернатых ... со всеми неистощимыми вариациями пьяных офицеров, забияк, картежных игроков, героев ярмарок, псарей, драчунов, секунов, серальников."* Изредка в этой вольере, среди этой стаи могут попасться экземпляры попримичнее (но все равно они, согласно Герцену, "птицы", "не-люди"), как, например, *"прекрасная душа" Манилов, горлица-дворянин, воркующий в господском доме близ исправительной конюшни*⁷⁴.

Именно за понимание и осмеивание этой "псевдоцивилизованности" Герцен так высоко ценил сатиры Д.И.Фонвизина. Ему нравилось, как сатирик *"горько смеялся над этим полуварварским обществом, над его потугами на цивилизованность. В этой иронии, в этом бичевании, не щадящих ничего, даже личность самого автора, мы находим какую-то радость мести, злорадное утешение; этим смехом мы порываем связь, существующую между нами и теми амфибиями, которые, не умея ни сохранить свое варварское состояние, ни усвоить цивилизацию, только одни и удерживаются на официальной поверхности русского общества"*⁷⁵.

Фонвизинские "амфибии" смешны, но относительно безобидны; возмимая стимуляция и "возгонка" дикости Востока и Запада плодят в России монстров и пострашнее: *"Бесчеловечное, узкое безобразие немецкого рейтера и мелкая, подлая фигура немецкого бюроалиста давно срослись у нас с широкими, монгольскими скулами, с звериной безраскаянной жестокостью восточного раба и византийского евнуха"* (выделено мной - А.К.). При этом одичание проникает все глубже и глубже в толщу русского общества: "немецко-византийский зверь" или, как

любил его называть Герцен, "наш минотавр" все чаще "всплывает" уже не только во дворцах, казармах и канцеляриях, "а в обществе, в литературе, в университете..."⁷⁶.

Именно в текстах А.И.Герцена, на мой взгляд, начинается просматриваться эвристически ценная идея "дурного синтеза Востока и Запада" в России. "Бесчеловечность немецкого бюралиста" (как "нового варвара" обездушенной западной цивилизации), помноженная на "звериность восточного раба/евнуха" ("старого варвара" темного, доцивилизационного Востока) - этот синтетический образ русской "Азиопы" (как впоследствии по аналогии с "Евразией" назовет Россию) П.Н.Миллюков) получит в дальнейшем концептуальное развитие у многих русских авторов в самых разнообразных вариациях.

Проблематика "Азиопы" - это и есть образец осмысления полномасштабного кризиса русской идентичности. Ибо действительный идентификационный кризис имеет место "на грани небытия", т.е. не тогда, когда предлагается "на выбор" несколько цивилизационных решений, а тогда, когда приходится выбирать меньшее из зол среди нескольких вариантов социальной деградации. Иначе говоря, кризис идентичности - это ситуация не "между двумя цивилизациями" (например, между Востоком и Западом), а между двумя "варварствами". Драматизм этой ситуации заключается в том, что самоидентификация здесь осуществляется "от противного" и потому - несвободно; она требует повышенной дозы мифотворчества, порождающего все новые иллюзии и химеры.

Как известно, одним из существенных концептов в русской общественной мысли (у В.К.Кюхельбекера, В.Ф.Одоевского, М.П.Погодина, В.С.Соловьева, Н.А.Бердяева и др.) была идея о возможности "позитивного синтеза Востока и Запада" в России. М.П.Погодин, например, рисовал следующие оппози-

ции Востока и Запада, чтобы затем провозгласить их синтез: "Западные государства приняли христианскую веру из Рима, Россия из Константинополя, церковь Римская и Греческая. Образование западное отличается точно так же от восточного: одному принадлежит исследование, другому верование; одному беспокойство, движение, другому спокойствие, пребываемость, одному неудовольствие, другому терпение, стремление вне и внутрь, сила средобезжная и средостремительная, человек западный и восточный"⁷⁷. "Оба эти образования, - продолжает Погодин, - отдельно взятые, односторонни, неполны, одному недостает другого. Они должны соединиться между собою, пополниться одно другим, и произвести новое полное образование западно-восточное, Европейско-Русское"⁷⁸.

"При основательнейших познаниях и большем, нежели теперь, трудолюбии наших писателей Россия по самому своему географическому положению могла бы присвоить себе все сокровища ума Европы и Азии," - мечтал и В.К.Кюхельбекер⁷⁹.

Идеей синтеза славянской России и Европы проникнуты и "Русские ночи" В.Ф.Одоевского: "Чтобы достигнуть полного гармонического развития основных общечеловеческих стихий, - Западу не хватает другого Петра, который привил бы ему свежие, могучие соки славянского Востока. Чует Запад приближение славянского духа, пугается его, как наши предки пугались Запада, - но не бойтесь, братья по человечеству! Нет разрушительных стихий в славянском Востоке - узнайте его, и вы в том уверитесь; вы найдете у нас часто ваши же силы, сохраненные и умноженные, уверитесь, что существует народ, которого естественное влечение - всеобъемлющая многосторонность духа..."⁸⁰.

Идея о возможности позитивного синтеза подкреплялась констатацией, что Россия, придя в цивилизацию позже многих передовых народов, способна рационально вычленить только полезное для себя и синтезировать

это полезное самым оптимальным и возвышенным образом. П.Я. Чаадаев писал об этом в "Апологии сумасшедшего"; в одном из своих докладов я высказал гипотезу, что Чаадаев здесь не столько занимается "самоапологией", но и постоянно соотносит свою позицию с гениальным "сумасшествием" Петра Великого, который первым понял предназначение России: "...Нам незачем задыхаться в нашей истории и незачем тащиться, подобно западным народам, чрез хаос национальных предрассудков, по узким тропинкам местных идей, по изрытым колеям туземной традиции,;" "Гы должны свободным порывом наших внутренних сил, эргетическим усилением национального сознания овладеть предназначенной нам судьбой"⁸¹. И далее: "...У меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество. Я часто говорил и охотно повторяю: мы, так сказать, самой природой вещей предназначены быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибуналами человеческого духа и человеческого общества"⁸².

Однако констатация того, что Россия потенциально призвана стать "зоной синтеза" Востока и Запада и иногда в некоторых своих качествах уже актуализировала это свое предназначение, постоянно заставляла русскую мысль ставить вопрос и иначе, проверять принципиально иную версию. Где гарантии, что синтез этот должен быть и будет непременно позитивным? Не аннигилируют ли западное и восточное начало при их взаимодействии? Не является ли Россия в этом смысле "пространством повышенного исторического риска", где происходит не позитивный, а "дурной синтез" Востока и Запада?

Исследуя этот поворот темы в истории русской философской и общественной мысли, приходишь к выводу, что данная проблематика фрагментарно, но достаточно интенсивно в ней представлена, хотя и является крайне мало изученной. Для заполнения этой лакуны я предпринял подробное изучение генезиса и развития в русской социальной мысли идеи "дурного синтеза цивилизаций", которая оказывается весьма плодотворной в сравнении, скажем, с распространенным представлением о российском социуме как *"колеблющемся между Востоком и Западом"*. Среди авторов идеи "дурного синтеза" (давших, разумеется, не законченную концепцию, а, скорее, ее элементы) можно кроме А.И. Герцена назвать П.Я. Чаадаева, И.С. Аксакова, Н.Г. Чернышевского, Н.Я. Данилевского, Г.В. Плеханова, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка, С.А. Аскольдова, И.С. Изгоева, Г.Г. Шпета, В.Ф. Эрн, Г.П. Федотова, Ф.А. Степуна и др. Развитие этих плодотворных идей продолжается и в работах современных российских авторов А.С. Ахиезера, А.С. Панарина, Е.Б. Рашковского и др.

Одной из важных аналитических задач является в этой связи исследование реального социологического механизма порождения "дурного синтеза" на различных этапах российской истории. В предельно формализованном виде механизм этот представляется следующим: в России на историческом перекрестке культур как бы сталкиваются два типа социальности - индивидуально-продуктивный, характерный для Запада, и корпоративно-распределительный, типичный для традиционных цивилизаций Востока. В результате порождается "третье качество" - ситуация непродуктивной индивидуальности, когда корпоративно-распределительная доминанта русской традиционности (русская азиатчина) "облучается" продуктивно-индивидуалистической культурой Запада, испытывает искушение слиться с Европой и в результате подвержена опасности атомизации и развала. Но

эти "атомизированные индивиды" не связываются продуктивной, вещной, гражданской связью, а превращаются в "перекати-поле", остаются, по сути, элементами прежней распределительной, но уже не корпоративно-регламентированной, а хаотизированной системы. В авторском понимании это и является эквивалентом "социальной деградации" и "нового варварства". В итоге Россия, постоянно вроде бы выбирая между Западом и Востоком, грозит превратиться в гоголевское "ни то, ни се, а черт знает что". *"Нет у нас ни истинной жизни с ее деятельным творчеством, ни сонного затишья, а есть - толчея"*, - писал И.С.Аксаков и вопрошал Россию: *"Отчего все, что ни посеешь в тебе доброго, всходит негодной травой, вырастает бурьяном да репейником? Отчего в тебе, - как лицо красавицы в кривом зеркале, - всякая несомненная, прекрасная истина отражается кривым, косым, неслыханно уродливым дивом?..."*⁸³.

Идея о возможности в России "дурного синтеза" с Западом (романо-германской цивилизацией) фактически посвящена знаменитая книга Н.Я.Данилевского "Россия и Европа". Рассматривая проблемы сосуществования, взаимовлияния и преемственности культурно-исторических типов, Н.Я.Данилевский особо отмечал и случаи "исторической патологии" при взаимодействии разных культурных типов. Одним из примеров такой "патологической прививки" Данилевский, как известно, называет Польшу, а конкретно такой феномен, как "польское шляхетство", - продукт "дурного симбиоза" романо-германского аристократического начала и начала славянско-демократического: *"Германский аристократизм и рыцарство, исказив славянский демократизм, произвели шляхетство; европейская же наука и искусство, несмотря на долговременное влияние, не принялись на польской почве так, чтобы поставить Польшу в числе самобытных деятелей в этом отношении"*⁸⁴. (Кстати, существует некая политологическая традиция интерпретировать именно Польшу в качестве образца "дурного

синтеза" Востока и Запада. Напомню, что именно пример Польши с ее шляхетством был выбран Монтеスキе для демонстрации разницы между негативной, лжедемократической "независимостью индивида" в симбиотическом польском варианте и позитивной "свободой личности" европейского образца.)

Естественно, для Данилевского неудачный пример цивилизационной "прививки" в Польше является лишь поводом для изучения перспектив вестернизации России: *"Прививку европейской цивилизации к русскому дичку хотел сделать Петр Великий... Но результаты известны: ни самобытной культуры не возросло на русской почве при таких операциях, ни чужеземное ею не усвоилось и не проникло далее поверхности общества; чужеземное в этом обществе произвело ублюдков самого гнилого свойства: нигилизм, абсентеизм, шедоферротизм, сепаратизм, бюрократизм, навеянный демократизм и самое новейшее чадо - новомодный аристократизм в la "Вест", вреднейший из всех измов"*⁸⁵.

Уже в нашем веке традицию Данилевского продолжил в своих этнологических построениях Л.Н.Гумилев, имевший возможность констатировать в истории России новейшие проявления "дурного синтеза" России с Западом: *"Механический перенос в условия России западноевропейских традиций поведения дал мало хорошего, и это неудивительно. Ведь российский суперэтнос возник на 500 лет позже. И мы, и западноевропейцы всегда это различие ощущали, осознавали и за "своих" друг друга не считали. Поскольку мы на 500 лет моложе, то, как бы мы ни изучали европейский опыт, мы не сможем сейчас добиться благосостояния и нравов, характерных для Европы. Наш возраст, наш уровень пассионарности предполагают совсем иные императивы поведения"*⁸⁶.

Об искушениях и ловушках "догоняющего развития" России по отношению к ушедшей вперед Европе писал и С.М.Соловьев. В своих "Публичных чтениях о

Петре Великом" он находит оригинальный ракурс рассмотрения проблемы культурно-исторического синтеза. В центре внимания С.М.Соловьева - различие между наследованием Западом традиций классических и (что особенно важно) уже мертвых культур и более опасной перспективой для России сделаться объектом принудительной аккультурации со стороны культур живых, способных оказывать на страну-реципиента энергичный прессинг, в том числе и в военно-политической области: *"Важная выгода для западноевропейских народов заключалась здесь в том, что они имели дело с законченной деятельностью народов уже мертвых; учение, школа, следовательно, должна была сама собою рано или поздно кончиться; содержание ее исчерпывалось для ученика и более не подбавлялось: следовательно, ученик, получивши от школы побуждение и средства к умственному развитию, мог легко приступить к самостоятельной деятельности, пойти дальше учителей. Но этих выгод не было для русского народа, начавшего гораздо позднее свой переход в возраст умственного развития; он должен был обратиться к народам живым, брать от них живых учителей, следовательно, подчиняться влиянию живой чуждой национальности или национальностей..."* Для русского народа, продолжает С.М.Соловьев, существовала *"и другая невыгода; он должен был иметь дело с учителями из чужих живых и сильных народностей, которые не останавливались, но шли быстро в своем развитии, почему юный народ, долженствовавший заимствовать у них плоды цивилизации, осужден был гнаться за ними без отдыха, с страшным напряжением сил. Ему не давалось передышки, досуга передумать о всем том, что он должен был заимствовать, переварить всю эту обильную духовную пищу, которую он воспринимал"*⁸⁷.

Серьезным вкладом в методологию исследования "дурного синтеза цивилизаций" явились рассуждения русского философа В.Ф.Эрна о "ритмах" и "перебоях" (аритмии) в национальном историческом развитии. У

каждого народа, по мнению В.Ф.Эрна, есть "внутренний ритм своей жизни": "Все заимствования и все научения от других национальных культур идут во благо ему, если находятся в гармонии с этим ритмом или претворяются им." Но как только начинается "насильственная прививка или форсированный ввоз - в жизни народа обнаруживаются расстройтва. Различие ритмов, насильственно соединяемых, вызывает мучительные перебои. Эти перебои могут приводить к тяжелой трагедии"⁸⁸. В другой работе (также дореволюционной) В.Ф.Эрн писал: "Западная культура, врываясь в истинно русский ритм жизни, вызывает огромные "возмущения" духа. Она захватывает часть русской стихии, и борьба переходит на русскую почву, становится внутренним вопросом русского сознания и русской совести. Там, где идет свалка борьбы, неизбежно получается замутнение, какое-то взаимное нейтрализование... Там, где река вливается в море, получается некая полоса смешанной воды, в которой нет ни чистоты речной "субстанции", ни настоящего морского состава"⁸⁹.

Думается, что одним из первых в русской общественной мысли, кто сформулировал некоторые конкретно-исторические парадоксы цивилизационного синтеза Запада и Востока на российской почве, был Г.В.Плеханов. Отправным пунктом его рассуждений была, как известно, констатация изначальной "азиатской сущности" допетровской России: "Старая московская Русь отличалась совершенно азиатским характером. Он бросается в глаза как в экономическом быте страны, так и во всех нравах и во всей системе государственного управления"⁹⁰. Плеханов, однако, на этом не останавливается и формулирует свой известный парадокс российской истории: "Москва была своего рода Китаем, но этот Китай находился не в Азии, а в Европе." Отсюда - то существенное различие, что, между тем как "настоящий Китай" всеми силами отбивался от Европы, "московский Китай" еще со времен Ивана Грозного

стремился в Европу, пытаясь прорубить себе в нее "хоть маленькое окошечко." Решить эту великую задачу, "спасшую Россию от окостенения", удалось Петру Первому. Но он сделал лишь то, что было доступно царской власти: завел постоянное, по-европейски вооруженное войско и европеизировал систему государственного управления. Словом, "к азиатскому туловищу Московской Руси "царь-плотник" приделал европейские руки..."⁹¹.

Какова же была, по Плеханову, дальнейшая судьба этого необычайного "государства-кентавра"? "Европейские руки мало-помалу оказали огромное влияние на туловище нашего общественного организма. Из азиатского оно само стало постепенно превращаться в европейское"⁹². Но на этом цепочка парадоксальных рассуждений Плеханова не заканчивается: "Сила новых, европейских рук, оказывая России большие услуги в ее международных сношениях, - продолжает он, - невыгодно отражалась на многих сторонах ее внутреннего быта. Вздернув Россию, по выражению Пушкина, "на дыбы", великий царь раздавил народ под бременем налогов и довел деспотизм до неслыханной степени могущества. Все учреждения, хоть отчасти сдерживавшие царскую власть, были уничтожены, все предания и обычаи, хоть немного охранявшие его достоинство, были забыты..."⁹³.

Значительно позднее в своей последней (оставшейся незаконченной) работе "История общественной мысли в России" Г.В.Плеханов возвратился к этой проблеме и сделал следующий вывод, который уже вполне укладывается в концепцию "дурного синтеза цивилизаций": "...Русское полицейское государство было достаточно европеизировано для того, чтобы пользоваться в своей борьбе с новаторами почти всеми завоеваниями европейской техники, между тем как наши новаторы только с недавнего времени стали опираться на народную массу, которая, как мы видели, европеизирована только в лице одной своей, - пролетарской, - части.

Россия платится за то, что она слишком европеизирована сравнительно с Азией и недостаточно европеизирована сравнительно с Европой"⁵⁴.

Известный эмигрантский автор И.И.Бушаков-Фондаминский, опубликовавший в 1930-е годы в Париже серию интересных статей "Пути России", в свою очередь, так формулировал парадоксы российской европеизации: *"Подлинная европеизация Российской Империи начинается только с эпохи Великих реформ... Но не надо себя обманывать: европеизация не только имперского здания, но и народных низов проходит болезненно и трудно. Переход от восточной священной теократии к западному правовому государству - спуск среди круч и пропастей. Перелив западной культуры в восточное народное сознание - операция, еще более мучительная и опасная... Западные идеи, проникая в восточное сознание, создают еще не виданную и часто взрывчатую смесь*"⁵⁵.

Достаточно рано было подмечено и еще одно опасное следствие "дурного синтеза" Востока и Запада в России: создание своего рода "машины самоварваризации" русской культуры, характеризующейся, в частности, обоюдным вырождением отечественных направлений мысли и политики, персонифицирующих Запад и Восток в самой России. Процесс этого вырождения обрисовал, например, Ф.А.Степун: *"Одинаково ориентируя свою историко-философскую проблематику "путей России" на данные западноевропейского развития, оба лагеря по-разному впадали в одну и ту же ошибку, в ошибку разрыва "правды-истины" и "правды-справедливости". Явленную французской революцией историческую связь между просвещенческим атеизмом и политическим свободолюбием и славянофильы и западники приняли, в конце концов, за связь не только историческую, но и метафизическую. Отсюда славянофильская глухота на общественно-политическую свободу и западническая враждебность к религии и церкви. Пойми славянофильы, что пафос общественно-политического служения свободе не-*

погасим в России на том основании, что он был задушен в насильничестве французской революции, и пойми западники, что удушение свободы во французской революции есть следствие ее отрыва от религиозных корней, - в России вместо двух враждебных лагерей, быть может, и создалась бы единая партия защитников религиозной свободы во всех ее формах и проекциях (в том числе, конечно, и в политической) против реакционно-националистического клерикализма и революционно-космополитического атеизма" (выделено Ф.А.Степуном - А.К.). "Решающей датой" окончательного разрыва западников и самобытников и тем самым окончательного конституирования русской "интеллигенции" представлялся ему день убийства Александра II народолюбцами: "Славянофилы и западники расходятся в разные стороны. Первые окончательно выходят из рядов оппозиционно настроенной, антиправительственной общественности. Вторые окончательно отрываются от религиозных и национальных корней славянофильского мирозерцания." Результатом этого "двустороннего отрыва" было, по мнению Степуна, "вырождение обоих лагерей русской общественности": "Вырождение свободолюбивого славянофильства Киреевского в сановнически-реакционное славянофильство Победоносцева. Вырождение верующего свободолюбия западника Герцена в лжерелигиозный героизм революционной интеллигенции"⁹⁶.

"Варварство охранителей против варварства просветителей" - эта идея Герцена воспроизводилась в русской мысли в дальнейшем многократно с большими или меньшими глубиной и талантом. Это явление в начале века удачно охарактеризовал П.Б.Струве: "тупой упор" и реакции, и революции, которые "безнадежно грызут друг друга".

Разумеется, в долгой истории России феномены "повышенного риска" и "дурного синтеза" долгое время пребывают как "потенциальные" ("актуальными" они становятся в определенных условиях, рассмотренных в

третьей и четвертой главах данной книги). В этом смысле относительная внутренняя бесконфликтность русской истории до XX в., которой так дорожили отечественные почвенники (отсутствие религиозных, гражданских войн), на самом деле является лишь государственно-консервативной компенсацией за повышенную историческую "рисковость" существования России. Жесткое охранительство - это скорее даже не принципиальный антипрогрессизм, а как бы опережающее промысливание ситуации повышенного исторического риска России и возможности "нового варварства".

Концептуальная работа с понятиями "пространство повышенного исторического риска" и "дурной синтез цивилизаций", как представляется автору, могла бы способствовать частичной демифологизации спора западничества и самобытничества с целью расчистки зоны их возможного компромисса и продуктивного совмещения. К примеру, как показывает историко-философский анализ, общим глубинным объектом критики и славянофилов, и западников первого поколения (Герцен: *"голова смотрят з разные стороны, сердце бьется одно"*) является как раз "дурной синтез Востока и Запада" в России ("Азиопа"). В этом смысле классический русский вопрос "кто виноват?" есть также своего рода консенсус западников и славянофилов по поводу непредвиденности и ненормальности полученного исторического результата: *"Разностильное здание, без архитектуры, без единства, без корней, без принципов, разнородное и полное противоречий. Гражданский лагерь, военная канцелярия, осадное положение в мирное время, смесь реакции и революции, готовая и продержаться долго и на завтра же превратиться в развалины... Я всегда восхищался гермафродитическим прилагательным, которое Вольтер употребил, говоря: Екатерина Великий, - смешение полов, функций, совокупность, поглощение, смесь разнородных элементов"* (А.И.Герцен)⁹⁷.

Подобный "дурной синтез" Руси и Запада И.С.Аксаков называл "русской ложью". Это не значит, отмечал он, что в исходном состоянии, в допетровской Руси, *"не было у нас ни зла, ни мерзостей: их было много, но то были пороки, порождения грубости и невежества."* И только в результате петербургского отрыва от народных корней *"заводится у нас ложь: жизнь теряет цельность, ее органическая сила убегает внутрь, в глубокий подземный слой народа, и вся поверхность земли населяется призраками и живет призрачною жизнью!"* (выделено И.С.Аксаковым - А.К.)⁹⁸.

В этом смысле и славянофильство, и западничество, по словам Г.П.Федотова, равно стремились разоблачить *"основную ложь, поддерживающую всю систему, - ложь, которую можно было бы наглядно выразить так: московский православный царь в мундире гвардейского офицера или петербургский гвардейский офицер, мечтающий быть московским царем"*⁹⁹.

То, что именно "Азиопа" являлась общим врагом славянофильства и западничества, становится ясным хотя бы из сравнения описаний послепетровской России такими, казалось бы, радикальными оппонентами как славянофил И.С.Аксаков и западник К.Д.Кавелин. (Сравнение такого рода, приводящее к удивительным результатам, насколько известно автору данной книги, предпринимается впервые).

Итак, И.С.Аксаков ("Речь о Пушкине", 1880): *"Устремившись из своей тесной национальной ограды в пролом, сделанный мощной рукой Петра, русское общество, сбитое с ног, с отшибленной исторической памятью, избывшее и русского ума, и живого смысла действительности, заторопилось жить чужим умом, даже не будучи в состоянии его себе усвоить. Нескладно и безобразно залепетало оно дикую смесь простонародного говора, церковнославянского языка и изуродованной иностранной речи. Чужой критерий, чужое мерило, чужие формы, чужое мировоззрение. Жизнь наводнилась*

ложью, призраками, абстрактами, подобиями, фасадами - и колоссальным недоразумением между народам и его так называемой "интеллигенцией", официальной и неофициальной, консервативной и либеральной, аристократической и демократической" (выделено мной - А.К.)¹⁰⁰.

А теперь - оценка той же послепетровской России из "Мыслей и заметок о русской истории" К.Д.Кавелина (1866 г.): "Естественный, нормальный ход жизни был нарушен: мысль то опережала ее, то отставала; действительные потребности то оставлялись без внимания, потому что не подходили под идеал, то удовлетворялись не так, как бы следовало, потому что на них смотрели не прямо, а сквозь предвзятую мысль. Появилось множество неестественных сочетаний, причудливых комбинаций в мысли и в самих фактах; создавалась искусственная жизнь, искусственная действительность, которая, в свою очередь, вызывала искусственную мысль. Мало-помалу призраки перемешались с действительностью, шлюзи с трезвой мыслью. Возник посреди действительной жизни целый мир фантазий и миражей, и различить их между собой не было сил. Смесь их оупутывала человека и не выпускала из своего заколдованного круга. Заманчивая и обольстительная ткань, в которой ложь вплеталась в правду, истина в вымысел, ослепляла умственное зрение, лишала его даже способности замечать между ними разницу" (выделено мной - А.К.)¹⁰¹.

Идентификация недугов России как результатов "дурного синтеза" смогла объединить мыслителей совершенно разных направлений и эпох: "плод, зеленый с одной стороны и гнивший с другой" (А.Д.Улыбышев); "страшное, невиданное сочетание ребяческой незрелости со всеми недугами дряблой старости", "татарская нагайка работы немецкого мастера" (И.С.Аксаков), "поп во фраке" (Н.В.Гоголь); "немецкий бюралист, сросшийся с византийским евнухом" (А.И.Герцен); "дитя-старик" (В.В.Розанов); "каменная чухонская деревня" (Д.С.Мережковский); "мир между двумя безднами - безд-

ной грязи и бездной пыли" (А.Белый); "ушли от мудрости и не дошли до разума" (Р.Иванов-Разумник); "подлое сочетание азиатского кнута и европейской биржи" (Л.Д.Троцкий); "прусский немецкий формализм в соединении с национальной грубостью и нечестностью русских приказных" (Д.Кончаловский) и т.д.

К этому надо добавить, что в русской общественной мысли понятия "азиатчина", "китайщина" и т.п. несут скорее метафорический смысл и являются не столько маркерами принадлежности к Востоку, сколько образными заменителями понятий "варварства" и "нового варварства". О России как о сфере господства "азиатчины" ("*сонма азиатских идей*") писал, например, Н.Г.Чернышевский. Однако текстологический анализ позволяет утверждать, что под именем "Азия" Чернышевский описывает нечто принципиально иное: "*Основное наше понятие, упорнейшее наше предание - то, что мы во все вносим идею произвола... Каждый из нас - маленький Наполеон или, лучше сказать, Батый. Но если каждый из нас Батый, то что же происходит с обществом, которое все состоит из Батыев? Каждый из них измеряет силы другого, и, по зрелом соображении, в каждом кругу, в каждом деле оказывается архи-Батый, которому простые Батыи повинуются так же безусловно, как им в свою очередь повинуются баскаки, а баскакам - простые татары, из которых каждый тоже держит себя Батыем в покоренном ему кружке завоеванного племени, и, что всего прелестнее, само это племя привыкло считать, что так тому делу и следует быть и что иначе невозможно.... Весь этот сонм азиатских идей и фактов составляет плотную кольчугу, кольца которой очень крепки и очень крепко связаны между собой, так что бог знает, сколько поколений пройдут на нашей земле, прежде чем кольчуга перержавеет и будут в ее прорехи достигать нашей груди чувства, приличные цивилизованным людям" (выделено мной - А.К.)¹⁰². Прочитированные слова Чернышевского, как известно,*

были направлены против чаадаевской концепции России как "исторического Ничто". Однако очевидно, что, говоря о России как *"обществе, состоящем из одних Батыев"*, Чернышевский противопоставляет Чаадаеву не формулу "Россия есть Азия", а нечто более сложное, делая упор не столько на *"азиатстве"*, сколько на особом типе русского индивидуализма (не зря он сначала говорит - *"каждый - Наполеон"*, а уже потом - *"лучше сказать, Батый"*). Синтез восточного деспотизма с западным индивидуализмом, порождающий индивидуальный произвол на всех уровнях властной пирамиды, - вот, по всей видимости, главная идея Чернышевского.

Несводимость России к Азии ясно следует и из записок Ф.М.Достоевского, отмечавшего существенную разницу между *"азиатчиной"* в России и, например, в Китае: *"Там все предусмотрено и все рассчитано на тысячу лет; здесь же все вверх дном на тысячу лет"*, или: *"Пожалуй, мы тот же Китай, но только без его порядка"*¹⁰³. Так же и для Н.А.Бердяева частое употребление понятий "Восток" было синонимическим с понятием "русское варварство": *"Россия - страна культурно отсталая. Это факт неоспоримый. В России много варварской тьмы, в ней бурлит темная, хаотическая стихия Востока... И еще не следует смешивать темного, дикого, хаотического азиатского Востока с древней культурой азиатского Востока, представляющего самобытный духовный тип, привлекающий внимание самых культурных европейцев... Только темная еще азиатская душа, не ощутившая в своей крови и в своем духе прививок старой европейской культуры, может обоготворять дух европейской культуры, как совершенный, единый и единственный"*¹⁰⁴.

Равным образом терминология "объевропеивания", "вестернизации" и пр. в дискурсе самобытников также вовсе не несут смысла, атрибутирующего те или иные русские общественные явления непосредственно реальному Западу. Скорее это - маркеры "псевдо-Запада в

России", того же варварства, одичания и деградации (об этом же свидетельствуют и популярные в русском антизападническом лексиконе слова "обезьянничанье", "попугайство" и т.п.).

Здесь же, как мне представляется, лежат и истоки малоисследованного пока явления - достаточно частого перехода русских европеистов в ряды антизападников (например, И.В.Киреевского: начав когда-то с констатации, что *"только чудо может воскресить мертвеца - древнюю Русь"*, он пришел в дальнейшем к выводу, что еще вероятнее и страшнее перспектива быстрой деградации в результате эпигонского самобичевания и западнического копиизма).

Из проведенного анализа следует один очень важный вывод (он получит развитие в следующих главах книги): проблема соотношения цивилизации и варварства может и должна быть выведена из области идеологических предпочтений в сферу конкретного рационального анализа соотношения элементов "продуктивности" и "дистрибутивности" в русском социуме. Естественно, что при таком подходе партийная оппозиция западничество/самобытность в значительной мере "расколдовывается" и может быть переведена в плоскость органичного совмещения императивов модернизации с императивами сохранения национальной идентичности. Главным здесь оказывается поиск конкретных социальных форм гарантированного преодоления русского "комбинированного варварства", определение тех социальных субъектов, которые способны обеспечить доминанту русской продуктивности, нейтрализуя одновременно разрушительные потенции "русской Азиопы".

Итак, можно констатировать, что русская оппозиция "западничество-самобытность" в своей подлинно цивилизационной (а не в радикализированной и в этом смысле профанированной) части складывается в интеллектуальном зазоре между верой в цивилизующие воз-

возможности европейского просвещения и попыткой убеждения национальной самобытности от нивелирующего и хаотизирующего влияния Запада, между соблазном выйти из "варварства" и опасением погрузиться в "новое варварство". И, стало быть, в пространстве этого спора формируется своего рода "нейтральная зона", созданная теми, кто не просто полагает, что у России позади историческая "тьма" и надо как можно быстрее двигаться в сторону "просвещенной" Европы, но при этом понимает (кто уже предупрежден историей и оппонентами!), что в просвещенческом порыве "свет в конце туннеля" отнюдь не гарантирован и сумерки небытия возможны и впереди.

В этом смысле вряд ли можно назвать "осмысленными европейцами" полонофилов при дворе Лжедмитрия I, считавших за моду потешаться над "московским плюгавством"; или ярко описанного С.М.Соловьевым молодого дипломата Нащокина, которого, по выражению историка, в Москве *"стошнило окончательно"*, и он, воспользовавшись царским поручением в Ливонию, сбежал на Запад. Думаю, это еще не европеизм и не цивилизованность в точном смысле слова: чтобы быть в этой стране истинным культурным западником, все-таки маловато, чтобы тебя просто тошнило от России.

Если согласиться с предположением, что рамка "западничество-самобытность" есть рамка социальная в первую очередь, и задается она оппозицией "Просвещение - Революция" (а исторически здесь главным провоцирующим событием явилась, конечно, Великая французская революция), то первыми фигурами, о которых можно вести речь в разговоре о возможности конструирования некоей "средней линии" между западничеством и самобытничеством в русской мысли, - это Фонвизин и Карамзин.

Как известно, в молодости Д.И.Фонвизин находился под сильным влиянием космопочита и конституциона-

листа графа Н.Панина, у которого он служил личным секретарем. Но уже после первого приезда во Францию в 1777 г. он вроде бы меняет ориентацию: *"Не скуаю вам описанием нашего вояжа, скажу только, что он доказал мне истину пословицы: славны бубны за горами. Право, умные люди везде редки. Если здесь прежде нас жить начали, то по крайней мере мы, начиная жить, можем дать себе такую форму, какую хотим, и избежать тех неудобств и зол, которые здесь вкоренились... Я думаю, тот, кто родился, посчастливей того, кто умирает"*¹⁰⁵.

Налицо, казалось бы, поворот Фонвизина к "самобытничеству": невольно приходит на ум аналогия : позднейшей трансформацией взглядов Герцена. Между тем по возвращении в Россию Фонвизин снова начинает уповать на "просвещенную Европу" и в "Рассуждении о непременных государственных законах" (1783) резко осуждает русский деспотизм, а при одном из следующих посещений Франции уже нисколько не удивляется, когда даже его слуга Семка отказывается возвращаться в Россию.

Фонвизин еще и еще будет менять свои приоритеты, но как раз поэтому у него и имеет смысл искать настоящее, "осмысленное" цивилизационное чувство: собственной биографией он задает себе искомую мыслительную рамку "Просвещение-Революция". Именно наличие рефлексии по поводу этой проблемной ситуации и отличает Фнвизина от его слуги Семки. (Таких Семок, к слову сказать, и сегодня в России полно, можно назвать и их "европеистами" - только вот зачем?)

Во вполне сфрмировавшемся виде указанная опозиция существует у Н.М.Карамзина, полюса умонастроения которого сформированы, с одной стороны, "Письмами русского путешественника" (где он выступает как откровенный западник и превозносит "гуманный космополитизм"), а с другой стороны, "Историей Государства Российского" (с ее консерватив-

ными проектами спасения отечества от хаоса европейских революционных потрясений).

Вполне уверенно с этих позиций можно аттестовать европеистскими и цивилизационными и идеи декабристов. Они именно потому и европеисты, что *"страшно далеки от народа"* (В.И. Ленин). Необращение к народу, боязнь "пугачевщины", осмысленная страховка русской социальности от "нового варварства" - это и есть показатель зрелого европеизма, рефлектирующего по поводу перспектив и результатов собственной саморадикализации. В этом смысле декабрист-радикал Якубович (настаивавший, как известно, на том, чтобы в день восстания спровоцировать народ на разграбление винных погребов), может быть, и ближе к народу, но "страшно далек" от цивилизованного европеизма, не подозревая, что он сам и был в тот момент персонификатором "нового варварства".

Короче говоря, показатель зрелого цивилизационного чувства - это рефлексия над собственными просветительскими послылками и планами, это историсофское сомнение, полигическая осторожность и прагматический расчет, а не стихийно-наивный порыв фонвизинского Семки. Именно в выработке конкретной европеистской стратегии прохода между Сциллой необходимости европеизации и Харибдой утери национальной идентичности и заключается отличие подлинных *"строителей России"* (выражение Г.П. Федотова) от "непродуктивной индивидуальности" фонвизинского Семки, все западничество которого в том, что его "тошнит от России".

Иными словами, критерием истинного западничества является не просто переживание недоразвитости России, но и способность формулирования некоторой интеллектуальной или политической стратегии прогресса, учитывающей и предупреждающей вероятность обрушения цивилизации.

"Осмысленное западничество" (термин, кстати, Плеханова, выработанный в полемике с большевиками) предполагает не только констатацию того, что "так жить нельзя", не только ответ на вопросы "кто виноват?" и "что делать?", но и на вопрос "как делать?", и при этом так, "чтобы не стало хуже?". К слову сказать, и "осмысленное славянофильство" ведь предполагает то же самое, хотя и делает упор не на европеизирующей реформе, а на удержании и саморазвитии национальных потенциалов. Потому-то так часто сближаются в России цивилизованное западничество и цивилизованное почвенничество, и так же близко в конечном счете сходятся мимикрирующие под них псевдозападничество с псевдосамобытничеством.

В этой связи интересно рассмотреть предложенные в русской общественной мысли варианты субъектных форм ("носителей"), способных стать авангардом русской цивилизации. Однако перед этим необходимо сделать еще одно важное отступление.

Дело в том, что уже достаточно давно был отмечен один парадокс русской модернизации: европеизирующая инновация всегда ведет здесь к модернизации высших сословий и в то же время отбрасывает низшие сословия ... в варварство ("азиатчину"). На материале петровских реформ это первым констатировал Г.В.Плеханов: *"...Социальное положение "благородного" сословия изменялось в одну сторону - в сторону Запада, - в то самое время, когда социальное положение "подлых людей" продолжало изменяться в сторону прямо противоположную - в сторону Востока"*¹⁰⁶; *"Сблизив с Западом высшее сословие и отдалив от него низшее, Петровская реформа тем самым увеличила недоверие этого последнего ко всему тому, что шло к нам из Европы. Недоверие к иностранцу помножалось на недоверие к эксплуататору"*¹⁰⁷.

В дальнейшем плодотворная идея Плеханова была развита эмигрантом Д.П.Кончаловским:

"...Одновременно с европеизацией высших классов русского общества, аристократии и дворянства, принявшей вскоре форму офранцузения, одновременно с их постепенным раскрепощением от государственного тягла, крепостянство, т.е. основная масса русского народа, в периоде от Петра Великого до Екатерины II постепенно все более закабалялось власти помещиков и тем самым решительно отбрасывалось к полюсу жизни, диаметрально противоположному Европе"¹⁰⁸.

О своего рода "противоходе русской модернизации", наблюдавшемся уже в ходе петровских преобразований, подробно пишет и А.С.Ахизер: *"Прогресс оказался фактором, стимулирующим регресс, традиционализм, локализм. Возникали новые формы, например промышленные предприятия на крепостнической основе. Они выступали как фокусы изменения социальной структуры, которые представляли собой имитацию той социальной структуры, откуда были заимствованы новшества. Таким образом складывалась система псевдоструктур и псевдофункций. Их основа лежала не в собственной производительной деятельности, но прежде всего в том, что они могли существовать за счет принудительной перекачки ресурсов государством. Именно здесь в полном объеме выявился раскол. Сложился заколдованный круг (выделено А.С.Ахизером - А.К.). Всякая попытка одной части общества идти по пути прогресса рассматривается другой частью как негативная ценность, и наоборот"¹⁰⁹.* В дальнейшем, видимо, не без влияния современных реалий, А.С.Ахизер еще более конкретизировал свою позицию: *"Важнейшее проявление специфики российской модернизации заключается в том, что масштабная, значимая для общества совместная деятельность превращается во взаимную дезорганизацию, где активизация одних социокультурных групп расколотого общества, например, правящего слоя, стремящегося к модернизации на уровне цели или хотя бы на уровне средств, активизирует иные социокультурные группы с*

противоположными ценностями. Стремление к модернизации правящего слоя при сопротивлении значительной части общества приводит к тому, что все достижения, все, что можно назвать прогрессом, достигается при подавлении, снижении творческих потенций значительной части общества. Прогресс в одной части общества усиливает регресс в другой, что, в свою очередь, усиливает и закрепляет раскол" (выделено мной - А.К.)¹¹⁰.

Таким образом, проблема движения России в сторону цивилизации должна учитывать и это обстоятельство: одновременное возможное нарастание на другом полюсе "русского варварства".

Для русских "декабристов" в XIX в. эта проблема решалась просто - за счет отказа от любого втягивания "массы" в политику. Культурная аристократия (офицерство, чиновничество), отстаивая идею цивилизационного ускорения и отказа от варваризирующих форм социальности (самодержавие, крепостничество) долж..а была победить русское варварство "наверху", не затрагивая и "не мутя" более глубокие пласты социальной структуры.

У "разбуженного декабристами" А.И.Герцена наблюдается принципиально иной ход рассуждений. Его (как впоследствии и Плеханова, и Федотова) интересует не верхушечная, а массовая деварваризация. Критикуя мещанское вырождение Европы, он не желает и формального возвращения из дикости псевдоцивилизации к варварским, по его мнению, формам допетровской Руси: этого не приемлет европейская ипостась Герцена. Хрен редьки не слаще: ведь "кнут, батоги, плети являются гораздо прежде шлицрутенгов и фухтелей"¹¹¹. А "русские европейцы", к которым долгое время относил себя Герцен, "не хотели менять ошейник немецкого рабства на православно-славянский, они хотели освободиться от всех возможных ошейников"¹¹². Но и идти вперед по дороге псевдоцивилизации, по которой ведет Россию "цивилизатор с кнутом в руке, с кнутом же в

руке преследующий всякое просвещение"¹¹³, Герцен не хочет. В итоге он приходит к нетривиальному выводу: *вернуться надо, но вернуться не к "диким формам" допетровской России, а к ее преобразенному "человеческому содержанию"*. Продуктивная доминанта, по мнению Герцена, остается лишь у русского крестьянства, не затронутого (в отличие от верхов России или омещанившихся масс Запада) псевдопрогрессистским потребительским вырождением: *"Община спасла русский народ от монгольского варварства и от императорской цивилизации, от выкрашенных по-европейски помещиков и от немецкой бюрократии. Общинная организация, хотя и сильно потрясенная, устояла против вмешательства власти; она благополучно дождала до развития социализма в Европе"*¹¹⁴. Отсюда вывод: *"Возвратиться к селу, к артели работников, к мирской сходке, к казачеству - другое дело; но возвратиться не для того, чтоб их закрепить в неподвижных азиатских кристаллизациях, а для того, чтоб развить, освободить начала, на которых они основаны, очистить от всего наносного, искажающего, от дикого мяса, которым они обросли, - в этом, конечно, наше призвание"*¹¹⁵.

Новая версия "освобождения труда" была выдвинута в русском марксизме Г.В.Плехановым. Его базовая интенция сходна с герценовской: чтобы гарантировать русскую продуктивность, надо сделать ставку на массовые слои общества; европеизация лишь элиты приведет, как уже бывало в русской истории, к "варваризации низов" и в конечном счете - к общему социальному регрессу: *"Славянофилы говорили, что европеизированное русское "общество" представляло собой как бы европейскую колонию, живущую среди варваров. Это было вполне верно. Но изменить к лучшему тяжелое положение иностранной колонии, заброшенной в среду русских варваров, могло только одно общественное явление: европеизация варваров"* (выделено мной - А.К.)¹¹⁶.

Переболев народничеством (т.е. расчетом на потенциал продуктивности, заложенный в крестьянстве), Плеханов через некоторое время пришел к выводу: модернизация в России возможна лишь с помощью современного массового класса, являющегося элементом гражданского общества и в этом качестве противостоящего "русской китайщине": *"Рабочему классу суждено завершить у нас великое дело Петра: довести до конца процесс европеизации России. Но рабочий класс придаст совершенно новый характер этому делу, от которого зависит само существование России как цивилизованной страны. Начатое когда-то сверху, железной волей самого деспотичного из русских деспотов, оно будет закончено снизу, путем освободительного движения самого революционного из всех классов, какие только знала история"* (выделено Г.В.Плехановым - А.К.)¹¹⁷. Крестьянство же зрелый Плеханов стал полагать элементом именно этой ретроградной азиатчины и, если верить некоторым мемуаристам, атавизмом чуть ли не "первобытной дикости". Л.А.Тихомиров вспоминал, что, *"поставив во главу прогресса рабочий пролетариат"*, Плеханов стал относиться к крестьянам *"чуть ли не с отвращением"*. Если верить Тихомирову, Плеханов однажды рассказал ему следующую историю: *"Раз как-то проходил я за городом, и вижу - из леса вышла группа крестьян (французских). Я невольно загляделся. Что за типичные фигуры: скрюченные, руки и ноги какие-то изогнутые! Они мне совершенно напомнили стадо горилл или орангутангов."* *"Вот так далеко, - резюмирует Тихомиров, - ушел Плеханов от своего прежнего народничества, когда он и городских рабочих ценил только потому, что они крестьяне"*¹¹⁸.

Развитый пролетариат, "подталкивающий сзади" и окультуривающий национальную буржуазию, - вот, согласно Плеханову, потенциальный авангард русской цивилизации, наиболее надежно гарантирующей ее от атавизмов и рецидивов азиатчины. Еще в 1889 г., воюя

против русских бланкистов, Плеханов полагал, что без европеизации народных масс верхушечный переворот чреват не социальной революцией, а азиатско-деспотической реставрацией, когда вместо взыскиваемого народоуправления революция приведет *"к политическому уродству, вроде древней китайской или перуанской империи, т.е. к обновленному царскому деспотизму на коммунистической подкладке"*¹¹⁹.

Именно в этом контексте особенно ясно понимается противодействие Плеханова большевистским планам развязывания гражданской войны между русским пролетариатом и национальной буржуазией, могущей привести, по его мнению, не к социализму, а к самоистреблению "гражданского общества", противостоящего "русской китайщине". Плеханов часто вспоминал при этом ирландскую легенду о двух кошках, которые *"дрались так упорно и так жестоко, что с п них остались только хвосты"*¹²⁰.

Еще одна альтернатива развития русской цивилизации, "освобождения труда" и одновременно деварваризации (т.е. радикального уменьшения потребительско-паразитарного компонента) русской социальности - с авангардом в лице земледельческо-купеческого классового альянса - была предложена в русской мысли Г.П.Федотовым. По его мнению, революция 1905-1907 гг. могла иметь иной исход - переход власти из рук деградировавших дворянско-помещичьих верхов самодержавной России в руки продуктивных аграрных классов России. Такая альтернатива в начале столетия была весьма вероятна: моральный капитал революции еще не был растрочен; трудовое крестьянство еще жило в стабильных условиях; все политические партии еще выступали с национальными программами. Конечно, пишет Федотов, *"гражданская война была неизбежна. Но она имела шансы окончиться победою опирающихся на удовлетворенное крестьянство умеренных слоев демократии"*¹²¹.

Выявляя определенный тип исторического субъекта, способного стать авангардом русского цивилизационного ускорения, русские мыслители неизбежно приходили к постановке еще одной проблемы: каковы должны быть формы этого цивилизационного ускорения? Иначе говоря, вопрос ставился так: эволюция или революция (во главе с истинно продуктивным классом)?

Для К.С.Аксакова революция неприемлема в любом случае, ибо обречена на неизбежную варваризацию культуры и политики. Ведь кто такие вожди революции? - спрашивает К.Аксаков. И отвечает однозначно: *"Это новая порода диких - во всеоружии науки и культуры, это мошенники - во имя честности и правды, это звери ради гуманности, это разбойники прогресса, это демоны, проповедующие о рае..."*¹²².

Многие авторы отрицали революцию как явление, несущее на себе отчетливые следы "дурного синтеза" Востока и Запада в России. В своем предисловии к роману А.Белого "Петербург" В.Пискунов именно так трактует основную идею романа: *"Грандиозная всемирная провокация - нашествие inferнальных сил хаоса - избрала местом действия Россию, а еще точнее Петербург... Ведь Петербург находится на границе, в точке касания Запада и Востока. Восток изначально засел в самом центре построенной Петром по западному образцу Империи: и сенатор-реакционер Аблоухов, столп дворянского "геометрического" порядка, и его сын - "революционер", штудирующий Канта и неокантианцев, оба эти порождения рационалистической, книжной культуры Запада - прямые потомки мирзы Аб-Лая, проживавшего в Киргиз-Кайсацкой орде..."* Итак, столкновение Реакции и Революции в России, внешне выступающее как борьба двух европейских форм, оказывается в то же время и поединком "внутри азиатчины": *"Оба туранца - старый и молодой - ведут ожесточенный спор, но выясняется, что и охрана устоев петровской государ-*

ственности, и бросание в эту государственность бомб - равно "восточное дело". Впрочем, как и "западное". Не с Востока, а из Гельсингфорса привез ницшеанец Дудкин "парадоксальнейшую теорию" о необходимости разрушить культуру, потому что период историей изжитого гуманизма закончен и культурная история теперь стоит перед нами, как выветренный трухляк: наступает период здорового зверства... Выходит, оба в одинаковой степени бесплодные, смертоносные начала - "западное" и "восточное" - пронизывают собой и русскую реакцию, и русскую революцию (какой она представляется Белому)"¹²³.

Наконец, Г.П.Федотов, предлагая свое решение загадки пушкинского "Медного Всадника" и в этой связи - скульптурного шедевра Фальконе (решение это развивает некоторые уже отмеченные ранее идеи А.И.Герцена), также рассматривал радикальную схватку Революции и Правительства как процесс, неизбежно ведущий к варваризации и одичанию России. При этом изначально "Зверь" не присутствует ни в Империи, ни в Революции; он рождается именно как результат их беспощадной взаимной ненависти и борьбы: "Размышляя об этой борьбе перед кумиром Фальконета, как не смутиться, не спросить себя: кто же здесь змей, кто змеборец? Царь ли сражает гидру революции, или революция сражает гидру царизма? Мы знаем земное лицо Петра - искаженное, дьявольское лицо, хранящее следы божественного замысла, столь легко восстанавливаемого искусством. Мы знаем лица революционеров - как лица архангелов, опаленные печалью. В жестокой схватке отца и сына стираются человеческие черты. Кажется, что не руки и ноги, а змеиные кольца обвились и давят друг друга, и яд истекает из разверстых пастей. Когда началась битва, трудно было решить: где демон, где ангел? Когда она кончилась, на земле корчились два змеиных трупа"¹²⁴.

Проблема соотношения Цивилизации и Революции станет в отечественной мысли центральной в связи с осмыслением феноменов "большевизма" и "коммунизма" в России.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Большевизм и тоталитаризм: "Цивилизационный скачок" или "варваризация"? (второй идентификационный кризис)

1. Генезис и сущность русского большевизма

Приступим теперь к анализу происхождения большевистской теории и практики как одного из вариантов радикальной интеллигентской критики "русского варварства". Объектом этой критики могло стать "русское варварство" как в его традиционалистском этатистско-общинном варианте - "самодержавие", "идиотизм деревенской жизни" и т.п., так и в варианте новейшем, недавно народившемся - "ублюдочный капитализм", "слабое звено", "сзусток всех мыслимых противоречий".

Особое значение в этой связи имеет соотношение русского большевизма и классического марксизма - тема, как известно, в литературе крайне дискуссионная. Можно с уверенностью констатировать, что одной из фундаментальных посылок марксова учения о закономерностях становления, а затем и имманентного (в собственной же логике) преодоления буржуазного общества, прорыва из тьмы "предыстории" к свету подлинной Истории было убеждение в необходимости скорейшей нейтрализации и преодоления варваризирующих свойств капитализма, элементов

общественной деградации, поразившей главный производящий класс - пролетариат (что представляет собой радикальную опасность для социальности). (Позднее Роза Люксембург в предельно радикальной форме сформулирует эту альтернативу: "*Социализм или варваризм?*"). В марксистской идее "освобождения труда", таким образом, была объективно заложена безусловно продуктивная доминанта, находящаяся в магистральном русле общечеловеческих цивилизационных поисков.

Констатация общественной деградации, "нового варварства" при капитализме - одна из главных идей уже молодого Маркса (периода экономико-философских рукописей 1844 г.): *"...Отчуждение обнаруживается в том, что утонченность потребностей и средств для их удовлетворения, имеющая место на одной стороне, порождает на другой стороне скотское одичание, полнейшее, грубое, абстрактное упрощение потребностей..."*¹; *"Свет, воздух и т.д., простейшая, присущая даже животным чистоты перестают быть потребностью человека. Грязь, этот призрак человека опустившегося, загнивающего, нечистоты (в буквальном смысле этого слова) цивилизации становятся для него жизненным элементом... Человек лишается не только человеческих потребностей - он утрачивает даже животные потребности"* (выделено К.Марксом - А.К.)².

Та же логика рассуждений в своих основных чертах воспроизводится и у зрелого Маркса в "Капитале": *"...При капиталистической системе все методы повышения общественной производительности труда осуществляются за счет индивидуальности рабочего; все средства для развития производства превращаются в средства подчинения и эксплуатации производителя, они уродуют рабочего, делая из него неполного (выделено К.Марксом - А.К.) человека, принижая его до роли придатка машины, превращая его труд в муки, лишают этот труд содержательности, отчуждают от рабо-*

чего духовные силы процесса труда"³: Следовательно, продолжает Маркс, "накопление богатства на одном полюсе есть в то же время накопление нищеты, муки труда, рабства, невежества, огрубления и моральной деградации на противоположном полюсе..."⁴.

Парадоксальность и противоречивость этих и подобных им рассуждений Маркса была неоднократно (начиная с Э.Бернштейна) зафиксирована в литературе. Так А.С.Панарин верно пишет, что в описании капиталистического общества молодой Маркс изобразил "абсолютную, недоступную даже животным, грань падения, ставшего неизбежным уделом пролетариата": "Хаос его жизни - это уже не социальный даже, а прямо-таки космогонический хаос, отбрасывание к отображенному в древних мифах состоянию первичного предпорядка." Тем самым, продолжает свое рассуждение А.С.Панарин, марксов пролетариат становится в конфликтное отношение ко всей истории мировой цивилизации, которая стала для него "историей обезчеловечивания и абсурда": "Пролетариат, таким образом, состоит в манихейском отношении ко всему буржуазному миру: то, что для всех свет, для него тьма"⁵.

Между тем в литературе (как в антимарксистской, так и в самом марксизме социал-демократического толка) было справедливо отмечено и другое. Способом нейтрализации варваризирующего потенциала капитализма Маркс полагал "экспроприацию экспроприаторов" и переход всей полноты власти в руки того самого класса, в котором он сам констатировал несомненные элементы деградации.

Налицо - предельная форма того умонастроения, противоречивость которого (не только у Маркса) отмечена еще Н.А.Бердяевым в "Философии свободы": "Ложная философия и ложная религия, выданная за положительную науку, утверждают в человеке сознание ничтожества его происхождения и божественности его будущего, не его, конечно, не данного конкретного лица,

а человека вообще. Согласно современному сознанию, человек не имеет глубоких корней в бытии; он не божественного происхождения, он - дитя праха; но именно потому должен сделаться богом, его ждет земное могущество, царство в мире. Духовное плебейство человеческого происхождения сделали гарантией аристократического будущего человека: человек - ничто, и потому будет всем, человек - червь, и потому будет царем, человек не божественен по своим истокам и потому именно будет божественным" (выделено мной - А.К.)⁶.

Об этом же противоречии (уже применительно конкретно к марксову пролетариату) пишет Э.Ю.Соловьев: *"И что же - эта духовно опустошенная, слабоумная, одичавшая, ниже животного уровня опустившаяся порода человеческих существ должна возглавить универсальную эмансипацию? Этот новый варвар, этот человек-желудок призван освободить культуру от цепей отчуждения?"⁷* В аналогичном ключе рассуждает и А.С.Панарин: с одной стороны, у Маркса рабочий класс - *"пария общества, ничем не обязанный цивилизации, ничего не взявший от ее достижений. Мало того, все эти достижения прямо направлены против него и выступают в его глазах как абсолютное зло."* Но, с другой стороны, именно этот класс и призывается *"поднять человечество на новую, невиданную еще ступень прогресса и благоденствия."* Возникает вопрос: *"Как же с этого "дна отчаяния", из мерзости пауперского одичания подняться к вершинам вселенской правоты? Как может изгой человечества стать его авангардом?"⁸* А.С.Панарин верно отмечает, что Маркс видел сам противоречие своих посылок и выводов и, словно религиозный аскет, отвергал соблазны их примирения через частичные улучшения положения пролетариев и всякого рода реформы - *"всего того, что могло ослабить то предельное напряжение между социальными полюсами, которое только и могло дать энергию взрыва, необходимую для скачка из состояния несвободы в царство свободы"*⁹.

Судьба радикальной марксистской ортодоксии на Западе и в России сложилась, как известно, по-разному. В цивилизационном контексте Запада, основанном на кумулятивном приращении факторов продуктивности, потенциально варваризирующая сторона марксистского учения (*"кто был ничем - тот станет всем"*) была частично отторгнута, частично уравновешена, в значительной степени благодаря эволюции самого марксизма в социал-демократическом направлении. По мнению А.С.Панарина, *"дискурсивное мышление, имеющее в качестве посылки состояние пролетариата как отверженного парии буржуазной цивилизации, неизбежно пришло бы к выводу, что воцарение этого паупера, его ничем не ограниченная, "не освященная никакими законами" диктатура означала бы невиданный редуccionизм - низведение всех классов и сословий до пролетарского состояния, разрушение всего того в прошлой культуре, что не было прямо адресовано пролетариату, а значит - почти всего"*).

Иное дело в России. Здесь марксова философско-историческая концепция (ее революционно-эсхатологическая "логика", повторяю, не вполне вытекала из научно-экономического анализа капитализма) оказалась очень близка русскому социальному контексту именно идеей "варварской борьбы против варварства" со всеми присущими ей противоречиями и издержками. Победа большевизма в России под марксистскими лозунгами, таким образом, оказалась возможной благодаря "резонансу" марксовой теории с объективной исторической предрасположенностью России к реализации проекта "варварской борьбы против варварства".

Об этом феномене "резонанса" западного идейного радикализма и "русской души" писал еще в 1883 г. И.С.Аксаков: *"Нигде, разумеется, так не вольготно крайнему западному радикализму, как в сфере чистейшего абстракта, как в умах и душах опорожненных воспитанием догола от всякого живого смысла действи-*

тельности, от всякой непосредственной связи с жизнью и бытом своего народа, с его прошлым и настоящим, - от всяких положительных национальных идеалов, от всяких заветов народности и старины." На Западе, у себя "на родине", продолжает И.Аксаков, «этому радикализму все же приходится побороться с противодействием, воздвигаемым даже в собственной душе радикала его бытовыми привычками, его народными историческими инстинктами, его любовью к родине, его неравнодушием к чести и славе своей страны, - его "предрассудками", одним словом. Здесь же, в русской молодой среде, большею частью - ни заминки, ни запинки. Мало, что все опустошено, но все осмеяно, все растоптано, все вытравлено. Ни одного "предрассудка"!»¹¹.

Следуя этой традиции, С.Л.Франк в своей статье "Этика нигилизма" в знаменитых "Вехах" отмечал: "Социалистическая идея, владеющая умами интеллигенции, целиком, без критики и проверки заимствована ею в том виде, в каком она выкристаллизовалась на Западе в результате столетнего брожения идей... И, воспринимая эти почтенные идеи, из которых большинство уже перешагнуло за столетний возраст, мы совсем не останавливаемся сознательно на этих корнях нашего мирозерцания, а пользуемся их плодами, не задаваясь даже вопросом, с какого дерева сорваны последние и на чем основана их слепо исповедуемая нами ценность"¹². Там же, в "Вехах", об этом написал и Н.А.Бердяев: "Экономический материализм был так же неверно воспринят и подвергся таким же искажениям на русской почве, как и научный позитивизм вообще. Экономический материализм есть учение по преимуществу объективное, оно ставит в центре социальной жизни общества объективное начало производства, а не субъективное начало распределения... Экономический материализм утратил свой объективный характер на русской почве, производственно-созидательный момент был отодвинут на второй план, и

на первый план выступила субъективно-классовая сторона социал-демократии" (выделено мной - А.К.)¹³.

А в 1918 г., уже в сборнике "Из глубины", С.Л.Франк уточняет свою позицию относительно резонанса западного социализма и идеального для его усвоения субстрата - русского традиционалистского сознания: "...На Западе социализм лишь потому не оказал разрушительного влияния, и даже наоборот, в известной мере содействовал улучшению форм жизни, укреплению ее нравственных основ, что этот социализм не только извне сдерживался могучими консервативными культурными силами, но и изнутри насквозь был ими пропитан; короче говоря, потому что это был не чистый социализм в своем собственном существе, а всецело буржуазный, государственный, несоциалистический социализм"¹⁴. (Об этом в том же сборнике написал и А.С.Изгоев: "То, что есть творческого в европейском социализме, по существу своему "буржуазно", основывается на идеях, противоречащих социализму")¹⁵.

Итак, в России, согласно С.Л.Франку, "при отсутствии всяких внешних и внутренних преград и чужеродных примесей, при нашей склонности к логическому упрощению идей и прямолинейному выявлению их действительного существа, социализм в своем чистом виде разросся пышным махровым цветом и в изобилии принес свои ядовитые плоды." Россию, таким образом, "погубили" не просто низкие, эгоистические страсти народных масс (эти страсти присущи при всяких условиях большинству людей, но они сдерживаются противодействием сил религиозного, морального и культурно-общественного порядка), но "погубило именно разнуздание этих страстей через прививку идейного яда социализма, искусственное накаление их до степени фанатической иступленности и одержимости и искусственная морально-правовая атмосфера, дававшая им свободу и безнаказанность. Неприкрытое, голое зло грубых вождельных никогда не может стать могущественной исторической силой; та-

кой силой оно становится лишь когда начинает соблазнять людей лживым обликом добра и бескорыстной идеи¹⁶.

Об этом же в работе "Достоевский и его христианское миропонимание" писал и Н.О.Лосский: "У западных европейцев, интересующихся больше, чем русские, среднюю областью культуры, есть веками упроченная форма индивидуальной и общественной жизни, в связи с нею многие черты эмпирического характера отдельных лиц точно выработаны и глубоко укоренены еще с детства под влиянием воспитания и воздействия общественных нравов." Даже чисто внешне (в чертах лица, в манерах, в одежде) у западных людей обнаруживается эта "строгая выработанность жизни". Напротив, русский человек, "в своем искании абсолютного и бесконечного, обыкновенно не удовлетворяется надолго никакими определенными выработанными формами жизни. Поэтому у многих русских людей эмпирический характер недостаточно определен и не упрочен..."¹⁷.

Итак, в России как "пространстве повышенного исторического риска" реализовался именно "варваризирующий" потенциал марксизма; а попытки цивилизационной нейтрализации этих потенциалов (в либерализме, конституционном монархизме, "экономизме", меньшевизме) не удалась. Парадоксально, но в значительной мере это объяснялось тем, что, по выражению Г.П.Федотова, "в социальных и политических условиях России не было ни малейшей почвы для социализма" (замечу: для "социализма" в марксовом, продуктивном смысле): "Ибо не было капитализма, в борьбе с которым весь смысл этого европейского движения... Социалистическая формула была просто подсказана западным опытом как формула социального максимализма"¹⁸.

Все вышесказанное объясняет, почему социалистическая идея совершенствования хозяйственной органи-

зации и ликвидации паразитарных (а потому и несправедливых: *"кто не работает, тот не ест"*) "наростов" над все более обобществляющимися формами труда, т.е. идея в своей основе трудовая и продуктивная, послужила в России, напротив, идейной санкцией *"социализма де-лежки"* (Г.П.Федотов), катализатором и регулятором не трудовых, а потребительско-распределительных отношений. Об этой метаморфозе социалистической идеи в России очень точно написал П.Б.Струве: *"...Социализм, как идея строительства планомерной организации хозяйства, явился в русской жизни рационалистическим построением ничтожной кучки доктринеров-вождей, поднятых волной народных страстей и вожделений, но бессильных ею управлять. Социализм же, как идея раздела, или передела имуществ, означая конкретно уничтожение множества капитальных ценностей, упирается в пассивное потребление, или расточение, "проедание" благ, за которым не видится ничего, кроме голода и борьбы голодных людей из-за скудного и непрерывно скудеющего запаса благ"*¹⁹.

Ко всем приведенным выше рассуждениям надо добавить еще одно важное обстоятельство. Как показали в нашем столетии многие известные социологи и культурологи (М.Вебер, И.Шумпетер, К.Кумар, Ф.Хирш и др.), сам капитализм в своем становлении использовал ("взял взаймы") и до сих пор использует добуржуазный потенциал традиционной религии и морали, а также трудовой этики²⁰. В русле этих плодотворных социокультурных поисков работает и В.Г.Хорос, который пришел к выводу, что России для успешной либеральной модернизации не хватило запаса прочности самой традиционной (добуржуазной) культуры: *"Не набравшая силы и системности традиционная культура не только не в состоянии создать элементы самоизменения, но и является лямкой, подверженной деструкциям, когда происходит утрата завоеванного, откат от уже достигнутого, даже не слишком высокого уровня."* В российской

истории, по мнению В.Г.Хороса, такие "культурные де-струкции" происходили периодически. Наиболее серьезная из них приходится на конец XIX - начало XX в., когда *"сжатое во времени и чрезвычайно конфликтное вступление России в индустриальную эпоху породило "сердитое нищенство" (Г.И.Успенский) в деревне, "босняков" в городе. Эрозия затронула и другие слои - дворянство, купечество, интеллигенцию. Совпавший с тремя революциями, мировой и гражданской войнами, этот процесс обусловил драматический срыв модернизации в стране и создал социальную базу сталинизма"*²¹.

Квализфикация большевизма как фактора деградации российской социальности - это общее место очень и очень многих интеллектуальных конструкций. Парадокс ситуации заключается, однако, в том, что на цивилизационной шкале "Восток-Запад" феномен большевизма оценивался чрезвычайно по-разному: и как "пароксизм азиатчины", и как "результат отхода от Европы", и как, напротив, "предел европеизации", и, наконец, как новый вариант "дурного синтеза цивилизаций". Однако все эти разнообразные идеи можно редуцировать к одной общей: большевизм был "новой варваризацией" России. Проследим логику этого цивилизационного спора в его подробностях.

Наиболее простой и напрашивающейся сама собой версией (преимущественно в западническом типе философско-исторического дискурса) была, естественно, диагностика большевизма как "нового отката в Азию". В заметках, написанных на смерть Г.В.Плеханова и опубликованных в июньской книжке журнала "Былое" за 1918 г., известный российский социал-демократ А.Н.Потресов сравнил своего покойного товарища с Карлом Марксом. По его словам, и Маркс, и Плеханов обладали поразительной силой ума, проникающего в самые глубины истории, но именно эта *"историческая дальнорочность"* и сыграла с ними в конечном счете

злую шутку. Ибо, решая фундаментальные проблемы, они оказались склонны *"недооценивать то, что близко лежит или что перешло из прошлого в инерцию жизни, того мертвого, который, по французской поговорке, хватается живого."* Вот этот-то мертвец, по мнению Потресова, и дал о себе знать Плеханову, а с ним вместе и всему процессу европеизации России. Это произошло тогда, когда отечественные, более или менее абстрактные направления утопической мысли обрели реальное политическое воплощение и стали кристаллизироваться в определенные политические партии и массовые движения: *"Тогда и получился неожиданный реванш мертвеца, оказавшегося - увь! - чрезвычайно живущим"*²².

Историческим "мертвецом", способным на столь радикальный социальный реванш, согласно Потресову, было, конечно же, российское народничество, чье родство с большевизмом не вызывало у него никаких сомнений: *"Но на первых порах это проникновение старых мотивов народничества в марксизм - кровное детище европейского движения рабочего класса - казалось не имеющим серьезного значения и скоропреходящим явлением. Недооценил его и Плеханов."* И только горький опыт мировой войны и двух революций показал *"всю почвенность этой реакции русской самобытности против влияния передовой демократической Европы... Реакция эта обрушилась на нас с тем большей силой, что мировая война не только выявила ее на своем опыте, но и в колоссальной мере усилила. Плеханов и пал жертвой этой реакции. Его тридцатипятилетняя работа, казалось, сведена на нет, уничтожена пароксизмом азиатчины..."* (выделено мной - А.К.)²³.

Итак, трагедия Плеханова - это "трагедия русской европеизации", а сам он - "русский европеец", недооценивший всей силы отечественной "азиатчины", - таков основной смысл рассуждений А.Н.Потресова, которые он, впрочем, завершал на достаточно оптимистической ноте (напомню: эти слова напечатаны в России летом

1918 года): *"В результате всероссийской разрухи на нас нахлынул шквал азиатчины. Он смысл Плеханова. Но он не смысл России. За реваншем Азии придет встречный удар Европы и выпрямит опять дорогу российского прогресса, и восстановит разрушенное дело Плеханова"* (выделено мной - А.К.)²⁴.

Ко всему сказанному надо добавить, что сам Г.В.Плеханов использовал понятия "азиатчина" и "варварство" как синонимы: "ленинскую революцию" он называл *"варварской реакцией против реформ Петра Великого"*²⁵, а самого Ленина - *"несравненным мастером по части собирания под свое знамя разнузданной черно-рабочей черни"*, который *"все свои псевдореволюционные планы строит на неразвитости дикого голодного пролетариата"*²⁶.

Тема "рецидива русской азиатчины", конечно, сильно варьирует в русской общественной мысли. Известный эмигрантский литератор И.И.Бунаков-Фондаминский в 1932 г. предложил, например, такую интерпретацию большевистского катаклизма: *"революционная идея, пришедшая с Запада, спровоцировала выплеск азиатчины из российских глубин"*. Еще накануне мировой войны и революции, полагал Бунаков-Фондаминский, в низах народной жизни - в быту, хозяйстве и сознании - существовали *"непечатые пласты Востока и Москвы: Европа сюда как будто бы и не заглядывала."* И когда революция *"раскрыла народные недра, эти пласты поднялись наверх"*: *"И революция, и советское государство только по-западному задуманы - выведены и сколочены они по-восточному и из наполовину восточных материалов"*²⁷. Эти рассуждения, как видим, уже несколько отличаются от трактовки русской революции меньшевизмом, который атрибутировал "Востоку" не только "массовый шквал азиатчины", но и саму идеологию большевизма как *"азиатизированного марксизма"*.

Интерпретация большевизма как выхода на поверхность варварских, низменных, *"вечно гоголевских"* пла-

стов русской души встречается и в некоторых текстах Н.А.Бердяева: *"В революции раскрылась все та же старая, вечно гоголевская Россия, нечеловеческая, полужвериная Россия харь и морд. В нестерпимой революционной пошлости есть вечно гоголевское... Формы старого строя сдерживали проявления многих русских свойств, вводили их в принудительные границы. Падение этих обветшалых форм привело к тому, что русский человек окончательно разнуздан и появился нагишом"*²⁸.

В русской "европеистской" мысли получила распространение и еще одна версия: большевизм - итог провинциализации и обособления России в процессе ее постепенного отхода от Европы. В 1937 г. в статье "Три России" В.В.Вейдле написал о том, что большевистский Октябрь стал возможным только в результате понижения уровня культуры в среде русской интеллигенции, а затем, как неизбежное следствие этого, - и всего общества: *"..Духовный багаж классического интеллигента в свое время не просто развеялся по ветру, а стал, сильно отощав, достоянием полунинтеллигента, и от него, еще до революции, просочился кое-где в народ. Начетчики из полунинтеллигентов стали идеологами революции..."*²⁹.

Секрет культурной деградации и дистрофии, понизившей иммунитет русской культуры против рецидивов бескультурья и откровенного варварства, таким образом, состоит в постепенном отходе России от Европы. В статье "Возвращение на Родину" (1963) В.В.Вейдле, уже пожилой и умудренный опытом человек, пришел к окончательному выводу: *"Отчуждения Московии от Запада преуменьшать ни в коем случае нельзя: за него-то мы, по всей вероятности, Революцией с большой, с преобладающей бухвы и вызванным ею новым отчуждением в конечном счете и заплатили"*³⁰.

Задавшись целью ретроспективным образом оценить это расхождение России и Европы, Вейдле поначалу констатирует не очень заметное, но постепенно все нарастающее отчуждение (иногда лениво-безвольное,

иногда самодовольно-агрессивное) в послереформенные два десятилетия конца прошлого века. Результаты этого отчуждения, казавшиеся кому-то в те времена, напротив, позитивным накоплением факторов самобытного развития, для России были на самом деле печальны: *"Как только произошло, в последней четверти прошлого века, пусть лишь частичное отчуждение от него (от Запада - А.К.), как только затуманилось для нас лицо Европы, тотчас постигла нас странная сонливость и повсюду стали замечаться уныние, застой, убыль духовных сил... Ближайшим образом все это привело... к провинциализации России, очень верно отраженной Чеховым"*³¹.

Но "провинциализация России" вела не просто к дистрофии той культуры, которую принято называть "высокой". Еще более значимым было другое: переход активистского потенциала на все более низкие этажи культуры, что в конечном счете *"послужило к образованию того умственного склада, который вскоре стал характерен уже не для верхних, и даже не для средних, а для низших слоев интеллигенции, что и позволило ему восторжествовать после Октября, когда полу-интеллигенты пришли к власти, а интеллигенция более высокого культурного уровня оказалась выгнанной или уничтоженной."* В результате *"в России началось снижение культуры, а потом и сдача ее на слом при Сталине, вместе с отчуждением от остальной Европы, достигшим размеров невиданных в послепетровские времена. Россия отходила от Запада... Самобытность она этим не приобретала. Наоборот, чем дальше отходила, тем становилась меньше похожей на себя"*³².

Рассуждения В.В.Вейдле очень созвучны тому диагнозу начала "русской деградации", который поставил в 1918 г. по свежим следам большевистского переворота С.Л.Франк: *"Тот семинарист, который, как передают, при похоронах Некрасова провозгласил, что Некрасов выше Пушкина, предсказал и символически подготовил*

роковой факт, что через сорок лет Ленин был признан выше Гучкова и Милюкова (toutes proportions gardees) (в соблюдение всех пропорций - А.К.)³³. Интересно, что и Д.С.Мережковский также считал индикатором состояния русской культуры именно эволюцию общественного отношения к А.С.Пушкину. На этом основании он был склонен замечать факты общественной деградации уже в николаевской России: "Одичание вкуса и мысли, продолжающееся полвека, не могло пройти даром для русской литературы. След мутной волны черни, нахлынувшей с такою силой, чувствуется и поныне. Авторитет Писарева поколеблен, но не пал. Его отношение к Пушкину кажется теперь варварским... Грубо утилитарная точка зрения Писарева, в которой чувствуется смелость и раздражение дикаря перед созданиями непонятной ему культуры... Писарев, как представитель русского варварства в литературе (выделено мной - А.К.), не менее национален, чем Пушкин, как представитель высшего цвета русской культуры"³⁴.

Г.П.Федотов, в свою очередь, связывает процесс "культурного упрощения" российской социальности с переходом общественной инициативы в руки разночинской "полуинтеллигенции": "Тяжело и круто порвав со "страной отцов", они, в качестве плебеев, презирают и дворянскую культуру, оставшись вне всякой классовой и национальной почвы, уносимые течением европейского "прогресса". Идеи западников они сообщили грубость мужицкого слова, донельзя упростили все и одним фактом этого упрощения снизили уровень русской культуры совершенно так, как снизила его революция 1917 года"³⁵.

Бытует мнение, что конец XIX - самое начало XX века являлись периодом активной модернизации России, закладывавшей основы для ее быстрого поступательного прогресса. Данная позиция, как представляется, не учитывает некоторых важных обстоятельств.

Например, того, что многие формально и стилистически чисто европейские акты русского правительства (например, дарование Конституции) могли оказаться лишь юридическим флером, прикрывающим процессы прямо противоположного свойства. Так осенью 1905 г., когда многие русские прогрессисты еще находились в эйфории по поводу царского "освободительного манифеста", С.Л.Франк писал своему близкому другу П.Б.Струве: *"После дарования Конституции в России началось что-то невообразимое: полиция, черная сотня и казаки устраивают прямо какое-то нашествие варваров и истребление огнем и мечом. Надо думать, что наверху какая-то очень сильная кучка людей таким путем подставляет ножку Витте и конституции. Вообще настроение в России самое подавленное и смутное, и с каждым днем все больше начинает казаться, что Россия верными шагами идет к анархии и настоящей междоусобной войне. Во всяком случае, борьбе еще далеко не пришел конец, и впереди ждут, вероятно, еще большие ужасы"* (выделено мной - А.К.)³⁶.

"Цивилизационный расцвет России" или ее "обрушение в новое варварство" - таковы были альтернативы вероятностного по своей природе процесса развития России в начале нынешнего века. Такое развитие, когда плюсы и минусы, добро и зло нарастают параллельно, Г.П.Федотов назвал *"опасным бегом на скорость"*. Прав был протоиерей А.Д.Шмеман: *"Никогда, кажется, не открывалась так связанность всего в истории, сплетение причинности и свободы, добра и зла, как в нарастании русской катастрофы. А также конечная укорененность всего именно в самой глубине; там, где совершается духовный выбор. В России одновременно с нарастанием света шло и нарастание тьмы; и есть страшное предостережение, суд и напоминание о том, что тьма оказалась сильнее"*³⁷. Об этом же в книге "Бывшее и несбывшееся" написал и Ф.А.Степун. Полагая, что у России был шанс либеральной модернизации в начале

века ("Как свободно и легко дышала в то время Россия, наслаждаясь своей медленно крепнущей свободой, как быстро росла и хорошела..."), он, однако, приходит к выводу об общей недооценке российской демократией параллельного нарастания в стране социального зла: "Несчастье канунной России заключалось в том, что в общественности и культуре цвела весна, в то время как в политике стояла злая осень. Власть лихорадило: она то нерешительно отпускала поводья, то в страхе бессмысленно затягивала их... Ясно, что трупный запах заживо разлагавшейся власти, отнюдь не столь злой и жестокой, как в те времена казалось, но уж очень беспомощной в делах государственного управления и окончательно безвольной, не мог не отравлять самых светлых начинаний предвоенных лет." Степун делает следующий вывод: "Противопоставлять "Февраль" "Октябрю" как два периода революции, как всенародную революцию - партийно заговорческому срыву ее, как это все еще делают апологеты русского жирондизма, конечно, нельзя. "Октябрь" родился не после "Февраля", а вместе с ним, м.б., даже и раньше его; Ленину потому только и удалось победить Керенского, что в русской революции порыв к свободе с самого начала таил в себе и волю к разрушению. Чья вина перед Россией тяжелее - наша ли, людей "Февраля", или большевистская - вопрос сложный. Во всяком случае, нам надо помнить, что за победу зла в мире в первую очередь отвечают не его исполнители, а духовно зрячие служители добра"³⁸.

Существует и еще одна точка зрения, согласно которой "обвал России", происшедший в результате большевистского переворота, явился не только закономерным результатом понижения культуры в одной России, а итогом общевропейского падения иммунитета культуры к хаотическим выплескам: "Никакая глупость, никакое безумие, - писал Г.П.Федотов в 1933 г., - не могли до сих пор растратить этого колоссального источника энергии. Социальное оскудение Европы устранило все

внешние препятствия для большевистского опыта"³⁹. Жертвой же этого общеевропейского оскудения культуры оказалась именно Россия, своего рода "слабое звено" мировой цивилизации: «Каким тонким оказался покров европейской культуры на русском теле. Ведь это уже не вековая дворянская школа. Разночинство берет немецкое "последнее слово" на медный пятак. Его хватает ровно настолько, чтобы опустошить русские мозги, но оно бессильно перевоспитать "натуру"»⁴⁰.

"Неожиданным обвалом", "катастрофой", спровоцированной мировой войной, называет сегодня большевистский переворот А.И.Солженицын. Так же рассуждал в свое время и Г.П.Федотов: "...Она пришла незваная и нежеланная, она совершилась без революционеров - как обвал, как стихийная катастрофа... В России после убийства Распутина не было никакой власти, и ничто не могло остановить пожара. Можно было несколько задержать его распространение. Обвал лавины можно было растянуть - на восемь месяцев, что и было сделано "революционной демократией"... Странная это была революция, где революционерам приходилось тушить, а не раздувать ее. И они сознавали, что в руках у них не было ничего, кроме садовых леек"⁴¹.

К весне 1917 г. относит "обвал России" В.В.Розанов в "Апокалипсисе нашего времени": "Русь слиняла в два дня. Самое большее - в три... Поразительно, что она разом рассыпалась вся, до подробностей, до частных. И, собственно, подобного потрясения никогда не бывало, не исключая "Великого переселения народов". Там была - эпоха, "два или три века". Здесь - три дня, кажется даже два. Не осталось Царства, не осталось Церкви, не осталось войска, и не осталось рабочего класса. Что же осталось-то? Станным образом - буквально ничего. Остался подлый народ..."⁴². В оценке послефевральской России Розанову вторит Л.Шестов: "Несколько месяцев подряд Россия представляла собой поразительную картину. Огромная страна, раскинувшаяся на сотни тысяч

квадратных километров, с почти двухсотмиллионным населением - и без всякой власти... В Москве шутили: мы живем теперь как на честное слово..."⁴³. Большевикам согласно такой позиции вообще не пришлось особенно "бороться за власть". Г.П.Федотов пишет: "Всяк партия, которая пошла бы по ветру народной стихии, могла вести Россию за собой... Большевизм победил не своей силой, а бессилием России. Октябрь был не торжеством восстания, а пределом разложения русской государственности... Распад России совершился бы без Ленина, хотя он сделал все, что мог, чтобы его ускорить"⁴⁴.

Представляет интерес "евразийская" точка зрения на большевизм, согласно которой «коммунистический шабаш наступил в России как завершение более чем двухсотлетнего периода "европеизации"»⁴⁵, и именно из этой "коммунистической "европеизации" вырастает стихийная варваризация России" (П.Н. Савицкий)⁴⁶.

Наконец, надо сказать и еще об одной "версии большевизма", весьма распространенной в русской философской мысли и имеющей прямое отношение к концепции "дурного синтеза цивилизаций". В двадцатые годы нашего века, будучи уже в эмиграции, социальные мыслители русского "серебряного века" (такие, как С.Л. Франк, Н.А. Бердяев, Л.П. Карсавин и др.) высказали убеждение в том, что "русский коммунизм", при всем его внешнем сходстве с восточным деспотизмом, является тем не менее лишь новой, очередной волной мощного исторического потока, имеющего европейское происхождение, но получившего свое завершение именно в контексте русской культуры. "Коммунистический эксперимент" - новейший катаклизм в ряду глубоко родственных ему взрывов тех разрушительных сил, которые были выношены в духовном развитии Запада, закономерный итог окончательного раскрытия главной темы новоевропейского человечества, начиная с Ренессанса - темы индивидуальной сво-

боды, основанной на богоборческой самочинности человеческой воли. Иначе говоря, в личине "гуманизма" в историю вошел дремлющий в человеке "зверь", поставивший под угрозу божественную природу человека.

В периодических приливах этих разрушительных волн, отмечали русские философы, наблюдается определенная историческая закономерность - постепенное ослабление духовного напряжения и идейного богатства и, одновременно с этим, последовательное усиление "дикой", бездуховной силы, ее нигилистического радикализма и пространственной широты захвата. С каждой новой волной (например, при переходе от английской революции к французской и далее - к русской революции XX века) идейная сила ее ослабевает, тускнеет, разрушительная же мощь постоянно возрастает. В чем же секрет этой закономерности?

Основанная на личной свободе культура Запада выработала целый ряд нерелигиозных и вместе с тем "священных начал", на которых она удобно и устойчиво покоем: "нация", "собственность", "семья", "государство", "права человека" etc., все эти, по выражению С.Л.Франка, *"светские следы давнишнего теократического воспитания"*. Процесс трансформации, "обмирщения" религиозных основ бытия носил на Западе постепенный и в целом эволюционный характер. Именно поэтому, даже периодически впадая в хаос анархии и "войны всех против всех" (что неизбежно во времена крутой социальной ломки), Европа спасалась из него своим природным консерватизмом, синтезом гуманизма и религиозности, своей верой в священные принципы. И в этом - существеннейшее отличие Европы от России, которое Н.А.Бердяев сформулировал следующим образом: *"Западное религиозное воспитание и после отпадения от веры оставляло крепкий осадок в форме норм культуры, добродетелей цивилизации. Душа русского человека после отпадения от веры попадает во власть нигилизма"*⁴⁷.

Где же истоки этого различия? Еще античными авторами сформулирована идея о трехсоставности человеческой души - ее разделения на три ипостаси - "святую", "собственно человеческую" и "звериную". Именно эту первоидею попытались использовать в своем анализе русской революции участники знаменитого сборника "Из глубины" (1918). Наиболее последовательно, вплоть до политико-социологических выводов, провел эту идею в одной из статей сборника С.А.Аскольдов, который начал свой анализ с констатации: *"Русская душа, как и всякая, трехсоставна и имеет лишь своеобразное сочетание трех основных частей. В составе же всякой души есть начало святое, специфически человеческое и зверино. Быть может, наибольшее своеобразие русской души заключается, на наш взгляд, в том, что среднее, специфически 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 зверино"*⁴⁸.

Иначе говоря, между полной погруженностью духа в недра церковно-религиозного бытия и полным нигилизмом (или, иными словами, между "божественной" и "звериной" ипостасями человека) в России не сформировалось чего-то существенно "среднего" - собственно "человеческого". Потому-то в России так слабы и неустойчивы промежуточные духовные тенденции, на которых уже давно основывается западноевропейская жизнь: реформация, либерализм, демократия, гуманизм, национализм и т.д. Русский традиционный тип человека - *"апокалиптически-нигилистический"* (Н.А.Бердяев): он либо носил в своей душе истинный "страх Божий", подлинную религиозную просветленность, либо оказывался нигилистом, впадал в тотальное отрицание. Вот так и колеблется русский человек, писал Н.А.Бердяев в работе "Судьба России", *"между началом звериным и ангельским, мимо начала человеческого. Для русского человека так характерно это качание между святостью и*

свинством. А так как сверхчеловеческое состояние святости доступно лишь очень немногим, то очень многие не достигают и человеческого состояния, остаются в состоянии свинском"⁴⁹. Обнажение звериной ипостаси русского характера - это и есть выплеск "нового варварства", субъектной формой которого, как мы уже установили, является "индивид потребляющий".

Рассуждения на ту же тему в обилии содержатся в работах и другого русского эмигранта "первой волны" - Л.П.Карсавина: "При отсутствии веры в идеал мы опускаемся до звероподобного бытия, в котором все позволено, или впадаем в равнодушную лень... Отсюда резкие наши колебания от невероятной законопослушности до самого необузданного, безграничного бунта. Русский не мирится с эмпирией, презрительно называемой мещанством, отвергает ее и у себя дома, и на Западе, как в теории, так и на практике... Ради идеала он готов отказаться от всего, пожертвовать всем; усомнившись в идеале или его близкой осуществимости, являет образец неслыханного скотоподобия..."⁵⁰.

Идея о метаморфозах трех элементов "русской души", произошедших под влиянием контактов России с Западом, теснейшим образом соотносится с уже изложенной в предыдущей главе концепцией "дурного синтеза цивилизаций". Элементы этой концепции встречаются уже у русских авторов XVIII века. Так И.Н.Болтин писал в 1788 г.: "С тех пор как юношество свое стали мы посылать в чужие края и воспитание их вверять чужестранцам, нравы наши совсем переменялись; с мнимым просвещением насадились в сердцах наших новые предрассудки, новые страсти, слабости, прихоти, кои предкам нашим были неизвестны; погасла в нас любовь к отечеству, истребилась привязанность к отеческой вере, обычаям и проч.; итак, мы старое позабыли, а нового не переняли, и, став непохожими на себя, не сделали тем, чем бы желали"⁵¹. Примерно в те же годы в статье "О повреждении нравов в России" об этом писал и

кн. М.М.Щербатов: "Грубость нравов уменьшилась, но оставленное ею место мстью и самством <эгоизмом> наполнилось. Оттуда произошло раболепство, презрение истины, оболыщение государя и прочие зла, которые здесь при дворе царствуют и которые в домах вельможей вогнездились... Так, урезание суеверий и на самые основательные части веры вред произвело: уменьшилось суеверие, но уменьшилась и вера; исчезла рабская боязнь ада, но исчезла и любовь к Богу и к светлomu Его закону; а нравы, за недостатком другого просвещения, исправляемые верою, потеряв подпору, в разврат стали приходить"⁵².

И все же приоритет в теоретическом осмыслении сложного соотношения "сакрального" и "нигилистического" с точки зрения радикализации русской души (так же как и во многих других случаях) принадлежит А.И.Герцену. Еще в 1850 г. в работе "О развитии революционных идей в России" он писал, что "греческое православие властвует над душой славянина лишь в том случае, если находит в ней невежественность." По мере же того, как в эту славянскую душу проникает свет, вера тускнеет и "внешний фетишизм уступает место полнейшему безразличию." Здравый смысл и практический ум русского человека отвергают, по мнению Герцена, "совместимость ясной мысли с мистицизмом": "Русский способен долго быть набожным до ханжества, но только при условии никогда не размышлять о религии; он не может стать рационалистом, ибо освобождение от невежественности для него равнозначно освобождению от религии. Мистические тенденции, встречаемые нами у франкмасонов, в действительности являлись лишь средством помешать успеху быстро распространившегося грубого эпикуреизма"⁵³. Герцен пришел к выводу, что "влияние философских идей XVIII века оказалось в известной мере пагубным в Петербурге." Если во Франции энциклопедисты, освобождая человека от старых предрассудков, внушали ему более высокие

нравственные побуждения, то у нас "вольтерова философия, разрывая последние узы, сдерживавшие полудикую натуру, ничем не заменяла старые верования и привычные нравственные обязанности. Она вооружала русского всеми орудиями диалектики и иронии, способными оправдать в его глазах собственную рабскую зависимость от государя и рабскую зависимость крепостных от него самого. Неофиты цивилизации жадно набросились на чувственные удовольствия. Они отлично поняли призыв к эпикуреизму, но до их души не доходили торжественные звуки набата, призывавшего людей к великому возрождению"⁵⁴.

Подобный тип рассуждений получил в начале нашего столетия плодотворное развитие. О взаимодействии русской души, податливой к инокультурным внушениям, и западной (в данном случае немецкой) мысли писал, например, в 1915 г. В.Ф.Эрн. По его мнению, германская культура, в которой подлинное творчество к началу двадцатого столетия начало иссякать, стала обращаться "не к высшим представителям русской мысли и русского художественного гения, а к огромным количествам (выделено В.Ф.Эрном - А.К.) средних русских людей, к интеллигентным массам, которые не способны ничего претворять, ибо не одарены творческим духом. Эти массы совершенно механически поглощали немецкие культурные внушения, которые стали их подстергать на каждом шагу и со всех сторон; раздувались от прочитанных немецких книг, не перерабатывая их, "фаршировались" маленькими немецкими идеями и сами в свою очередь становились автоматами-передатчиками полученных внушений, мыслившими не своими мыслями, говорившими не своими словами"⁵⁵. Таким образом, продолжает В.Ф.Эрн, "параллельно с превращением России в экономическую колонию Германии шел crescendo процесс германизирования всего умственного и духовного обихода среднего русского "просвещенного" человека. Перед войною насыщенность "культурными" внушениями германизма

дошла до предела, и те, кто были более чуткими, чувствовали в воздухе приближение страшной грозы"⁵⁶.

Позднее, уже после большевистского переворота, подобный ход рассуждений был неоднократно воспроизведен в русской социальной мысли: "Подобно путешественникам из испанской сказки, принявшим за Эльдorado, за золотую гору возвышение из блестящего, но дешевого кварца, интеллигенция приняла нагромождение плохих западноевропейских ценностей за действительную единственную правду человечества... И вот интеллигенция вернулась к своему народу не с живою, но с мертвою водою. Она вспыснула им народ, и народ разрушил Россию. Но тем самым народ уничтожил и интеллигенцию" (В.Н. Муравьев)⁵⁷; "Несвязанность русского человека своим эмпирическим характером только тогда хороша, когда он стремится к абсолютному идеалу Божественного добра. Но если он почему-либо утратит этот идеал, он не найдет тогда в своей душе никаких привычек и форм, сдерживающих страсти и помогающих бороться с соблазнами зла..." (Н.О. Лосский)⁵⁸; или "Не трудно показать, и много раз показана - отрицательная связь, существующая между духом русского православия и нигилизмом. Отсутствие мира гуманистических ценностей, срединного морального царства, делает богоотступника уже не человеком. Неудивительно, что нигилистическая проказа идет прежде всего из семинарий" (Г.П. Федотов)⁵⁹ и т.д.

Сейчас трудно установить, были ли знакомы с исходными рассуждениями А.И.Герцена мыслители русского религиозно-философского ренессанса начала нынешнего века: прямых ссылок на этот счет в их текстах нет. Тем не менее очевидная заслуга авторов этого направления заключается в том, что они предложили не только общее, религиозно-метафизическое видение причин русской революции, но и попытались переложить историософскую концепцию "трехуровневости русской души" на язык "политической социологии". По

мнению С.А.Аскольдова, до начала активного проникновения в сознание русского народа западноевропейских гуманистических влияний "святое" и "звериное" начала в русской душе как бы уравнивали друг друга, "приводили к некоторому если не гармоническому, то все же органическому равновесию. И это равновесие обнаруживалось не только в общественной психологии при посредстве высоко стоящего авторитета и внедренности в весь русский быт религиозных церковных начал, которым зверские элементы русского народа все же в общем и целом покорствовались, но оно необычным для психологии других народов образом осуществлялось также и в душах отдельных людей"⁶⁰.

Однако нарастающее "искушение Западом", интенсивное "облучение" России западной индивидуалистической секуляризированной культурой привело в конце концов к неожиданным последствиям. Хотя вначале, как отмечает Аскольдов, западное влияние нашло себе благоприятную почву лишь в относительно ничтожном по численности слое русской интеллигенции, его дальнейшее (и уже опосредованное этой "элитой") воздействие на массы "было хотя медленное, но не безуспешное. Но эффект его все же не отвечал намерениям"⁶¹. В 1918 г., находясь под свежим впечатлением "октябрьского социального переворота", Аскольдов задается вопросом: "какие же изменения произошли в этом странном укладе русской души" в результате попыток прививки к ней гуманистических начал Запада?" И отвечает так: "Культура и гуманизм русскому народу в качестве положительных энергий все же не привились, в качестве же энергий отрицательных, а именно богоборствующих и во всяком случае антирелигиозных, нашли пути и почву для распространения и укрепления." Другими словами, "святое начало в русской душе мало-помалу было ослаблено и подорвано, гуманистическое все же не насаждено, звериное же нисколько не укрощено и даже, поскольку народ воспринял проповедь классово-борьбы, разбуждено в худших

своих инстинктах". Аскольдов утверждал, что крупнейшим деятелем русской революции (может быть, более других сделавшим для ее приуготовления) был приближенный к императору Николаю II старец Григорий Распутин, который стал в народном сознании символом извращения и дискредитации русского православия. Свою немалую роль сыграла здесь и национальная интеллигенция (представители тонкого "гуманистического" слоя культуры), которая вместо того, чтобы выступить на одоление звериного начала русской души в союзе с истинным православием и государством, предпочла, наоборот, атеистическую и антигосударственную пропаганду в народе. Вся идейная скудость и духовная беспочвенность этого слоя общества выразилась, по мнению Аскольдова, в карикатурной фигуре премьера Временного правительства Александра Керенского.

Общий итог превращений русской души, согласно С.А.Аскольдову, предстает следующим образом: *"Русский народ оставался по существу чужд гуманизму, зародившемуся и пребывавшему лишь в русской интеллигенции. И когда в нем умер святой, зверь не покорился человеческому началу, а остался освобожденным от всякого просветляющего и возвышающего его начала. И, конечно, этот зверь оказался сильнее человека"*⁶². Персонификатором этой победившей в революции звериной ипостаси русской души Аскольдов считал Владимира Ульянова-Ленина. (Сравним с мнением Ф.А.Степуна: *"Этой открытостью души навстречу всем вихрям революции Ленин до конца сливался с самыми темными, разрушительными инстинктами народных масс. Не буди Ленин самой ухваткой своих выступлений того разбойничьего присвиста, которым часто обрывается скорбная народная песнь, его марксистская идеология никогда не полонила бы русской души с такою силой, как оно, что греха таить, все же случилось"*)⁶³.

Генетически возводил русскую революцию к европеизму и А.В.Карташев в статье "Пути единения", опубли-

ликованной в 1923 г. в известном сборнике "Россия и латинство". Нельзя не заметить, однако, что точка зрения Карташева заметно отличалась от интерпретации "русского варварства" Аскольдовым или Бердяевым: *"Если в странах западной культуры князья церкви и передовые богословы продолжают благодушно хлопотать около христианского социализма, христианской демократии вообще в чаянии сорвать с древа секулярной культуры готовые плоды христианизированной жизни, то мы уже достаточно знаем, что не христианская идиллия увенчивает эту культуру. Большевицкий ужас в той или иной форме вытекает из нее неизбежно, по логике религиозной. Это - прямой и законнорожденный плод ее богоотступничества и отрыва от Церкви, плод религии гуманизма."* По мнению Карташева, "автономный человек" - опасная иллюзия: *"Вырываясь из сферы гетерономного тяготения к Богу, он неизбежно попадает, и с прогрессирующей быстротой увлекается, в сферу гетерономного тяготения к противоположному духовному полюсу, к духу тьмы. Коммунистический разгул в России не есть только ужас позитивного порядка, это - демонизм в самом реальном и конкретном значении этого слова, духовно обоняемая и осязаемая работа слуг антихриста, этап его пришествия"* (выделено А.В.Карташевым - А.К.)⁶⁴. Перед нами, таким образом, своего рода альтернатива воззрениям Бердяева, Франка, Аскольдова и др. веховцев. Для Бердяева и др., напомним, отрыв человека от Бога делает его индивидуалистом-Зверем; для Карташева индивидуализм в принципе невозможен: человек, оторвавшись от Бога, попадает в другую "гетерономную команду" - "демонических сил".

Однако и в варианте Франка-Аскольдова-Бердяева, и в версии Карташева налицо разрушение цивилизации некоторым антимиром, зиждущимся на идее тотального отрицания. Концептуальная разница несомненна: разрушает ли Цивилизацию "множественность" (не-един-

ство) индивидуализированных варваров или же "демонизм" как некоторая гетерономная сила (нерасторжимая совокупность, бесовское единство варваров). Результат тем не менее один - отпадение мира во зло, деградация и гибель цивилизации.

Каков же социально-философский эквивалент и социальный субъект этой "революционной варваризации", этого обезбоженного "русского зверства", описанного русскими мыслителями? Очевидно, это именно то, что в данной книге названо "дистрибутивным хаосом", порождаемым эскалацией "непродуктивной индивидуальности".

Возобладание "социализма дележки" над цивилизационным потенциалом социалистической идеи определилось кроме всего прочего и социальным составом "движущих сил" русской революции, этой "скифской реализации безбожно-рационалистического проекта" (Ф.А.Степун). Анализ такого рода (данный, например, в работах Г.П.Федотова, Ф.А.Степуна и др.), показывает, что большевистский переворот был во многом осуществлен маргинальными общественными группами, далекими от непосредственного производства в сфере материальной или духовной культуры.

Г.П. Федотов в этой связи исходит из концептуального разделения "демократии убеждений" и "демократии быта". С началом XX века, по его мнению, Россия "демократизируется" с чрезвычайной быстротой именно во втором, "бытовом" смысле: *Меняется самый характер улицы. Чиновничье-учащаяся Россия начинает давать место иной, плохо одетой, дурно воспитанной толпе. На городских бульварах по вечерам гуляют толпы молодежи в косоворотках и пиджаках с барышнями, одетыми по-модному, но явно не бывавшими в гимназиях. Луцат семечки, обмениваются любезностями. Стараются соблюдать тон и ужасно фальшивят. Барыни-чиновницы в ужасе, что прислуга дерзит и носит шляпку*⁶⁵. Налицо констатация "русского восстания

масс" (по аналогии со знаменитой формулой Х.Ортеги-и-Гассета). Г.П.Федотов продолжает: *"Профессия новых людей бывает иногда удивительной: банщик, портной, цирковой артист, парикмахер сыграли большую роль в коммунистической революции, чем фабричный рабочий. Разумеется, с этим различием сливается и выделяемый пролетариатом верхний слой, отрывающийся от станка, но не переходящий в ряды интеллигенции. Сюда идет уже и деревня свою честолюбивую молодежь. Могуч этот напор, идущий с самого дна... Массе новых различинцев пришлось дожидаться октября 1917 года, чтобы схватить столь долгожданную власть. Это они - люди Октября, строители нового быта, идеологи пролеткультуры"*⁶⁶.

Здесь же можно сослаться и на статью Д.П.Кончаловского "Интеллигенция дореволюционная", где он цитирует одну запомнившуюся ему социологическую зарисовку "новой русской демократии": *"Всего интереснее люди крестьянского звания, пришедшие снизу. Имя им легион. Они заполнили средние области жизни и даже покушаются на высшие, особенно в провинции. Все они похожи друг на друга. Серые с лица, широкие в кости, нескладные с виду; к рефлексам не склонны, напротив, живучи, как кошки... Жизнь, очевидно, шагнула еще на ступень, ибо мы, различинцы, - сравнительно с ними - так же, как были дворяне сравнительно с нами"*⁶⁷.

Наконец, припомним еще один характерный портрет движущих сил большевистского переворота, блестяще написанный "с натуры" одним из лучших исследователей этого явления Ф.А.Степуном (в эмиграции в Мюнхене он читал большой спецкурс "Социология русской революции"): *"С весны (т.е. после февральской революции 1917 г. - А.К.) все начало меняться. Кулаки-сенники, хозяйственники-богомалы, длинные бороды, отступили в тень, замолчали."* На смену этим буржуазным "субъектам" (Степун, как видим, подчеркивает их про-

дуктивно-хозяйственную ориентацию), "выдвинулась совершенно другая компания. Социологически очень пестрая: и бедняки, и дети богачей, но психически единая: все люди, которым было тесно в своей шкуре и в своем быту, - безбытники, интеллигенция." Были среди них "слесарь, вылечившийся толстовством от запоя", "московский лихач, не одну зиму продрогший под окнами "Яра" со страстною мечтою: хоть бы разок посмотреть, как там господа с барышнями занимаются", "какой-то старый, бритый городской человек с благородной физиономией капельдинера" и т.п. Во главе же всей этой компании, "вошедшей в управление уездом", стоял некто Свистков, которому Степун дает особенно беспощадную характеристику: «С малолетства грешил водочкой, хорошо играл на гармонии; до войны был в деревне человеком совсем завалыщим, но с фронта вернулся героем, кавалером. Лицо самое обыкновенное, только глаза грустные и с "сумасшедшинкой"»⁶⁸.

Совокупность вышеперечисленных оценок подтверждает позицию, сформулированную авторами сборника "Из глубины" (1918 г.), согласно которой, несмотря на большевистскую риторику "коммунистического коллективизма" и "освобожденного труда", переворот объективно принял характер "дистрибутивного хаоса", где социальной доминантой выступила тенденция к "непродуктивной индивидуальности": "Никогда в обществе социальные связи не были столь слабы, столь надорваны, как во времена официального царства социализма. Человек человеку волк - вот основной девиз этих страшных дней. Сотрудничество и общность были лишь во время преступления. После него, при дележе добычи каждый думал лишь о себе, сталкивая с дороги более слабого или неопытного. Стадо волков, вырывающих друг у друга добычу. Стадо быков, охваченное паникой и топчущее все, что лежит на пути." Что же касается большевистских декламаций о "социализме", "пролетарской солидарности", "пролетарской дисциплине", "совместной

работе на общее благо", то все эти сантименты являлись всего лишь "аккомпанементом к сценам первобытного каннибализма. Освобожденный от религии человек семимильными шагами пошел не вперед, к царству разума, свободы, равенства и братства, как учили лживые социалистические пророки, а назад, к временам пещерного быта и звериных нравов"⁶⁹. Об этом же, по свежим следам большевистского переворота, написал и П.Б.Струве: "Говорят "классовая борьба", а ощущают, как реальный мотив и жизненное задание, отстаивание индивидуальных интересов. Совершенно как толпа, производящая погром, хотя и является коллективом, быть может, даже организованным, движется в своем погромном действии индивидуальными мотивами захвата и обогащения... Это и значит, что идеи революционные имеют над русскими массами силу и власть только как индивидуалистические и разрушительные, а не как коллективистские и созидательные" (выделено мной - А.К.)⁷⁰.

В результате переворота Россия, по словам Леонида Андреева, предстала "грудой обломков и мусора без названия." А по мнению С.Франка, ни в одно смутное время на Руси деградация и разложение страны не были столь всеобщими, а потеря национально-государственной воли - столь безнадежной, как в первые годы правления большевиков: "На ум приходят в качестве единственно подходящих примеров грозные, полные библейского ужаса мировые события внезапного разрушения великих древних царств." Национальная трагедия и ужас этого зрелища усугублялись для С.Л.Франка еще и тем, что "это есть не убийство, а самоубийство великого народа, что тлетворный дух разложения, которым зачумлена целая страна, был добровольно, в диком, слепом восторге самоуничтожения привит и всосан народным организмом. Если мы, клеточки этого некогда могучего, ныне агонизирующего государственного тела, еще живем физически и морально, то это есть в значительной мере та жизнь по инерции, которая продолжает тлеть в

умирающем и которая как будто возможна на некоторое время даже в мертвом теле"⁷¹.

Итак, победу большевизма в России можно интерпретировать как очередное проявление "дурного синтеза Востока и Запада". При этом я опираюсь на логику исследования вопроса *"Как же могло случиться, что высокая и нравственная идея творит дела чудовищно безнравственные?"* (как провидчески вопрошал И.С.Аксаков за полвека до большевиков) или *"Как могло случиться, что "народ-богоносец" совершил самую безбожную революцию?"* (как сформулировал уже после большевизации России Н.О.Лосский), которая была предложена в работах таких авторов, как Н.А.Бердяев, С.Л.Франк, П.Б.Струве, С.А.Аскольдов, С.Л.Изгоев, Л.П.Карсавин, Г.П.Федотов и др. Суть этой позиции была неоднократно сформулирована именно в терминах "дурного синтеза" русской "апокалиптически-нигилистической души" и секуляризированной индивидуалистической культуры Запада: *"От прикосновения Запада в русской душе произошел настоящий переворот, и переворот в совершенно ином направлении, чем путь западной цивилизации. В то время как на Западе просвещение и культура создавали какой-то порядок, подчиненный нормам, в России просвещение и культура низвергали нормы, уничтожали перегородки, вскрывали революционную динамику"* (Н.А.Бердяев); *"Брошенная в ее (России - А.К.) неумное сердце пылающая головня классовой ненависти злоеце осветила ее темные, во многом еще-звериные недра"* (Ф.А.Степуа). Другой плодотворной вариацией на тему "дурного синтеза" можно считать интерпретацию большевизма как "горючей смеси" традиционно-русского правового "беспредела" с индивидуалистическим западным самочинием (*"разнуздание диких страстей через прививку идейного яда социализма и искусственная морально-правовая атмосфера, дававшая им свободу и безнаказанность"* - С.Л.Франк).

2. "Реальный социализм" как формационно-цивилизационный феномен

Торжество "нового варварства", порожденного разнузданием революционного дистрибутивного хаоса, не могло продолжаться долго. В 1920 г. Л.Шестов в работе "Что такое большевизм?" задался вопросом о вероятных временных пределах доминирования паразитарно-распределительного начала, заложенного в революции: *"Большевики все же остаются паразитами - ибо, ничего не прибавляя к прежде созданному, питаются соками того организма, к которому они присосались. Как долго можно так существовать, сколько времени может питать Россия большевиков - не берусь сказать"*⁷².

В данном параграфе, используя устоявшееся в русской социально-философской мысли (Н.А.Бердяев, С.Л.Франк, Л.П.Карсавин, Г.П.Федотов, Ф.А.Степун, "сменовеховцы" и др.) противопоставление "большевизма" (инспирировавшего хаотический выплеск "русской воли", "нового варварства") и "коммунизма" (усмирившего "русский разгул" варварскими методами), автор анализирует "реальный социализм" (тоталитаризм) как очередной вариант дурного цивилизационного (востоко-западного) симбиоза, порожденного новым раундом традиционной для отечественной истории "варварской борьбы против варварства".

В этой связи требует дополнительного обоснования выдвинутая мной несколько лет назад гипотеза, согласно которой тоталитаризм явился историческим оппонентом не демократии и не западной цивилизации, а собственно российского социального хаоса. (Как писал о России Д.С.Мережковский, *"мы - Ванька-встанька: как бы ни завалила нас революция, реакция выпрямит"*⁷³).

Классический пример такого рода анализа (не в категориях "прогресс-регресс" или "демократия-диктатура", а в экзистенциальных понятиях "бытие-небытие" или

"порядок-хаос") предложил Л.П.Карсавин в своей "Философии истории". Он ставил вопрос так: "Возможно ли было в стране с бегущей по всем дорогам армией, с разрушающимся транспортом, в стране, раздираемой гражданской войною, спасти города от абсолютного голода иначе, как реквизируя и распределяя, грабя банки, магазины, рынки, прекращая свободную торговлю? Даже этими героическими средствами достигалось спасение от голодной смерти только части городского населения и вместе с ним правительственного аппарата: другая часть вымирала" (выделено мной - А.К.)⁷⁴. В логике рассуждения Карсавина, таким образом, большевики на место дистрибутивного хаоса (во многом порожденного ими самими) привносят дистрибутивный порядок. Это констатация позволяет Л.П.Карсавину сделать вывод, за который его позднее многократно критиковала вся антибольшевистская пресса, но который представляется абсолютно правильным с философско-политологической точки зрения: "Мы не утверждаем, - пишет Карсавин, - что большевики - идеальная власть, даже - что они просто хорошая власть. Но мы допускаем, что они власть наилучшая из всех ныне в России возможных (выделено мной - А.К.). До самого последнего времени русский народ их поддерживал. Это не значит, что он их нежно любит: он их поддерживал, как неизбежное и наименьшее зло." По своему существу "политика большевиков была если и не лучшим, то, во всяком случае, достаточным и, при данных условиях, может быть, единственно пригодным средством для сохранения русской государственности и культуры"⁷⁵. И если признать, что большевики варварски уничтожали русскую культуру и ее носителей, то на этот вопрос можно посмотреть и с другого ракурса: "Не являются ли большевики лишь организаторами стихийной ненависти и воли темных масс?... Может быть, только благодаря им не произошло поголовного истребления культурных

слоев русского общества; может быть, они скорее ослабили, чем усилили порыв стихии, обоснованием и оправданием ненависти ввели ее в некоторое русло..." И далее: "Большевики лишь приклеивали коммунистические ярлычки к стихийному, увлекавшему их, говорившему и в них течению. Они лишь понятным темному народу языком идеологически обосновывали его дикую разрушительную волю", а коммунистическая идеология оказалась лишь "полезною этикеткою для жестокой необходимости"⁷⁶.

Весьма схожим образом, противопоставляя большевиков не российской демократии, а хаосу, рассуждал в 1921 г. и А.Бобрищев-Пушкин. В конкретных условиях России падение большевиков может привести лишь к анархии: "И все же у, по-видимому, одетой таким образом в несокрушимую броню Советской власти есть ахиллесова пята. Эта ахиллесова пята - анархия. Это Кронштадт, это - царь Махно. Жаль одного: они не правее, а левее большевиков. Это сила не центробежная, не на воздух, к солнцу, а - глубже в землю... От этого распада, напрягая все усилия, спасает Россию Советская власть, и прав Уэллс, говоря, что уничтожить ее - значит перебить России позвоночный хребет... Вынуть из раны нанесший ее дротик значило открыть рану, заставить истечь кровью раненого воина. Причинивший рану дротик затыкал ее"⁷⁷. В этом смысле власть большевиков, по мысли Бобрищева-Пушкина, - это власть, противостоящая потенциальному русскому варварству, но не варварству капитализма (как полагали марксистские ортодоксы), а г.отенциальному "новому варварству" русской анархии: "Махно был анархическою отпрыскою векового крестьянского гнета, был стихийным многоголовым царем-зверем, который один, безымянный и безликий, мог бы прийти на смену Советской власти, если бы она не вздернула, как медный всадник, Россию перед бездною на дыбы. Вся Россия была бы отброшена к доисторическому периоду, к безвластию, к грабежу кочующих шаек. Или нельзя даже учесть, до чего бы дошла реак-

ция"⁷⁸. Поэтому "с того момента как определилось, что Советская власть сохранила Россию, - Советская власть оправдана, как бы основательны ни были отдельные против нее обвинения. Я совершенно не понимаю, как, говоря о "рабстве" под нею русского народа, можно уверять, что он желает именно того "демократического" строя, который не смог продержаться на Руси и года, никакую народную поддержку не пользовался. Очевидно, - здесь чаяния интеллигенции разошлись с народными чаяниями. И обратно, самый факт деятельности Советской власти доказывает ее народный характер, историческую уместность ее диктатуры и суровости"⁷⁹.

Несколько иначе, но в той же системе координат "хаос-порядок" анализировал переход от "большевизма" к "коммунизму" Ф.А.Степун: "В ответ на ленинские "да будет так" жизнь отвечала не библейским "и стало так", но всероссийским "и так не стало". Перенесенное в плоскость человеческой воли творчество из ничего не создало новой жизни, а лишь разрушало старую. Увидав это и испугавшись сделанного, большевики решительно переменили курс. Как бы вспомнив победоносцевское: "Россию надо подморозить", они отказались от своего анархокоммунистического законодательства и повели энергичную борьбу за централизацию и бюрократизацию власти"⁸⁰.

Сравнивая тоталитаризм с архаичными структурами (о которых шла речь в начале первой главы книги) и, разумеется, находя между ними массу различий, нельзя, однако, не отметить и одну важную параллель. Инспирируя распределительный хаос (русское варварство), а затем усмиряя этот хаос жестким тоталитарным принуждением, коммунисты актуализировали один из глубинных архетипов цивилизации как таковой - инстинкт социального выживания, связанный с императивом превращения (любыми возможными средствами) распределительной смуты и торжества "непродуктивной

индивидуности" в некоторый Социальный Порядок. Ф.А.Степун писал об этой редукции постреволюционного бытия к "первичной архаике": *"По всей линии разрушающейся цивилизации новый советский быт почти вплотную придвигался к бытию (выделено мной - А.К.). Становясь необычайным, все привычное своеобразно преобразалось и тем преобразало нашу жизнь. Сквозь внешнюю оболочку вещей всюду видимо проступали заложённые в них первоидеи. Насаждая грубый материалистический марксизм, большевики, вопреки своей воле, возрождали платонизм, и прежде всего, конечно, в сфере внутренней жизни"*⁸¹.

Как реактуализацию первичных архетипов "выживания" оценивал советское бытие 1919-1922 гг. и Питирым Сорокин: *"Себя мы называли "троглодитами". Не то, чтобы мы жили в пещерах, но уверен: настоящие пещерные люди имели больше удобств, чем было у девяноста пяти процентов населения Петрограда в 1919 году... В коммунистическом обществе все должно быть естественным, и мы действительно имели естественную температуру в жилище, отапливаемом преимущественно нашим дыханием"*⁸².

Итак, "коммунизм" установился и удержался, попав в резонанс с глубинным инстинктом человеческого самосохранения. Именно как простейшую форму инстинктивной самоорганизации людей, переживших крах своей цивилизации, трактует коммунизм и А.А.Зиновьев. Коммунизм, по его мнению, *"не есть нечто выдуманное злоумышленниками вопреки некоему здравому смыслу и некоей природе человека, как полагают некоторые противники коммунизма."* Как раз наоборот - *"он есть естественное явление в истории человечества. Он вырастает из стремления двуногой твари, именуемой человеком, выжить в среде из большого числа аналогичных тварей, лучше устроиться в ней, обезопасить себя и т.п., - вырастает из того, что я называю человеческой коммунальностью"*⁸³.

При такой интерпретации "советского строя" демифологизируются как претензии "реального социализма" на стадильное опережение капиталистической формации, так и, напротив, западнические обвинения социализма в недоразвитости.

Преодоление распада, активизация иммунно-защитных механизмов социальности, так же как и в петровскую эпоху, обеспечили коммунистической диктатуре значительный запас "витальности". Эта диалектика феномена "нового варварства", в котором взаимодействуют две составляющие - "разрушение культуры" и "овладение культурой", была осмыслена в русской философской мысли С.Л.Франком. Говоря о "большевистском нашествии на Россию", он писал: *"Подобно нашествию внешних варваров на античный мир, оно имеет двойной смысл и двоякую тенденцию. Оно несет с собой частичное разрушение непонятной и чуждой варвару культуры и имеет своим автоматическим последствием понижение уровня культуры именно в силу приспособления его к духовному уровню варваров. С другой стороны, нашествие это движимо не одной лишь враждой к культуре и жаждой ее разрушения; основная тенденция его - стать ее хозяином, овладеть ею, напиться ее благами. Нашествие варваров на культуру есть поэтому одновременно распространение культуры на мир варваров; победа варваров над культурой есть в конечном счете все же победа сохранившихся от катастрофы остатков этой культуры над варварами"* (выделено мной - А.К.)⁸⁴.

В похожем ключе анализировали причины "витальности большевизма" и евразийцы. П.П.Сувчинский писал в 1921 г.: *"Большевизм держится именно тем, что тот насос, который вытягивает на поверхность активно-государственной культуры, из народной толпы - необходимые силы и энергию и который за последнюю эпоху держался на поверхностных высосанных слоях, - опущен большевиками, сознательно или бессознательно - гораздо глубже, в полнокровные недра*

тучной земли. И, может быть, невольно, и без сознательного желания поддержать и помочь, приток этих сил - настолько жизнеспособен, что легко и щедро питает тот государственный организм, который его втянул в жизнь и обнаружил"⁸⁵.

Именно этот "приток новой крови" позволил многим авторам констатировать "социальную реинкарнацию" России в коммунистической ипостаси: "Русская история - не кончилась, не прервалась, она делается, она сделана сейчас людьми в кожаных куртках, и безумцы на родине, на чужбине не понимают, не чувствуют, что эти кожаные куртки сродни Петру, а может быть, и дремучим стихиям до-петровства, это сила, наконец, наша сила" (М.Шагинян, 1919 г.)⁸⁶. В этом же ряду - идея "скифства" (А.Блок, Р.Иванов-Разумник и др.), призванного своей "молодой кровью" спасти "старый мир" Европы. С апологии русского "нового варварства" начинал, как известно, и молодой С.Есенин, который летом 1922 г. в письмах из Германии рассуждал вполне в духе позднего Герцена: "Пусть мы азиаты, пусть дурно пахнем, чешем, не стесняясь, у всех на виду седалищные щетки, но мы не воняем так трупно, как воняют они внутри. Никакой революции здесь быть не может. Все зашло в тупик. Спасет и перестроит их только наше-ствие таких варваров, как мы. Нужен поход на Европу"⁸⁷.

"Россия молодая" - это словосочетание, подчеркивающее крепость жизненного тонуса нации, снова, как и во времена Петра, стало одной из главных идеологием коммунистического режима, утвердившегося на обломках "старого варварства". О психическом типе "нового человека", созданного социализмом, неоднократно и в схожих понятиях писали многие русские авторы. Вот слова родоначальника "сменовеховства" Н.Устрялова (1926 г.): "В этих людях нет глубокой культуры, зато есть свежесть воли. Их нервы крепки. Нет прекраснотушия; вместо него здоровая суровость примитива. Нет нашей старой расхлябанности; ее съела дисциплина, про-

никшая в плоть и кровь. Нет гамлетизма; есть вера в свой путь и упрямая решимость идти по нему. Эти люди прочно пронизаны узким, но точным кругом идей-импульсов, и как замороженные, как обреченные неким высшим роком, делают дело, исторически им сужденное., творить, не постигая предназначенья своего"⁸⁸.

Об этом же писал и Г.П.Федотов: в результате революционного инспирирования классовой ненависти к носителям культуры в сознании народа «"образовалась пустота". Но "у активных слоев она быстро заполняется примитивным материалистическим "просвещением"». Правда, в коммунистической России эта старая интеллигентская идея уже лишена всякого нравственного пафоса, но она "прекрасно уживается с мощной жаждой жизни, наживы, наслаждений, которой проникнута современная Россия. Повсюду - в городе и в деревне, в высших слоях еврейского нэпа, в разлагающемся коммунизме и в предприимчивой крестьянской молодежи - царит один и тот же дух: накопления, американизма, самодовольства"⁸⁹. Интересно, пишет Г.П. Федотов в другой работе, что "в техническом восприятии культуры Россия встречается с ненавистным Западом, а скорее всего с дальним Западом. Мы имеем право говорить об американизме современной России (выделено мной - А.К.), который отвечает на предсмертную мечту Ленина. Россия отвергает все глубокие слои западной культуры - от античности до либерализма, - но жадно бросается на последние слова ее нового, "американского" дня." Далее Федотов очерчивает "круг тем", актуальных на Западе, которые вместе с тем составляют комплекс новой "советской культуры": "Тейлоризм, фордизм, радио, авиация, кинематограф, спорт во всех его видах, вопросы практической биологии: омоложение, евгеника, искусственное скрещивание видов (человека с обезьяной), победа над смертью (микроб старости) и т.д., и т.п." Вывод Федотова таков: "Весь этот комплекс говорит о молодой и животной жизнерадостности, которую мы привыкли

считать почти исключительным свойством англосаксонской расы. Громко кричит потребность комфорта, жажда устроиться прочно и навсегда на этой земле, не нуждающейся в преображении"⁹⁰.

Федотов называет этот тип человека "Ното Еигораео-Америганус": "Как ни парадоксально это звучит, но Ното Еигораео-Америганус менее всего является наследником великого богатства европейской культуры. Придя в Европу в период ее варваризации, он усвоил последнее, чрезвычайно суженное содержание ее цивилизации - спортивно-технический военный быт. Технический и спортивный дикарь нашего времени - продукт распада очень старых культур и в то же время приобщения к цивилизации новых варваров... В нем скорее можно найти тот культурный тип, в оттолкновении от которого мы всегда искали признак русскости: тип немца, европейца, "мальчика в штанах". Это вечное пугало русских славянофилов; от которого они старались уберечь русскую землю, по-видимому, сейчас в ней торжествует (выделено мной - А.К.)"⁹¹.

Милитарный (военно-спортивный) дух коммунистической эпохи, отмеченный многими авторами в качестве главного показателя витальности "советской цивилизации", во многом напоминает эпоху Петра Великого. Милитаризм - это двуединый феномен внешней брутальности (принимаемой подчас за витальность) и внутренней ущербности, чреватой в перспективе деградацией. Ибо армия и война - это в конечном счете явление не столько продуктивности и творчества, сколько потребления - ресурсов, человеческих жизней и пр. Недаром война в представлениях многих мыслителей - это апогей, высшее проявление "варварства". В этом смысле к коммунистическому милитаризму абсолютно точно подходят слова, сказанные еще в 1896 г. о милитаризме петровской эпохи В.В.Розановым: "Нельзя не заметить, что из всего, Петром Великим созданного, живуча и прекрасна, деятельна и народна вышла соб-

ственно только армия: в нее им вдохнутый дух не умер в двух веках. На главный мотив реформы России - мотив самосохранения эта реформа и ответила твердым, умелым да. Все остальное в его реформе уже не творилось с тем же сознанием нужды, с той же живостью, надеждами, страхом, позней личных усилий и ожиданий народных - не ковалось в трудах и несчастиях Великой северной войны... Петр не настаивал даже на остальном: остальное - не главное в его деле, и оно подвергалось, тотчас по его смерти, бесчисленным переделкам, в которых народ не принимал никакого участия" (выделено В.В.Розановым - А.К.)⁹².

Высокую степень витальности тоталитарной системы отмечал и И.И.Бунаков-Фондаминский, который дал ей такое определение: "Советский хозяйственный строй - в главных своих чертах американский "Форд", помноженный на российскую азиатчину" (выделено мной - А.К.). "И тем не менее, - продолжает И.Бунаков-Фондаминский,- даже такие уродливые образования в какой-то мере оказываются жизненными и отвечают темпу истории. Во всяком случае, более жизненными, чем попытки реставрации пройденных ступеней человеческой организации"⁹³.

В приведенном выше определении тоталитаризма Бунаковым снова просматривается идея "дурного синтеза цивилизаций". Подобная квалификация долгое время постепенно вызревала в оболочке другой идеи - об азиатской природе революционной диктатуры. Еще в романе "Петербург" Андрей Белый фактически изобразил будущую модель тоталитаризма, хотя пользовался при этом еще "восточной" метафорикой: "Руководящая нота татарства, монгольства - подмена духовной и творческой революции, которая не революция, а вложение в человечество нового импульса, - темной реакцией, нумерацией, механизацией; социальная революция... превращается в бунт реакции, если духовного сдвига сознания нет; в результате же - статика нумерованного

Перспектива на вековечные времена в социальном сознании; и - развязывание "диких страстей" в индивидуальном сознании" (выделено мной - А.К.)⁹⁴. Терминология А.Белого ("нумерация", "механизация" и пр.) заставляет вспомнить о более поздних классических описаниях тоталитаризма в романах Замятина, Хаксли или Оруэлл. Кстати, парадоксальные формулировки сущности тоталитаризма у наиболее ярких его исследователей ("слепящая тьма" у Кестлера, "правда=ложь" и "мир=война" у Оруэлл, "зияющие высоты" у Зиновьева) - это новые, работающие на авторскую концепцию, доказательства "кентаврической" природы этого общества-мутанта. Определения эти еще раз подтверждают, что в качестве базового принципа данного социума мы имеем дело не с "социокультурным расколом", а именно с нерасчленимым, монолитным "дурным синтезом". Очень точно и образно этот "советский феномен" описала (вполне в традиции Аксаковых-Герцена-Розанова) Е.Иваницкая: *"Мы оскорбляем великого Януса... Наши деяния - сплошное надругательство над культом Януса. Его священная двуличность, воплотившая историческую преемственность, полноту, ироническую объективность, истолкована нашим двуличием и двоемыслием. Два лика великого Януса, глядящего в прошлое и настоящее, с гневом взирают на то, как утаивались друг на друга искаженные маски нашей жизни. Наше богатство равно нашей нищете. Нудная серьезность - цинической насмешливости. Расточительность - скарредности. Вечное детство - ранней старости..."⁹⁵. Это поистине "дурной синтез": «"Неразрывная сосватанность" - достигнутый синтез, социалистическая гармония того, что объективно находится в "ссоре", ежеминутно присутствуют в нашей жизни. Это делает нас неуязвимыми для критики: что ни скажи, все так и есть, но столь же верно противоположное... Такая гармония, что не возьмешь ломом"»⁹⁶.*

Идея о том, что советский тоталитаризм есть продукт "дурного синтеза" Запада и Востока, получила за

последние годы плодотворное развитие. Так А.С.Панарин отмечает, что проникновение марксизма в Россию, начавшееся в конце прошлого века, повлекло за собой "своеобразное наложение сциентистского доктринерства на местную традицию авторитарно-патриархальной культуры, негативно относящейся к личностному "своеволию". В результате такого наложения произошел своего рода резонанс - взаимное усиление механико-детерминистских и авторитарно-общинных интенций, которое и привело к тоталитаризму. Субъектно-объектная дихотомия старого рационализма, помещенная в традицию политического абсолютизма, породила особый тип нормативности, требующей от гражданина уподобления объекту-винтику системы... Я бы определил нашу идеологию так: это причудливый симбиоз восточно-общинного принципа, нетерпимого к автономному личностному самоопределению, и западной рационалистической догматики старого лапласовского толка, зиждущейся на образах целиком обозримой, исчислимой и "предусмотренной" Вселенной..." (выделено мной - А.К.)⁹⁷.

Итак, тоталитаризм в России - это новый вариант "дурного синтеза Востока и Запада". Таким образом, утрачивает смысл вульгарно-прямолинейная постановка вопроса "кто виноват в трагедии тоталитаризма": российская почва (как полагают неозападники) или, напротив, чуждые России западные идеи и проекты (как предпочитают думать почвенники). Тоталитаризм в России - очередная вариация "Азиопы", результат действия алгоритма российской пограничной судьбы. В этом смысле трагедия страны не в мифическом консервативном коллективизме (его давно нет!), а в нарастании социальной люмпенизации, когда культурная инновация приводит не к прогрессивной реформе, а к общественному распаду. Беда и не в индивидуализме как таковом, а в неукорененности этого индивидуализма в собственности, в его правовой "невыработанности". Тоталитаризм (как

тенденция к социальному упрощению ради облегчения тотального социального контроля) явился в России компенсацией за гораздо большую трагедию - трагедию социального распада и революционаристски-нигилистического самоуничтожения. Тоталитаризация стала лишь репрессивной формой упорядочивания общности и восстановления подобия цивилизации, которая мимикрирует под традиционалистскую, но, конечно, ею не является.

Отдельный интерес в этой связи представляет феномен мифотворчества в процессе самоидентификации коммунистического режима. Идеологический официоз советской эпохи, как известно, говорил об историческом цивилизационном скачке, в результате которого "реальный социализм" в СССР оказался авангардом формационно-стадиального движения мировой цивилизации. Все дело, однако, в том, что риторика о формационном обгоне Запада не имела в виду Запад как реально существующий социальный комплекс и построенную по определенным законам цивилизацию. В идеологии тоталитаризма "Запад" оказался искусственно сконструированным фетишем; "призрак капитализма" в этом смысле служил мифологическим заместителем совершенно иной социальной реальности, не имеющей с действительным капитализмом и подлинной Европой ничего общего и тем не менее переживаемой как вполне возможная перспектива. "Реальный социализм" (не только в России, но и, например, в "третьем мире") явился "преодолением" не капитализма и не Запада как таковых, а угрозы собственного небытия (социальной деградации и распада) под воздействием хаотической модернизации. Другими словами, поиск альтернативных капитализму вариантов развития (и мифологизация этих альтернатив) является реакцией не на возможность собственной вестернизации и капитализации, а на их невозможность.

В этом смысле и идеология "застоя" имела глубокий (если угодно, экзистенциальный) смысл. В ее не всегда эксплицируемой подоснове лежало не официально декларируемое освобождение от атавизмов, "родимых пятен" капитализма в ходе поступательного движения вперед (к коммунизму), а, наоборот, подспудная идея торможения на рискованном для России пути к универсалиям "открытого общества". Причиной торможения была, таким образом, боязнь не "того берега" (капитализма), а шаткого к нему мостика, имеющего слишком много шансов обвалиться в "нововарварство". Идеология "застоя" (думаю, что это слово вполне адекватно описывает не только реальную общественную стагнацию и постепенную атрофию, но и консервативное умонастроение его идеологов) является, таким образом, вырожденческой вариацией на традиционную русскую тему, заданную Аксаковыми, И.Киреевским и К.Леонтьевым, - тему о необходимости "подморозить Россию", ибо ее "ускорение" на дороге к "мировой цивилизации" приведет лишь к усилению энтропийных тенденций: *"Остается еще русским то, что стоит, а все, что движется, подвигается к неметчине. Покуда мы идем и ведемся по этой дороге, дай бог, чтобы у нас делалось как можно меньше перемен, особенно перемен существенных... Каждая попытка улучшения производит только новый беспорядок. Потому теперь покуда мое желание одно: чтобы нас оставили в том положении, в каком мы находимся, - хорошо ли оно, дурно ли, - только бы не тревожили переменами и, что еще важнее, не тревожили бы угрозами перемен, которые производят нравственное расстройство хуже расстройства фактического"* (И.В.Киреевский)⁹⁸; *"Пусть же воздержатся молодые доктринеры от всякого нового насильственного искажения Русской земли, пусть не накладывают они ни белил, ни румян, чтобы сделать ее европейскою красави-*

цей: она ответит еще пушиим безобразием!" (И.С.Аксаков)⁹⁹.

В идеологии "застоя", таким образом, воспроизвелась классическая в России ситуация "между двумя варварствами", когда "варварство застоя" мыслится меньшим злом и меньшим риском, нежели риск "новой варваризации" под воздействием спонтанной псевдовестернизации. Консерватизм идеологов и практиков "застоя" был в этом смысле интуицией, предчувствием (вряд ли это можно назвать промысливанием) того, что очередная западническая инновация опять (как неоднократно бывало в России) приведет к хаосу, а не к модернизации. Очень точно написал об этом критик Л.Аннинский: *"В так называемой партнаменклатуре было много тупых людей, но они были отобраны по определенным качествам. В этой жуткой, неустойчивой, рыхлой, непредсказуемой стране власть должна была бы ь очень жесткой, и не просто жесткой, а вязко-жесткой (выделено мной - А.К.). Потому что европейская власть тут не удержалась бы. И вот эти партийные дяди, эти здоровые, косноязычные мужики и были отобраны по принципу воинско-уголовной верности друг другу. Они обеспечивали эту вязкую связь. Конечно, мне, литератору, было жутко их слушать, когда они говорили, но я понимал, что шапка - по Сеньке, что по котлу - крышка. Этот котел обтрухлявился, его скинули, ну и что?"*¹⁰¹.

Ту же логику, кстати, задним числом, воспроизвели уже в посткоммунистический период такие в прошлом антисоветские диссиденты, как А.Зиновьев, В.Максимов, В.Аксюциц, Ю.Власов и др. Слова: *"если бы я знал, что произойдет, я бы не боролся с прошлым режимом..."* - эквивалентны утверждению: *"Если бы я знал объем нового варварства, я бы не боролся со старым варварством..."* Историк русской общественной мысли без труда заметит, что рассуждения подобного рода воспроизводят абсолютно ту же самую логику, которой следовали многие русские консерваторы или "умеренные"

XIX-начала XX вв.: "Мне отвратительны нынешние власти предержавшие, но я мирюсь с ними, ибо вижу, что на смену им грозят прийти люди еще худшего свойства" (Н.К.Михайловский) или "Если мне удастся отодвинуть Россию на пятьдесят лет от того, что готовят ей теорис, то я исполню мой долг и умру спокойно... Пусть называют меня обскурантам: государственный человек должен стоять выше толпы" (граф Уваров)¹⁰¹.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

"Перестройка" или "катастрофка": между "мировой цивилизацией" и "новейшим варварством" (третий идентификационный кризис)

1. "Социальная деградация" как проблема современного идейно-политического размежевания

Если "застой" явился воспроизведением классической российской ситуации "между двумя варварствами" - тоталитарным варварством позади и вестернизированным варварством впереди (для идеологов застоя сохранение статус-кво представлялось при этом меньшим злом), - то нынешняя реформа (в широком смысле, как попытка комплексных структурных преобразований) воспроизвела другую российскую классическую оппозицию - "варварскую борьбу против варварства".

Апелляция к понятиям "варварство" и "социальная деградация" присутствует сегодня в рассуждениях представителей прямо противоположных общественно-политических лагерей. Основным пунктом аргументации в пользу нынешних реформ стала идея "перехода от тоталитаризма к демократии", которая конкретизируется как выход из тупика "нового советского варварства" ("черной дыры истории") к свету универсальной цивилизации.

Напротив, неосамобытники интерпретируют как социальную деградацию и варваризацию результаты самих общественных трансформаций. По их мнению, социализм был формой цивилизации (не лишенной теневых сторон, но достаточно органичной для России); разрушение же этой своеобразной цивилизации ведет ко всеобъемлющей деградации: технологическое первенство по ряду направлений сменяется превращением страны в "сырьевой придаток"; интернационалистская общность ("советский народ") - межэтническими войнами; высокий уровень культуры ("самая читающая нация в мире") и нравственности (следование "моральным кодексам") - "ценностным вакуумом" и "вседозволенностью".

Один из теоретиков "социализма европейского образца" в новой России, лидер Партии Труда Б.Кагарлицкий пишет в "Независимой газете": *"Приватизация оказалась либо фиктивной, либо варварской... Частная собственность еще не предполагает автоматически капиталистических отношений, тем более "цивилизованных". Элементы капитализма у нас действительно возникли, но тесно срослись со всевозможными формами экономического варварства.. Реальная частная собственность в России складывается в докапиталистических формах, а потому является одним из важнейших препятствий для становления любых современных экономических отношений."* По мнению этого автора, что бы мы ни взяли - трудовые отношения, механизмы власти, взаимоотношения между собственниками и т.д., *"мы видим скорее движение к феодализму... "Новые русские" никакая не "опережающая группа", а варварская олигархия, тормозящая прогресс. Как в Африке, как в наиболее отсталых странах Латинской Америки... Крах советской системы был вызван не натиском "сил прогресса", а ее собственным вырождением"* (выделено мной - А.К.)¹. Цитата эта вполне красноречива, хотя в ней неясно многое: смешаны понятия "варварство" и

"феодализм" (очевидно, что это совсем не одно и то же), "варварство" и "новое варварство" (регресс) и т.д.

А вот несколько иная квалификация "нового варварства", якобы идущего на смену коммунизму, принадлежащая члену Конституционного Суда (и бывшему его председателю) В.Д. Зорькину: *"Там, где рушится порядок, исчезают правила игры, пропадает разница между законом и беззаконием,- там все общество становится "диким". Возникает "дикая" власть и "дикая" оппозиция, "дикая" преступность и "дикие" формы и институты борьбы с ней. Возникает симметрия: неправовая власть и неправовая борьба с неправовой властью. Следом за правом исчезает и нечто неизмеримо большее: различие между правдой и ложью, праведностью и неправедностью. И исчезает держащаяся на этих различиях духовная жизнь. Ее заменяет варварство, однозначный примат силы над всем остальным, "право" сильного. Защитить право - это значит не допустить сползания нашего отечества в мир слепого произвола и животных инстинктов"* (выделено мной - А.К.)².

В.Д.Зорькин, как видим, делает упор на юридическую сторону вопроса, на неправовой характер "схватки" между двумя видами нынешнего отечественного "варварства" - варварством власти и варварскими способами сопротивления власти. Не подозревая автора в прямых заимствованиях, замечу, однако, что тема "неправовой власти" и "неправовой оппозиции", взаимоотношения которых ведут к общей деградации, весьма традиционна для русской общественной мысли. Приведу лишь один отрывок из знаменитой статьи П.Б.Струве "Гипноз страха и политический шантаж" (конец 1907 г.): *"Между освободительным движением и идущей сверху реакцией в этой области обнаруживается поразительная аналогия. Революция и контрреволюция одинаково вырождаются - от центра к периферии... Правовая беспринципность революции выражалась в формуле: всякое действие допустимо, если оно полезно*

для революции. По недомыслию, хорошо известному логической теории, все вредное для правительства приравнялось к полезному для революции, и, таким образом, к морально чудовищной посылке присоединились допущения, фактически нелепые... Правовая беспринципность контрреволюции выражается в формуле: всякое административное действие допустимо, если оно наносит вред "крамоле". На линии этого рассуждения может лежать всякое преступление. Но самое ужасное - это то, что такое рассуждение в корне упраздняет всякое правосознание" (выделено мной - А.К.)³.

С другой стороны, историк В.Гельбрас в публикации в "Общей газете" склонен относить тезис оппозиции о "тотальной варваризации страны" к разряду политических и социальных мифов. По его мнению, разговоры о "люмпенизации населения" не имеют под собой почвы: "Несмотря на остановки производства и даже временное прекращение производства, никогда еще общество не работало столь интенсивно и самоотверженно, не пребывало в состоянии самостоятельного поиска путей свободного труда, повышения своего благосостояния, приспособления к рынку." Столь же ложен, по его мнению, и тезис о "тотальном обнищании" населения: "Большая часть россиян нашла альтернативные источники существования, которые наша статистика учесть пока не в состоянии. Трудящиеся ищут и находят многочисленные лазейки для вторичной занятости, "приработков"... Нельзя, например, не обратить внимания на очереди в коммерческие банки из людей, сдающих свои деньги под высокие проценты. Эти самые длинные очереди в сегодняшних условиях также свидетельствуют опинюдь не о всеобщем обнищании"⁴.

Очевидно, что традиционная для России ситуация "между двумя варварствами", равно как и императив "варварской борьбы против варварства" (причем с обеих сторон) ныне воспроизводится в полном объеме в следующей модификации: "варварская приватизация" и

"дикий рынок" против "варварского тоталитаризма". Общество снова (по меньшей мере в третий раз в своей истории) оказалось в радикальном идентификационном кризисе. Такой кризис, вопреки распространенному убеждению, возникает, на мой взгляд, совсем не тогда, когда из нескольких вариантов развития цивилизации (т.е. "социального бытия") требуется выбрать один по принципу "кем быть?" (традиционным или модернизированным; "западным", "восточным" или "евразийским"? и т.п.). Подлинный кризис идентичности возникает на грани "социального небытия", когда в обществе возникают идентификационные противоречия принципиально иного свойства. Они состоят не в конкуренции бытийных альтернатив (спор по вопросу "кем быть?" - нормальный спор в любом обществе), а в том, какая перспектива "небытия" (социальной деградации) страшнее: перспектива *"загнивания России на корню"* (риск застоя) или перспектива *"пущания России по ветру"* (риск неудачной псевдомодернизации).

Важная черта сегодняшнего идентификационного кризиса в России состоит, таким образом, в том, что идейное и политическое самоопределение "социальных актеров" снова осуществляется не свободно, а как бы "вынужденно", по принципу "от противного", "выбора меньшего из зол". Действительно, "консервативная идентификация" объединила сегодня "коммунистов" и "имперцев" на базе неприятия перспективы "нового варварства" - "обрушения в третий мир". С другой стороны, "демократическая идентификация" объединила тех, кто противится перспективе реставрации "старого варварства" - "тоталитаризма".

Замечено и то, что особенностью такого рода кризисов идентичности в России является как повышенный уровень социального мифотворчества в нагнетании с обеих сторон "образа врага", так и обоюдосторонний политический радикализм. Результатом же подобных "сшибок" парадоксальным образом становится то, "чего

не хотел никто", - ни "западники", ни "самобытники". Возникает та самая "Азиопа" как своего рода "дурной синтез" противоположных умонастроений и действий.

Вот и сегодня новый раунд борьбы одинаково выродившихся западничества и самобытничества вновь породил "машину самоварваризации" русской культуры и рискует привести к "новейшей Азиопе" - жесткому авторитарному и антидемократическому режиму при одновременном опускании в "третий мир". Можно ли этому противодействовать?

В соответствии с избранной в работе стратегией максимально возможной демифологизации спора западников и самобытников и в целях нахождения возможного пространства конструктивного компромисса, автор и в данном разделе книги пытается формализовать аргументацию обеих сторон. Эта попытка приводит к еще одному парадоксальному выводу: непримиримые оппоненты по-прежнему воюют, по сути дела, против единого врага - фигуры "непродуктивного индивида".

Действительно, главной мишенью западников является паразитический тандем *"лампенизированного совка"* и *"привилегированной номенклатуры"*. Объектом же ненависти почвенников является альянс *"криминалитета"* и *"кампрадорской псевдобуржуазии, распродающей страну"*. Отсюда вывод: как и в предыдущие периоды российской истории, спор двух сторон по-прежнему имеет полумифологическую, "партийную" окраску. Но паразитирующая на этой конфронтации новая "Азиопа", как и прежде, создаст реальный механизм самоварваризации культуры. Демистификация данного спора на основе изучения конкретных механизмов порождения "русского варварства" могла бы перевести мифологизированную оппозицию "индивид против государства" (в предельной формулировке: "индивидуальный произвол против государственного произвола") к реальной социологической оппозиции "продуктивность-дистрибутивность" ("цивилизация против варварства"). Это

возможно при условии, если конфликтующие стороны признают, что субъектом цивилизации (равно как и варварства) могут быть абсолютно разные элементы социума: и индивид, и коллектив, и государство. Все эти элементы амбивалентны по своей природе и могут играть как культуротворческую, так и варваризирующую роль.

Проблематика "деградации", "распада" и даже "исторической смерти" России сегодня (как и во времена Петра и Ленина) перестала быть социально табуированной в общественном сознании. Больше того, неявным образом императив "разрушения" (скажем мягче, "полного демонтажа" прежней социальности) витает над идеологами нынешнего раунда российских реформ. И как это обычно бывает в России, в такие поворотные периоды ее истории не бывает недостатка в рафинированных концептуальных построениях, согласно которым Россия себе же во благо должна пройти через некоторую точку "небытия", через "нуль", "удариться о дно", чтобы потом счастливо реинкарнироваться в новое, лучшее качество.

Одну из таких позиций представил М.Л.Гаспаров: *"Когда культура заходит в тупик, ей приходится сделать несколько шагов назад до той развилки, где она пошла не по тому пути. Таким тупиком была античная городская цивилизация, и чтобы перейти от нее к средневековой сельской цивилизации понадобился попятный ход в несколько веков. Это были очень тяжелые века, оставшиеся в истории под названием "темных". Видимо, и нам предстоят такие "темные" - десятилетия или годы, не знаю"* (выделено мной - А.К.)⁵.

Похожим образом (хотя и с несколько иными акцентами) рассуждает М.А.Чешков (я сознательно представляю в этой подборке только серьезные имена). По его мнению, *"взгляд на Россию через модернизаторско-реформаторскую призму не адекватен реальной ситуа-*

ции, в которой доминируют процессы распада и хаоса" (выделено мной - А.К.)⁶. В существовавшей в России тоталитарной структуре не оказалось и не могло оказаться имманентного потенциала модернизационного самопреобразования. И, следовательно, чтобы расчистить место новому, старая структура должна с необходимостью полностью рухнуть: "Такое положение далеко не случайно: оно задано природой советского социума как в принципе не преобразуемого, т.е. лишённого способности к качественной трансформации ввиду отсутствия для этого индивидуальных и социальных стимулов. Чтобы начать трансформацию, российский социум "должен" пройти и уже проходит через нулевую точку ("смерть"), Хаос. В такой ситуации равно неприменимы понятия модернизации и возрождения (в силу негативной генетической преемственности), но скорее приемлемо представление о преобразении, необходимо включающее момент смерти" (выделено мной - А.К.)⁷.

Тема "социальной смерти с последующим воскрешением" в иных концепциях возводится сегодня даже в ранг некоторой константы всей российской истории. Интересны в этой связи рассуждения одного из оригинальных современных интерпретаторов "судьбы России" В.Б.Пастухова. Он начинает с достаточно тривиальной констатации: "Сегодня настроения в нашем обществе носят апокалиптический характер. Происходит разрыв сложившихся связей, распад привычных устоев. Сознание проникнуто ощущением ущербности по отношению к другим народам, растерянностью и неуверенностью в будущем. Многими все это воспринимается как крах России"⁸. Но, продолжает В.Б.Пастухов, носители этих настроений излишне драматизируют ситуацию: "Неким "средством психотерапии" им могло бы служить напоминание о том, что подобное состояние духа отмечено в российском обществе как минимум в четвертый раз лишь за последние три века"⁹.

"Смерть с последующим воскрешением" есть, таким образом, некоторая историческая закономерность "скачкообразного" процесса культурного обновления России: *"Движение российской империи идет через перемены постепенности... Важно, что после каждого из таких кризисов история России как бы начиналась заново (выделено мной - А.К.), что на месте одной культурной общности возникала другая."* Кризисы в России, по мнению автора, имели "двойственную мотивацию." Как и везде в мире, они свидетельствовали о том, что конкретная общественная система изжила себя. Но не только об этом: *"Крупнейшие кризисы, пережитые Россией, отражали также готовность общества встать на очередную ступень в культурной эволюции. Это движение к органичности всегда было дискретным. То, что на поверхности выглядело кризисом, могло быть изменением характера национальной культуры. Поэтому необходимо осторожно подходить к оценке общественных кризисов в российской истории. Они часто являются признаком не только упадка существующего строя, но и указывают на интенсивное внутреннее культурное обновление"*¹⁰.

В.Б. Пастухов, как видим, предпочитает использовать не термины "распад" или "социальная смерть", а - по всей вероятности, все в тех же "психотерапевтических целях" - такие, более щадящие общественные настроения слова, как "перемены постепенности", "дискретность" и т.п. И тем не менее позиция сформулирована, и при этом - предельно прямо и откровенно.

Попытку осмысления проблематики "социальной реинкарнации" предпринял и известный российский философ и культуролог Е.Б.Рашковский, который отмечает, что все сегодняшние "заклинания" по части "социальной смерти", "нуля" и т.п. *"как-то досадно напоминают старые российские негативные утопии или антиутопии в их религиозных или марксистских версиях. Но ведь все это накатанные дорожки отошедших вре-*

мен, по которым мы разъезжаем уже *post factum*. Или, если угодно, *post mortem*"¹¹. Между тем автор признается, что и для него нет сомнений в том, что "мы действительно, не только в коллективных, но и отчасти в индивидуальных своих измерениях, - в чем-то уже мертвы." Но, продолжает философ, - "в чем-то и живы." Поэтому главный вопрос состоит в следующем: "Как же мы живы?" И Е.Б.Рашковский отвечает: "Мы очнулись в совершенно непредвиденном и непривычном глобальном национально-государственном и даже личностном контексте. Массированные структуры прежнего супергосударства продолжают свое темное, как бы посмертное существование, - но перед нашим взором открываются уже какие-то новые, непривычные и неосмысленные развороты жизни. Без этих агонизирующих структур подчас не обойтись, - но факт агонии и разложения, увы, остается фактом" (выделено мной - А.К.). В этом "непредвиденном контексте", однако, существуют основания для оптимизма: "Залогом надежды среди закономерных инерций распада и одичания кажется мне медленно и клочковато идущий в недрах малых групп процесс человеческого восстановления. Процесс микрокосмогонии (выделено мной - А.К.). Микрокосмогония на уровне индивидов и малых групп - пусть не вполне достаточная, но жизненно необходимая, неотъемлемая предпосылка чаемой макрокосмогонии России и Мира"¹².

Е.Б.Рашковский прав, в первую очередь, в том, что "заклинания" (как он выразился) по поводу "смерти России" - вещь для отечественной мысли традиционная. Равным образом регулярно воспроизводились в нашей литературе и попытки вычислить реальное соотношение шансов "полной деградации" и "воскресения". В частности, после первой русской революции 1905-1907 гг. эту проблематику активно развивал в политической публицистике П.Б.Струве. Весной 1908 г. в "Размышлениях на политические темы" (с характерным подзаголовком: "Пессимизм и оптимизм") он писал: "Старый государ-

ственный порядок разложился, но его формы и методы мышления, его импульсы и инстинкты оказываются еще весьма живучими в правящих кругах". (Сравним у Е.Б.Рашковского: "массированные структуры прежнего супергосударства продолжают свое темное, как бы по-смертное существование."). "С другой стороны, - продолжает Струве, - соответствующий старому государственному порядку тяжкий сон народного ума безвозвратно нарушен. Таким образом, с одной стороны, власть окаменевших старых форм и привычек властвования, с другой стороны, - то бурное, то медленное, но безостановочное движение народного ума, проснувшегося к самочинному умствованию."¹³ (У Рашковского: "под развалинами или разлагающимися структурами зачинаются и разрастаются какие-то новые, почти неведомые жизненные связи").

Некоторые из перечисленных выше мыслительных ходов, как нетрудно заметить, являются лишь более или менее рафинированными вариациями на традиционную русскую тему: "...до основанья, а затем...". Они, например, чрезвычайно напоминают соответствующие пассажи у Чаадаева, Белинского или Боткина. Известно рассуждение русских западников о том, что допетровская Русь также должна была погибнуть, "пройти через нуль", ибо на старой основе не могла быть реформирована и улучшена. Но при таком подходе момент хаоса и "смерти" становится запланированным элементом преобразования, а разрушение ("демонтаж") уже как бы на теоретически выверенных и потому законных основаниях входит в самую программу преобразований, становится и легитимным, и необходимым.

Естественно, в истории России не было недостатка и в оспаривающих подобные трактовки построениях. И.А. Ильин писал в 1949 г. о радикальных западниках, пытавшихся доказать, что "России терять нечего", которые и привели в итоге к большевистской катастрофе: "Они не знали своего отечества; и это незнание стало

для русских западников гибельной традицией со времен главного поносителя России - католика Чаадаева..."¹⁴. Еще ранее об том же писал другой русский консерватор Л.А.Тихомиров: "У нас глубоко укоренилась мысль, будто мы живем в каком-то "периоде разрушения", который, как веруют, кончится страшным переворотом. За сим, - предполагается, - начнется "период созидательный". Эта социальная концепция совершенно ошибочна." На самом деле, пишет Тихомиров, "в действительной жизни, разрушение и созидание идут рука об руку и даже не мыслится одно без "другого"... Кто имеет силу разрушать, бессильный, однако, немедленно создать новое, произведит только омертвление части общественного организма"¹⁵.

Призывы "начать с чистого листа" и сегодня не могут не настораживать авторов, делающих ставку не на социальное проектирование (с последующим "продавливанием" проекта в общество), а на "органику" общественной жизни. Известный востоковед В.В.Сумский так пишет о мифологеме неизбежности и даже благостности нового прохождения России "через нуль": "...Все же неуютно при мысли о том, что для кого-то подобные суждения могут стать руководством к действию. Мол, раз уж путь к процветанию все равно лежит через область хаоса и через "нуль", так давайте, для начала, поскорее достигнем хаоса!" Характерно, что будучи специалистом по проблемам модернизации в странах Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии, В.В.Сумский не может себе представить в этих социумах подобных "углубленных дискуссий о "нуле"", ибо там "теоретики и стратеги модернизации, а вместе с ними и немалая часть населения мыслят категориями издержек и выгод, где каждое действие просчитывается с точки зрения вероятных потерь и прибылей, где двигаться вперед стремятся "от достигнутого", и никак иначе." В рамках столь "экономизированного менталитета" "тема

хаоса как бы табуирована, ибо это нечто, чего быть ни при каких обстоятельствах не должно"¹⁶.

Идея "прохождения через нуль", вызывающая резкое неприятие традиционалистов, - это достаточно распространенный ход мировой философско-исторической мысли. Методологически порочной является не эта идея сама по себе, а неотрефлексированное убеждение пылких радикалов, что в ходе модернизации все страны так или иначе проходили фазу "социального небытия", якобы неизменно оканчивающуюся успешной "реинкарнацией". На самом деле в философско-историческом смысле "социальная реинкарнация" является явлением вероятностным и никому не гарантирована. В таком случае и нынешний идентификационный кризис в России, надо признать, также является вероятностным по своему исходу и должен быть исследован именно в связи с этой методологической презумпцией.

Формулу такой вероятностной философско-исторической постановки вопроса дал Х.Ортега-и-Гассет: *"Кто никогда не ощущал тайного страха, созерцая опасность своей эпохи, тот так и не нашел доступа к недрам судьбы, он только прикоснулся к ее покровам. В нашу эпоху этот страх внесен бурным, всепокрушающим переворотом в душах масс, властным, упрямым и двусмысленным, как всякая судьба. Куда она влечет нас? К гибели? Или, может быть, к благу? Вопросительный знак осеняет всю нашу эпоху, гигантский по величине, двусмысленный по форме - не то гильотина или виселица, не то триумфальная арка..."*¹⁷. (Кстати, и в русской общественной мысли можно встретить примеры плодотворной в аналитическом отношении вероятностной методологии. В частности, у П.Б.Струве, который при анализе российских реформ сформулировал "глубокое и язвенное противоречие": *"Спасет ли эта новизна, даст ли она окрепнуть государственной ткани, или и под ней гниение будет продолжаться, язва будет расти?"*)¹⁸.

Вот этого "вопросительного знака" (имеющего место и у Струве, и у Ортеги) не чувствуется в текстах иных современных авторов. Между тем игнорирование этого обстоятельства уже подводило русское общественное сознание. В свое время С.Л.Франк очень точно заметил, что коммунизм явился очередным на Руси по-русски безоглядным *"тотальным отречением от истории"* и *"все его положительное содержание и упование ограничивается русским "авось" - наивной верой, что "трудовой народ", все разрушив, как-нибудь все самочинно наладит и с помощью сильного кулака принудит всех соучаствовать в неведомой, новой гармонии на опустошенной земле"*¹⁹. Видимо, и сегодня мы имеем дело все с тем же "авось": только на этот раз *"новую гармонию на опустошенной земле"* должен с неотвратимостью организовать не освобожденный *"трудовой народ"*, а некие *"законы рынка"* и *"новые русские"*.

Сегодня перед нами снова воспроизвелась в своих основных чертах классическая для России ситуация, которую Г.П.Федотов назвал *"опасным бегом на скорость"*: *"Что упреждает - освободительная европеизация или московский бунт, который затопит и смоем молодую свободу волной народного гнева?"*²⁰. Конкретный социологический подсчет факторов "выживания", "новой космогонии" или "деградации", определение "скоростного потенциала" разнонаправленных тенденций является определяющим и в сегодняшней ситуации.

Сравнивая перспективы исхода нынешнего идентификационного кризиса с формами разрешения двух предыдущих (в "петровский" и "коммунистический" периоды), приходишь к выводу, что цивилизационная реинкарнация в те времена была обеспечена, как минимум, двумя обстоятельствами. Во-первых, и в том, и в другом случае, даже при доминировании этатистско-распределительных отношений, одной из опор режима являлась "идеология труда" (хотя подчас и в демагогических образах официальной риторики, и в принуждаю-

щих репрессивных формах). Во-вторых, пространство внутреннего преобразования и в том, и в другом случае было надежно защищено с внешней стороны за счет четкой артикуляции и практического охранения национально-государственных интересов страны. Оба эти фактора, реализованные в жестких деспотических формах, тем не менее в нужный момент подстраховали цивилизацию от радикальных выплесков "нового варварства". Надо признать, что и Петру, и Ленину-Сталину удалось аккумулировать основные идеологемы цивилизации и перехватить авангардную роль в борьбе с варварством. Парализуя хаос, правители брали на вооружение цивилизационную идею труда и порядка. Пусть многие из строек нового общества носили характер "египетских пирамид" - идеологическая доминанта продуктивности и креативности (*"твори, выдумывай, пробуй!"*) соблюдалась строго.

Не забывалась в ходе петровского и коммунистического ускорения и проблематика "национальной гордости великороссов". На это, в частности, обратил внимание С.М.Соловьев: *"Ясно сознавши, что русский народ должен пройти трудную школу, Петр не усумнился подвергнуть его страдательному, унижительному положению ученика; но в то же время он успел уравновесить невыгоды этого положения славою и величием, превратить его в деятельное, успел создать политическое значение России и средства для его поддержания"* (выделено мной - А.К.)²¹.

Между тем есть и в нынешней ситуации нечто, способное внушить некоторый оптимизм - не относительно того, что "освобождение от варварства" уже произошло, а того, что эта перспектива в России пока еще остается достаточно вероятной. Вспоминается в этой связи товарищеский спор С.Л.Франка и П.Б.Струве в их переписке 1922 г. Обсуждая перспективы коммунистического режима в России, С.Л.Франк писал о своем неверии в *"механические меры излечения от большевизма"*:

"Обывательская мечта о возвращении, на следующий день после "переворота", потерянного рая кажется нам наивной и ложной; для нас она совершенно тождественна с обнаружившимся уже как губельное заблуждение старым убеждением, что с падением "самодержавия" добрый русский народ установит рай земной." Существует, продолжает С.Л.Франк, некое "органическое русское свинство, которое независимо от политической формы, и черный большевизм, который уже достаточно накопился и легко может возобладать после падения нынешней власти, будет свинством не лучшим, чем нынешний ее красный облик" (выделено мной - А.К.)²². (Собственно, именно об этом пишут сегодня многие "критики реформ", которые еще позавчера были "критиками коммунизма". "Коммунистическое варварство", говорят они, сменилось новейшим "псевдodemократическим варварством").

Любопытен, однако, ответ П.Б.Струве: "Именно потому, что я сознаю "органичность" того, что произошло в России, я никакой "реакции" не боюсь. Никакая реакция, никакой "черный большевизм" не посягнет на то, на что посягнул красный большевизм: на хозяйственную автономию личности. Ибо основной смысл реакции, происходящей уже в России, и той, которая будет происходить и дальше, будет состоять в восстановлении хозяйственной автономии" (выделено мной - А.К.)²³. Речь здесь идет, подчеркну, не просто об автономии индивида, а о его "хозяйственной", т.е. продуктивной автономии. То есть о возможности реализации в России либерального проекта, способного нейтрализовать не только варварство деспотизма, но и варварство "органического русского свинства". Этот проект и предполагается обсудить в следующем параграфе книги.

2. Либеральный проект против социальной деградации

В какой степени способна обеспечить цивилизационную реинкарнацию российского социума нынешняя реформа, ориентированная на либеральную перспективу?

Я не согласен с теми, кто списывает издержки радикального эксперимента в России (1992-1993 гг.) на его либеральную составляющую, якобы отторгнутую социальной тканью России. По моему мнению, в истории страны в очередной раз проявила себя все та же "русская Азиопа", соединившая в себе на этот раз бюрократическо-чиновничью перегруппировку ("перестройку") с инспирированием распределительного хаоса и правового беспредела.

Исследуя возможности и перспективы новейшего русского либерализма, я исхожу из своей принципиальной посылки о том, что в истории социальной мысли политические идеи и модели соперничают между собой не напрямую, а опосредованно, через практический ответ на вопрос, какая форма организации политического бытия эффективнее противостоит деградации и хаосу. Потому-то в своем генезисе политическая наука и философия исторически вырастают из единого корня - переживания опасности политического и социального небытия. Из того же корня прорастает и либерализм как определенный тип решения все той же "экзистенциальной проблемы".

На универсальный вопрос политической мысли, "каким образом возможен социальный порядок, если он в данный момент отсутствует или находится под угрозой нового варварства?", либерализм дает свой ответ: "общественный порядок возможен тогда и постольку, когда и поскольку допущена свобода человеческой личности". Речь идет, подчеркиваю, о человеческой личности, а не просто некоем атомарном индивиду. Именно в этом различении "индивида" (как автономного

"существа") и "личности" (т.е. по-либеральному социализированного продуктивного Человека) - вся соль либерального ответа на вопрос о возможности социального порядка. Смещение этих понятий - главная ловушка при реализации либеральной альтернативы, в том числе и в современной России. Об этом в свое время хорошо написал П.Б.Струве: *"Индивидуализм, как религия, учит признавать бесконечно достоинство или ценность человеческой личности. Но для того, чтобы эту личность провозгласить мерилом всего, или высшей ценностью, для этого необходимо ей поставить высочайшую задачу. Она должна вобрать в себя возможно больше ценного содержания, возможно больше мудрости и красоты. И не только вобрать. Личность не есть складочное место. Личность, как религиозная идея, означает воплощение ценного содержания, отмеченное своеобразием или единственностью, энергией или напряженностью"* (выделено мной - А.К.)²⁴.

Можно сказать и так: значение и историческая работа либерализма всегда в истории определялись, и будут определяться в России, не привлекательностью и прогрессизмом его моральных посылок, а реальной способностью нейтрализовать "новое варварство" как выплеск непродуктивного индивидуализма, канализировать автономную активность человека в социально конструктивное русло. Задачей либерализма становится, таким образом, не декларация свободы "индивида вообще", а защита свободы личности, достигшей определенного качества развития и доказавшей (на основе выдвинутых либерализмом критериев) свой цивилизационный, т.е. творчески-продуктивный статус (в терминах П.Б.Струве - "степень личной годности")²⁵.

Если вспомнить историю либеральной классики, то Вольтер, например, был озабочен не только защитой прав просвещенной личности, но в не меньшей степени и вопросом нейтрализации разрушительного потенциала "непросвещенного варвара", способного смести лю-

бые "пространства личной свободы": *"Атеист, бедный и свирепый, верящий в безнаказанность, будет дурак, если не убьет вас, чтобы присвоить ваши деньги. Чернь станет ордой разбойников"*²⁶.

Для недопущения этой перспективы либерализм был готов (во имя все тех же "приватных пространств личности") пойти на союз и с государством, и с религией (*"если бы Бога не было, его следовало бы выдумать"*). В своей критике атеизма Гольбаха и Гельвеция Вольтер, сам будучи религиозным скептиком, откровенно писал, что ограничителем непросвещенного индивида может быть только Бог, ибо в его отсутствие *"я сам для себя бог, я пожертвую всем миром ради моих фантазий, если к этому представится случай; я живу без закона, я не смотрю ни на кого, кроме себя. Если другие существа овцы, то я сделаюсь волком; если они куры, то я стану лисой"*²⁷.

Либерал Вольтер, как известно, был противником и охлократии, ругал Ж.-Ж.Руссо *"вольнодумцем с большой дороги"* (именно за невнимание к "качеству" тех индивидов, которых тот призывал на арену истории), полагал, что *"на чернь надо надевать намордник, как на медведей"*, и не желал *"иметь чернь ни сторонником, ни противником"*: *"Мы легион доблестных рыцарей, защитников правды, которые допускают в свою среду только хорошо воспитанных людей"*²⁸.

Либерализм, как видим, никогда не только не самоустранился от решения главного вопроса всей политической мысли - *"как не допустить варвара в политику?"*, - но, напротив, был предельно этим озабочен. Закономерна в этой связи общая консервативная тональность классического либерального умонастроения, хорошо выраженная Монтескье: *"Во времена невежества люди не ведают сомнений, даже когда творят величайшее зло, а в эпоху просвещения они трепещут даже при совершении величайшего блага. Они чувствуют старое зло, видят средства к его исправлению, но вместе с тем*

видят и новое зло, проистекающее из этого исправления. Они сохраняют дурное из боязни худшего и довольствуются существующим благом, если сомневаются в возможности лучшего" (выделено мной - А.К.)²⁹. Псевдолиберальный, "не ведающий сомнений" ("иного не дано!") активизм, раздувающий антисоциальные вожделения индивида, Монтескье считал показателем предельного "невежества".

Повторю тезис, представляющийся исключительно актуальным и важным: главный враг истинного либерализма - не консервативная реставрация, не "коммунальность" и даже не деспотизм. Его главный враг, как и у любых других цивилизационных решений, - хаос и "новое варварство". Особенность либерализма в том, что способом нейтрализации хаоса и "нового варварства" он полагает свободу личности, обеспеченную собственностью и правовыми гарантиями. Иные, конкурирующие способы нейтрализации "войны всех против всех" (монархическая реставрация, "Левиафан" и пр.), по мнению классического либерализма, не просто неприемлемы морально, но в конкретных обстоятельствах становятся практически деструктивными и, следовательно, решениями проблемы общественного порядка быть не могут.

Если вспоминать об исторических предтечах либерализма, то уместно было бы припомнить Аристотеля с его возражениями на тотально-государственническую конструкцию Платона. Логика Аристотеля, напомним, такова: Платон во имя устойчивости социума печется о максимальной централизации и тотальном социальном контроле. Идея благая, "но истина дороже": именно тотализация государства делает весь социальный порядок максимально хрупким и неустойчивым. Предельная централизация ведет к предельной дестабилизации - вот мысль Аристотеля, наметившего в общем виде одну из будущих либеральных посылок. Государство будет намного крепче, если его "нижние этажи" отдать на само-

организацию: поддержать семью как первооснову социальности, защитить и упрочить частную собственность и т.д.

Весьма показательно, что в той же самой логике начинается свой первый "Трактат о гражданском правлении" Джон Локк. Та же идея, но направленная уже против Роберта Филмера: *"В последнее время среди нас появилась порода людей, которые готовы льстить монархам, утверждая, что...монархи обладают божественным правом на абсолютную власть. Чтобы проложить путь для этого учения, они отняли у людей право на естественную свободу и тем самым ... ввергли всех подданных в страшную пучину бедствий, которые несут с собой тирания и угнетение,...как будто они, чтобы достичь этой своей цели, замыслили вести войну против всякого правления и подорвать сами основы человеческого общества"* (выделено мной - А.К.)³⁰. Итак: тот, кто пестится о наибольшей государственной устойчивости, при определенных условиях может сам оказаться главным источником социального беспорядка; в этой ситуации только либеральное решение, удержание порядка через гарантию прав и свобод личности является стабилизирующим.

Я хочу, таким образом, подчеркнуть и обосновать принципиальное для меня положение: либерализм пришел в историю не как идея разрушительная и разъединяющая ("мол, давайте отдадим свободу индивиду - пускай он даже "волк" по природе, - а там посмотрим, что будет"). Либерализм явился как идея социализирующая, стабилизирующая, спасающая цивилизацию от "нового варварства", идущего в том числе и от "старой власти". Аристотель, подозревая платоновскую конструкцию в ненадежности, заботился о "социальном порядке". Точно так же Джон Локк, выдвигая идею правовой защиты индивидуальной собственности и "власти большинства", был озабочен упорядочиванием общества, а отнюдь не абстрактным морализированием по поводу

"антигуманных" конструкций своих оппонентов. Удержать социальность не через власть тотальной Государственности (она исторически исчерпала себя и сама стала источником беспорядка), а через власть Общества, власть правового закона - вот главная идея либерализма.

Отсюда - сразу несколько важных выводов. Первое: архаичный социум, построенный на принципах нормативного распределения, вообще не нуждается ни в каком либерализме (равно как и в "свободе", "демократии" и пр.), потому что индивид здесь еще не может сформироваться в личность и любая автономия обречена на деструктивность. Второе: либерализм, занесенный "извне", из органичного социального контекста в контекст, где он объективно "не нужен", часто вырождается в деструктивный индивидуализм, инспирируя общественную хаотизацию. Третье: в обществе, динамично развивающемся, в ситуации, когда старые регуляторы, идущие "сверху", перестают выполнять свои интегративные функции, либеральное решение, напротив, может оказаться единственно спасительным для социального порядка. Наконец, четвертое: может случиться и так, что порядок "по-старому" уже не удерживается, попытки жесткой реставрационной "сборки" ведут к еще большему развалу, но "либеральная подстраховка" социально не подготовлена, - в таком случае социум оказывается бессильным перед наплывом "гового варварства".

Остается, таким образом, определить главное: какой этап своей истории переживает в этом смысле Россия - "ненужности либерализма", "опасности либерализма", "императивности либерализма" или "неполучаемости либерализма"?

В любом случае либеральные идеи в истории России не имели и не могут иметь каких-либо существенных отличий от либеральных идей на Западе. Б.Чичерин или П.Струве - это и есть либералы в классическом смысле, ибо дают ответ сначала на главные вопросы -

"как защитить социальность от варварства?", "как не допустить варвара в политику?", а потом уже *внутри этого общецивилизационного императива* заявляют приоритетность расширения и защиты прав и свобод личности. Ибо, повторяю, главная интенция настоящего либерала - не в том, чтобы любой ценой "отщепиться" от государства, общины и пр. (недаром слово "отщепенчество" имеет концептуальный и при этом сугубо негативный смысл в либерализме, к примеру, П.Б.Струве), а чтобы расширить и защитить автономные приватные пространства творящей личности - в широком смысле человеческой "продуктивности" и "личной годности".

В русской мысли давно проведено разграничение между двумя типами русского индивидуализма - "свободой" и "волей". Свобода - конструктивна и социальна, воля - деструктивна и асоциальна. Г.П.Федотов в знаменитой статье "Россия и свобода" (194...) писал, что для традиционного русского человека ("москвича") свобода воспринимается в смысле "воли", как "синоним распущенности, "наказанности", безобразия... Воля есть прежде всего возможность жить, или пожить, по своей воле, не стесняясь никакими социальными узами, не только цепями. Волю стесняют и равные, стесняет и мир. Воля торжествует или у выхода из общества, на степном просторе, или во власти над обществом, в насилии над людьми." И если "свобода личная немыслима без уважения к чужой свободе", то "воля - всегда для себя": "Она не противоположна тирании, ибо тиран есть тоже вальное существо. Разбойник - это идеал московской воли, как Грозный - идеал царя. Так как воля, подобно анархии, невозможна в культурном общежитии, то русский идеал воли находит себе выражение в культуре пустыни, дикой природы, кочевого быта, цыганищины, вина, разгула, самозабвенной страсти, - разбойничества, бунта и тирании"³¹. (Кстати, примерно таким же образом ставил вопрос и Монтескье, различая понятия "свобода" и

"независимость": *"Необходимо уяснить себе, что такое свобода и что такое независимость. Свобода есть право делать все, что дозволено законами. Если бы гражданин мог делать то, что этими законами запрещается, то у него не было бы свободы, так как то же самое могли бы делать и прочие граждане."* Страна свободы, согласно Монтескье, - Англия. Страна, где царствует **"независимость индивидов"** - Польша, в которой **"цель законов"** - *"независимость каждого отдельного лица и вытекающее отсюда угнетение всех"*³². Напомню, что именно реализации в России **"польского варианта псевдолиберализма"** как воплощенной формы **"дурного синтеза"** между Западом и Востоком особенно опасались и русские мыслители).

Конкретные концептуальные проявления русского либерализма многообразны, но в основе их лежит одна и та же интенция: как избежать социального хаоса и защитить при этом автономию человеческой личности? Отсюда - порой неожиданные союзнические отношения либеральных мыслителей с силами, которые, по их мнению, способны гарантировать защиту индивидуальных прав и свобод. В этой связи я не могу, например, отлучить от русской либеральной традиции идеи ранних славянофилов о том, что русская община парализует лишь **"варварскую"**, **"звериную"**, **"непродуктивную"** ипостась индивида и, напротив, способствует реализации ее творящей человеческой ипостаси. Становятся более понятными в этом контексте и идеи **"либералов-государственников"** типа Б.Н.Чичерина или П.Б.Струве о том, что только сильное правительство способно охранить частные права и свободы; расчет же на **"общество"** ненадежен, ибо в России оно склонно к антигосударственному отщепенчеству, возбуждению **"низменных инстинктов масс"** и провоцированию общественного беспорядка.

В начале века русский либерализм получил реальный шанс выступить в качестве главного гаранта соци-

ального порядка. Однако тогда либеральная альтернатива качанию русского маятника между хаосом и деспотизмом оказалась несостоятельной. И не только потому, что личность в России (как полагают многие западники) не смогла в очередной раз вырваться из корпоративных пут, блокирующих всякое стремление к индивидуальной автономии, - это лишь одна сторона медали. Другая ее сторона (на которую те же западники стараются меньше обращать внимание) свидетельствует, что либерализм в очередной раз не смог противопоставить разнуздавшейся русской "воле" ответственную "свободу". Либерализм в конечном итоге уступил тоталитаризму в способности обеспечить социальный порядок, парализовать деструктивный разгул индивидуального своеволия. Если провести сравнение с ситуацией в Англии на рубеже Нового времени (об этой проблеме речь шла в первом параграфе первой главы этой книги), то становится очевидным, что при решении вопроса о выходе из ситуации "войны всех против всех" (революции и гражданской войны) победивший в Англии либеральный "вариант Локка" проиграл в России симбиотическому "варианту Филмера-Гоббса" - сакральному неотрадиционалистскому Левиафану - Советскому государству.

Отечественный либерализм, если он хочет иметь в этой стране какую-то перспективу, должен быть крайне прагматичен и свободен от морализаторства. В этом смысле он, конечно, должен быть и более осторожен, чем либерализм западный: лишенный западных "цивилизационных тылов" (традиций античного права, рыцарского кодекса, форм сословной автономии и пр), развиваясь в России как "пространстве повышенного исторического риска" и возможного "дурного синтеза цивилизаций", он менее, чем где-либо еще, может позволить себе безоглядный радикализм, способный привести не к гражданскому обществу, а к социальному хаосу.

Сегодня Россия снова находится перед выбором. Хочется думать, что на этот раз, когда все иные варианты социального упорядочивания представляются "отработанными", Россия окажется готовой к реализации закономерного и - одновременно - вынужденного либерального проекта. Главный враг на этом пути - не пресловутая "русско-советская тяга к коммунальности", а безоглядный псевдолиберализм, нечувствительный к главной цивилизационной проблематике "недопущения варварства в социальность" и ошибочно считающий "новейшее варварство" (повторяю: главного оппонента истинного либерализма) безобидным "попутчиком", а то и союзником в своей непримиримой борьбе с "коммунистическим варварством".

При этом критерием социального благополучия России, повышения уровня ее витальности в борьбе с процессами энтропии и деградации могли бы стать сказанные в начале века слова П.Б.Струве: *"В возбуждении той основной для всей общественной жизни функции, которую выполняет национальное производство, в окрылении ее широкими идеями и перспективами состоит, на мой взгляд, самая настоятельная задача современности. Без осуществления этой задачи невозможно оздоровление национальной жизни. К этой задаче нельзя подступиться ни с идеей безответственного равенства, ни с идеей классовой борьбы, ни с идеей опеки, осуществляемой над обществом стоящей вне этого общества властью. Ей соответствуют только идея и идеал наивысшей производительности и ее основы - наивысшей личной годности."* И далее: *"Развитие производительных сил страны должно быть понято и признано как национальный идеал и национальное служение. Развитие это может осуществляться только на основе свободной дисциплины труда, немыслимой вне идеи личной годности"* (выделено мной - А.К.)³³.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проделанный в этой книге анализ свидетельствует о необходимости в значительной мере пересмотреть плодотворность радикального противопоставления понятий "цивилизация" и "культура". Эта оппозиция (восходящая к О.Шпенглеру), при всей своей значимости, оказывается все-таки второстепенной по отношению к оппозиции, с одной стороны, комплекса "культура/ цивилизация", а с другой стороны, "нового варварства". Более того, по мнению автора, феномен Запада (а также успешно модернизирующегося Востока), во многом основан на процессах затвердевания "культуры" в "цивилизацию", что и явилось действенным способом нейтрализации куда большего зла - рецидивов "нового варварства".

В том, что переход в "цивилизацию" является именно защитной реакцией "культуры" от хаотизации, отдавали себе отчет даже такие непримиримые критики Запада, как русские "евразийцы". Анализируя различие исторических судеб России и Европы, ввергнутых в трагедию мировой войны, П.П.Сувчинский писал: *"С жутким тупосердечием и хладнокровием пережила Европа эту войну. Нужно было много лет исказить и приспособить культуру, чтобы она выдержала подобное испытание и не взорвалась. Европейская культура - выдержала, показав свою эластичность, умение отодвигать вглубь проблемы и заветы духа. Все духовное на время послушно отступило назад и оделось в защитный цвет нейтралитета или молчания. Однако подобное предательство пройти даром не могло. Удержавшись с внешней стороны, европейская культура неминуемо начинает разлагаться изнутри... Не выдержала только Россия"*¹.

Об избыточности в русской революции культурного смыслотворческого радикализма, при невозможности

облечь этот радикализм в упорядоченные цивилизационные формы, писал и Ф.А.Степун: *"Нам все же надлежит и самим себе сознаться, а заодно уже и любезным иностранцам выяснить, что столь увлекающая их идейная напряженность русской революции весьма сложного состава и коренится ... в отсутствии во всех нас, ее творцах и деятелях, духа творческой созидательности и законопослушной деловитости. Немного больше европейской выдержки, европейского чувства возможного, европейской политической вышколенности, и русская революция, быть может, и превратилась бы в такое провинциальное (то есть подлинно национальное) дело, как и немецкая, не располыхалась бы на весь мир злым, болью евистским пламенем."* Именно эта "связь идейной напряженности и какой-то высшей неделовитости, прекрасной оживающей с напряженнейшей деятельностью", представлялась Ф.А.Степуну наиболее глубокой и "очень страшной" русской проблемой, в которой и надлежит искать ответа на вопрос, почему *"большевицкая фантастика одержала столь страшную победу над Россией"*².

В отличие от русской немецкая культура, по мнению Степуна, "целиком поконится на труде, знании и жажде постоянного совершенствования. Души, в русском смысле, в ней немного, но успех ее очевиден. Весьма различные стили русской и европейской культур сказались, конечно, и в различии обеих революций" (выделено мной - А.К.)³.

Итак, культура объективно и неизбежно омащовляется и "оседает" с появлением массового общества. Главный вопрос состоит в том, как далеко она "просядет": до уровня срединной культуры - цивилизации (с ее выработанностью правовых норм и демократических механизмов) или "провалится" дальше - к беспомощным имитациям демократии и свободы, далее - к социальному хаосу, "войне всех против всех" и "новому варварству", что в качестве компенсации и приводит к

варваризированной форме "коммунальной сборки" - тоталитаризму.

В этой связи представляются небезобидными новые попытки утвердить некую особую "культурность" России, представить дело таким образом, что Россия и "после коммунизма" оказалась в некотором преимущественном положении по отношению к уже окончательно выпавшему из "культуры" в "цивилизацию" Западу. Так Ю.М.Бородай, отмечая (в духе Шпенглера), что "цивилизация - это разложение всех ценностных и нравственных структур, несущих на себе печать религиозно-культурного происхождения", полагает, что "в стратегическом плане особого основания для большого пессимизма у нас нет: мы в лучшем положении, чем Запад (выделено мной - А.К.). Потому что на Западе уже не стоит сама проблема кризиса идентификации - там уже необратимый плюрализм. А для нас сейчас главный вопрос: выйдем ли мы из этого кризиса или нет, решим мы проблему идентификации с общезначимыми ценностями или нет? Будем ли мы поклоняться одному Богу, станем ли органической целостностью? Мучительнейшая проблема, которая, возможно, будет стоить многих мучений. Но западная перспектива еще печальнее. Похоже, что там уже необратимым стал процесс разрушения любых соборных ценностных ориентиров, процесс атомизации и замены всех элементов соборности принудительной социальностью"⁴. Следуя в русле некоторых идей Л.Н. Гумилева, Ю.М. Бородай признается, что не хочет "ни бездушной цивилизации, ни монолитного культа. Я хотел бы органичной культуры, которая уже перестала быть культом, но не превратилась еще в плюралистическую цивилизацию. Вообще, все плодотворное обычно бывает где-то на стыке, где начинает "искригть". В истории любого народа были такие периоды, такие эпохи: еще не совсем разрушившийся гемайншафт и не полностью разложившееся общество, дошедшее до ато-

мизации, гибели, гниения. Например, классическая Греция эпохи Перикла или современная Япония - то, что Гумилев называет "инерционной стадией". Я надеюсь, что мы каким-то образом выкарабкаемся в эту стадию" (выделено мной - А.К.)⁵. Опасное заблуждение здесь, на мой взгляд, состоит в том, что "тоталитаризм" опять рассматривается как меньшее из зол по отношению к "бездушной западной цивилизации", как всего лишь псевдоморфоза русского соборного традиционализма, якобы сохранившая внутри себя основные смыслы "органической культуры".

По моему мнению, в России давно уже нет "не до конца разложившегося гемайншафта", а потому апелляция к японскому феномену органического синтеза традиционализма и модерна не является корректной. В высказывании Ю.М.Бородая представляется односторонней и новая вариация на тему «все плодотворное обычно бывает где-то на стыке, где начинается "искрить"» и т.п. Материал, представленный в этой книге, думается, в полной мере доказывает, что "на стыке" цивилизаций и эпох происходит не только плодотворное, но и разрушительное, когда начинается так "искрить", что испепеляет и культуру, и цивилизацию, и "гемайншафт", и "гезельшафт".

Вспоминаются в этой связи рассуждения того же Ф.А.Степуна, который в 1933 г. пришел к выводу, что мыслителям, озабоченным творческим возрождением русской цивилизации, "необходимо стать гораздо более трезвыми, чем были наши предшественники-славянофилы." Среди преграднодушных идей, оказавшихся не только бесплодными, но и опасными, он называл идею о том, что "Россия - третья сила, которой суждено примирить безбожного человека Запада и бесчеловечного Бога Востока". Эта русская мечта о "позитивном синтезе цивилизаций" - один из примеров того, "чего больше не надо, что потерпело страшное крушение, отчего становится как-то стыдно при взгляде на Советскую Россию и

на нашу общественную вину и немощь"⁶. Подобная позиция, продолжает Ф.А.Степун, не отрицает "русскую идею" в принципе: *"Высказывать русскую идею и можно, и должно, но только надо озабоченно и неустанно помнить, что такое высказывание должно заключаться в русском, т.е. конкретном, предметном, христианском высказывании по вопросам текущей и грядущей русской жизни, а не в отвлеченных построениях русскости вообще и русских исторических задач в частности. Русскость есть качество духовности, а не историософский, политический и идеологический монтаж"*⁷.

На основе проделанного в книге анализа может быть подвергнуто серьезной коррекции и распространное мнение, согласно которому социокультурный ценностный раскол российского общества (условно говоря, на традиционалистов и либералов) либо вообще лишает Россию цивилизационной перспективы (в лучшем случае порождая псевдodemократические стилизации), либо требует от реформаторов беспрецедентной степени модернизационного насилия. В предлагаемой в книге концепции заложена возможность выхода из "кармического круга" противостояния хаоса и деспотизма.

Эта возможность связана с опознанием "Азипы" как общего врага и реформаторами-западниками, и теми неопочвенниками, которые озабочены сохранением и развитием русского цивилизационного гено-типа; с демифологизацией на этой основе взаимных упреков в "варварстве"; с рациональным социологическим определением всей совокупности субъектных форм "нового варварства" и их последующей маргинализацией совместными усилиями гражданского общества на периферию социальной жизни. Именно в этом автору видится залог "либерально-консервативного синтеза" в России, объединяющего потенциал как "осмысленных западников", так и тех российских "почвенников", кто

выступает за сокращение бюрократическо-распределительной патерналистской опеки над обществом и за многообразие форм продуктивного культуротворчества.

Проведенный анализ подтверждает правоту В.В.Вейдле, полагавшего порочным сам принцип построения оппозитивной идеологемы "западничество-славянофильство", которая утрирует резкую противоположность этих двух идейных течений: *"Безоговорочное и непримиримое противопоставление России Западу, Западу России есть ядро идейного комплекса, любопытного прежде всего тем, что его создали и дружно развивали ни в чем другам не согласные между собой умы: исключительные приверженцы всего русского в России и фанатические поклонники Запада на Западе"*⁸. Действительно, и славянофилы, и западники в равной степени поражены одним и тем же болезненным ощущением - *"стремятся возвеличить "свое" путем умаления "чужого", не понимая относительности различия между своим и чужим."* В результате само это болезненное стремление усугубляет и избыточно мифологизирует кризис русского самосознания, принося обоим лагерям *"заслуженную кару, неизбежно приводя к сужению своего, которому начинает отовсюду угрожать их же собственными усилиями раздутое, разросшееся чужое"*⁹.

Лучшие же образцы национальной культуры противостоят именно "русскому варварству" и в этом смысле неделимы на "русскость" и "западность". Вслед за Достоевским и Л. Толстым можно утверждать, например, что *"западность и русскость Пушкина - одно"*, что *"чем глубже он укоренен в своей стране, тем глубже прорастает он в Европу."* Верно отмечал (также в связи с анализом творчества Пушкина) С.Л. Франк: *"Народность в этом общем смысле совсем не предполагает замкнутости от чужих влияний, обособленности национальной культуры. Напротив, субстанция народного духа, как все живое, питается заимствованным извне материалом, который она перерабатывает и усваи-*

вает, не теряя от этого, а напротив, развивая этим свое национальное своеобразие." И далее: "Укорененность в родной почве, ведя к расцвету духовной жизни, тем самым расширяет человеческий дух и делает его восприимчивым ко всему общечеловеческому... Философскую мысль, лежащую в основе этих чувств и мыслей, можно лучше всего выразить в короткой, но многозначительной формуле: чем глубже, тем шире (выделено С.Л.Франком - А.К.). Именно отсюда вытекает у Пушкина сочетание "европеизма", резкого отталкивания от культурной отсталости России, с напряженным чувством любви к родине и национальной гордости"¹⁰. Отмечая, что против крайнего западничества Чаадаева Пушкин защищал ценности самобытной русской культуры, а против славянофильства, напротив, - превосходство западного просвещения и его необходимость для России, Франк приходит к выводу: "И это есть не эклектическое примирение непримиримого, не просто какая-то "средняя линия", а подлинный синтез, основанный на совершенно оригинальной точке зрения, открывающей новые, более широкие духовные и философско-исторические перспективы" (выделено мной - А.К.)¹¹.

В этой связи нельзя ни в коей мере отрицать и опасности "денационализации России" в ходе межцивилизационного взаимодействия, что как раз лишило бы страну перспектив успешной модернизации. Более того, русские противники западного эгигонства и "обезьянничанья" были абсолютно правы в том смысле, что лишенная национального своеобразия Россия как раз и не попадет "в Европу", а, напротив, лишится своего законного места в европейской культуре, ибо станет для этой Европы неинтересной, ненужной, а подчас и опасной.

Думаю, что классическая модель российского кризиса идентичности - ситуация "между двумя варварствами" ("русской азиатчиной позади" и "псевдоевропеизмом впереди") не предполагает в каче-

стве своего неизбежного следствия ни "варварской борьбы против варварства", ни тем более какой-либо обреченности на мифологическое "снятие" этого противоречия в виде эсхатологической утопии (типа "русского социализма").

Ситуация "между двумя варварствами" может быть и плодотворной, если социальная рефлексия приводит не к мысли о необходимости односторонней победы одного "варварства" над другим, а, напротив, к консенсусу всех субъектов культуры, призванных элиминировать из социума все формы социального варварства.

Подобная перспектива может найти опору в русской традиции "конструктивного компромисса", представленной мыслителями либерально-консервативного направления, сумевшими перевести самоварваризирующую логику русского спора "или западничество, или самобытность" в плодотворную логику "русская цивилизация против русского варварства". В этом ряду я особенно выделяю Н.М. Карамзина, А.С. Пушкина, А.И. Герцена, Б.Н. Чичерина, П.Б. Струве, Г.В. Плеханова, Г.П. Федотова, Ф.А. Степуна, В.В. Вейдле. Их глубокие цивилизационные интуиции (находящиеся "по ту сторону" западничества и славянофильства) помогают снова припомнить вечную либерально-консервативную истину, особо значимую в России: свобода, как и культура, никогда и никому не гарантирована. А опасность социальной деградации поджидает нас в том числе и в обличье особенно тонкого искусителя - "бескомпромиссного борца с варварством".

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

1. *Григорьев А.А.* Искусство и нравственность. М., 1986. С. 13.
2. *Киреевский И.С.* В ответ А.С.Хомякову // *Киреевский И.С.* Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 189.
3. Там же.
4. *Nisbet R.A.* Social change and history: Aspects of the Western theory of development. N.Y., 1969. P. 197.

Глава первая

1. Подробнее об этой методологии исследования исторического процесса см.: *Кара-Мурза А.А.* Общее и особенное в цивилизационно-формационном развитии человечества (проблемы методологии) // *Цивилизация: теория, история и современность.* М., 1989; *он же.* Непродуктивная индивидуальность и продуктивная корпоративность? // *Народы Азии и Африки.* 1990. N 4.
2. См.: *Fortes M.* Oedipus and Job in West African Religion. N.Y., 1960. P. 19; *Fortes M.* Some Reflections on Ancestor Worship in Africa // *African Systems of Thought.* L., 1965. P. 129-133; *Kingsley M.* West African Studies. L., 1899. P. 132; *Kopytoff I.* Ancestors as Elders in Africa // *Africa.* 1971. Vol. 41, N 2. P. 133-137. См. также: *Кара-Мурза А.А.* Разделы "Фетишизм", "Тотемизм", "Культе предков" // *Традиционные и синкретические религии.* М., 1986. С. 90-114.
3. См.: *Junod H.A.* Life of South African Tribe. Vol. 2. L., 1927. P. 346. См. также дискуссию на данную тему В.А.Бейлиса, А.А.Кара-Мурзы и В.Г.Хороса в журнале "Мировая экономика и международные отношения". 1992. N 3. С. 111-114.
4. *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // *Вопр. философии.* 1989. N 3. С. 129.
5. *Платон.* Сочинения. Т. 3, ч. 1. М., 1972. С. 180.
6. *Леонтьев К.Н.* Византизм и славянство // *Записки отшельника.* М., 1992. С. 54.
7. Там же. С. 21.
8. *Аристотель.* Политика. Спб., 1911. С. 7-8.

9. *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. Л., 1940. С. 114.
10. Там же. С. 468, 469.
11. Там же. С. 469.
12. *Гоббс Т.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 591.
13. Там же. С. 96.
14. См.: *Foucault M.* Surveiller et punir. Naissance de la prison. P., 1975.
15. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990. С. 47.
16. Там же. С. 48.
17. *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // *Вопр. философии.* 1989. N 3. С. 125, 133.
18. *Фромм Э.* Иметь или быть? М., 1990. С. 31.
19. *Toffler A.* The future shock. N.Y., 1970; *Idem.* The ecospasm: Report. Toronto, 1975.
20. См.: *Le mythe du developpment.* P., 1977. P. 227.
21. *Швейцер А.* Нобелевская речь. 1952 г.
22. *Соловьев С.М.* Птенцы Петра Великого // *Чтения и рассказы по истории России.* М., 1989. С. 621.
23. Там же.
24. Там же.
25. Там же. С. 621-622.
26. *Соловьев С.М.* Петр Великий на Каспийском море // *Соловьев С.М.* Чтения и рассказы по истории России. С. 623.
27. *Струве П.Б.* Великая Россия. Из размышлений о проблеме русского могущества // *Струве П.Б.* Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. Сб. ст. за пять лет (1905-1910). Спб., 1911. С. 81.
28. *Он же.* Интеллигенция и народное хозяйство // Там же. С. 363-364.
29. Там же. С. 364.
30. Там же.
31. Там же. С. 367.
32. *Федотов Г.П.* Революция идет // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. М., 1991. Т. 1. С. 146-147.
33. Там же. С. 149.
34. Там же. С. 150, 153.
35. Там же. С. 153.
36. *Бердяев Н.А.* Судьба России (Опыты по психологии войны и национальности). М., 1918. С. 79.
37. *Троцкий Л.Д.* Об интеллигенции // *Интеллигенция, власть, народ.* М., 1993. С. 107.
38. Там же.

39. *Ильин И.А.* Русская революция была безумием // *Ильин И.А.* Наши задачи. Париж, М., 1992. Т. 1. С. 111.
40. Там же.
41. См.: Речь. 24.02.1908.
42. *Струве П.Б.* Спор с Д.С. Мережковским // *Струве П.Б.* Patriotica. С. 117.
43. Там же. С. 113-114.
44. Там же. С. 118.
45. Там же. С. 118, 119.
46. *Степун Ф.А.* Бывшее и несбывшееся. Т. 1. Лондон, 1990. С. 211-212.
47. *Федотов Г.П.* Революция идет // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. Т. 1. С. 171.
48. *Гумилев Л.Н.* Ритмы Евразии. М., 1993. С. 152.
49. Цит. по: там же. С. 148-149.

Глава вторая

1. *Ленин В.И.* Пол. собр. соч. Т. 36. С. 301.
2. *Михайловский Н.К.* Сочинения. Т. 1. Спб., 1896. Стб. 647-651.
3. *Поляков Л.В.* Россия и Петр // *Кара-Мурза А.А., Поляков Л.В.* Реформатор. Русские о Петре I. Опыт аналитической антологии. Иваново, 1994. С. 234.
4. *Карамзин Н.М.* Письма русского путешественника. Л., 1984. С. 253-254.
5. Там же. С. 453.
6. *Карамзин Н.М.* Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношении. М., 1991. С. 32-33.
7. Там же.
8. См.: Избранные социально-политические и философские сочинения декабристов. Т. 1. М., 1951. С. 290-291.
9. *Герцен А.И.* Соч.: В 8 т. Т. 3. С. 387-390.
10. *Герцен А.И.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1985. С. 455-456.
11. *Герцен А.И.* Соч.: В 8 т. Т. 8. С. 48.
12. *Салоневич И.Л.* Народная монархия. М., 1991. С. 131.
13. *Вяземский П.А.* Эстетическая и литературная критика. М., 1984. С. 260.
14. *Бердяев Н.А.* Духи русской революции // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 255-256.
15. *Саловьев С.М.* Птенцы Петра Великого. С. 621, 623.
16. Там же.
17. *Тургенев И.С.* Соч.: В 12 т. Т. 10. М., 1953. С. 293-294.
18. *Саловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 424.

19. *Розанов В.В.* Русская Церковь // *Розанов В.В.* Религия и культура. Т. 1. М., 1991. С. 330.
20. *Добролюбов Н.А.* Соч.: В 9 т. Т. 3. С. 27-28.
21. *Гоголь Н.В.* Собр. соч. В 8 т. Т. 7. М., 1984. С. 341-342.
22. *Тардов В.Г.* Судьба России. М., 1918. С. 131.
23. *Тихомиров Л.А.* Монархическая государственность. Спб., 1992. С. 295.
24. *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989. С. 61.
25. *Погодин М.П.* Петр Первый и национальное органическое развитие. М., 1863. С. 14.
26. *Вейдле В.В.* Задача России. Нью-Йорк, 1956. С. 308-309.
27. *Толстой А.Н.* Петр Первый // *Толстой А.Н.* Собрание сочинений. Т. 3. М., 1982. С. 535.
28. *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. Т. 2. М., 1992. С. 320-321.
29. См.: *Шихматов.* Петр Великий. Лирическое песнопение в восьми песнях; Цит. по: Декабристы. Эстетика и критика. М., 1991.
30. *Карташев А.В.* Указ. соч. С. 321.
31. *Ключевский В.О.* Полный курс лекций. В 3 кн. Кн. 1. М., 1993. С. 487.
32. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 26. С. 115.
33. См.: Толстовский сборник. Тула, 1973. Вып. 5. С. 34.
34. *Мережковский Д.С.* Петр и Алексей // *Мережковский Д.С.* Собр. соч. Т. 2. М., 1990. С. 417-418.
35. *Тынянов Ю.* Восковая персона. М., 1931. С. 18.
36. *Погодин М.П.* Петр Первый и национальное органическое развитие. М., 1863. С. 23, 5-6.
37. *Мережковский Д.С.* Петр и Алексей. С. 415.
38. *Сумароков А.П.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 268.
39. См.: Бумаги кн. Дашковой // Архив кн. Воронцова. Т. XXI. М., 1881. С. 219
40. См.: *Аксаков К., Аксаков И.* Литературная критика. М., 1992. С. 265-266.
41. *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. Т. 24. С. 113.
42. *Трубецкой Н.С.* Верхи и низы русской культуры // Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьба России. М., 1992. С. 338.
43. *Салоневич И.Л.* Народная монархия. С. 435-436.
44. Там же.
45. *Василевский И.М.* Романовы. Портреты и характеристики. Пг.; М., 1923. С. 111.
46. *Чернышевский Н.Г.* Полн. собр. соч. В 15 т. Т. 15. М., 1950. С. 613-615.

47. Янов А. Драма Смутного времени (дело 1730 года) // Полит. исслед. 1994. N 1. С. 164.
48. Там же.
49. Там же. С. 162.
50. Бестужев-Рюмин К.Н. Причины различных взглядов на Петра Великого в русской науке и русском обществе // Журнал Министерства народного просвещения. Спб., 1872. Ч. 161, п. 6. С. 151.
51. См.: Грабарь И.Э., Серов В.А. Жизнь и творчество. М., 1913. С. 248-249.
52. Случевский К.К. Стихотворения. Поэмы. Проза. М., 1988. С. 194.
53. См.: Платонов А. Избранные произведения. М., 1983. С.168-198.
54. Михайловский Н.К. Из литературных и журнальных заметок 1872 года // Сочинения Н.К. Михайловского. Т. 1. Спб., 1896. Стб. 640.
55. Там же. Стб. 647, 650.
56. Там же. Стб. 647, 648.
57. Подробнее о русских спорах вокруг Петра Великого и его реформ см.: Кара-Мурза А.А., Поляков Л.В. Реформатор. Русские о Петре I. Опыт аналитической антологии. Иваново, 1994.
58. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Париж, 1955. С. 119.
59. Цит. по: Зеньковский В.В. С. 106, 107.
60. Там же. С. 88-89.
61. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989. С. 46.
62. Mill J.S. On Liberty. L., 1859.
63. Герцен А.И. Соч.: В 2 т. С. 275-276.
64. Там же. С. 276.
65. Там же.
66. Там же. С. 278-279.
67. Там же. С. 279.
68. Там же.
69. Мережковский Д.С. Большая Россия. Избранное. Л., 1991. С. 15.
70. Там же. С. 16.
71. Там же. С. 17.
72. Там же. С. 18.
73. Там же. С. 22-23.
74. Герцен А.И. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 383.
75. Герцен А.И. Соч.: В 8 т. Т. 3. С. 407.
76. Цит. по: Интеллигенция, власть, народ. М., 1993. С. 26-27.

77. *Погодин М.П.* Петр Великий // Москвитянин. 1841. Ч. 1, № 1. С. 24.
78. Там же.
79. *Кюхельбекер В.К.* Путешествие. Дневник. Статьи. Л., 1979. С. 458.
80. *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. Л., 1975. С. 180-182.
81. *Чаадаев П.Я.* Статьи и письма. М., 1987. С. 136-137.
82. Там же. С. 143.
83. См.: Русь. 01.09.1884. С. 814; День. 04.11.1861.
84. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М., 1991. С. 126.
85. Там же. С. 126.
86. *Гумилев Л.Н.* От Руси к России. Очерки этнической истории. М., 1992. С. 299.
87. *Соловьев С.М.* Публичные чтения о Петре Великом // *Соловьев С.М.* Чтения и рассказы по истории России. М., 1989. С. 462-463.
88. *Эрн В.Ф.* Что такое форсировка? // *Эрн В.Ф.* Сочинения. М., 1991. С. 357-358.
89. *Он же.* Время славянофильствует // Там же. С. 388-389.
90. *Плеханов Г.В.* Избранные философские произведения. Т. 1. С. 409.
91. Там же.
92. Там же. С. 411.
93. Там же. С. 410.
94. *Плеханов Г.В.* Сочинения. Т. 20. С. 131.
95. *Бунаков (Фондаминский) И.И.* Пути России // Современные записки. Париж, 1932. № 48. С. 324.
96. *Степун Ф.А.* Мысли о России // Новый мир. 1991. N 6. С. 228.
97. *Герцен А.И.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 523-524.
98. См.: День. 14.10.1861.
99. *Федотов Г.П.* Революция идет // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. Т. 1. С. 130.
100. См.: *Аксаков К., Аксаков И.* Литературная критика. М., 1992. С. 266.
101. *Кавелин К.Д.* Мысли и заметки о русской истории // *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989. С. 232.
102. *Чернышевский Н.Г.* Апология сумасшедшего // *Чернышевский Н.Г.* Полн. собр. соч. в 15 т. Т. 2. М., 1950. С. 616.
103. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 21. С. 6, 7.
104. *Бердяев Н.* Азиатская и европейская душа // *Бердяев Н.А.* Судьба России. М., 1918. С. 58.
105. См.: Письмо Я.Булгакову от 25.01.1778.

106. Плеханов Г.В. Соч. Т. 20. С. 118.
107. Там же. С. 118-119.
108. Кончаловский Д.П. Пути России. Размышления о русском народе, большевизме и современной цивилизации. Париж, 1969. С. 47.
109. Ахизер А.С. Россия: критика исторического опыта. Т. 1. М., 1991. С. 149.
110. См.: Вопр. философии. 1993. N 2. С. 5.
111. Герцен А.И. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 228.
112. Там же. С. 140.
113. Там же. С. 523-524.
114. Герцен А.И. Русский народ и социализм // Герцен А.И. Полн. собр. соч. Т. 6. С. 449.
115. Там же.
116. Плеханов Г.В. Соч. Т. 20. С. 120.
117. Он же. Избранные философские произведения. Т. 1. С. 413.
118. Тихамиров Л. Плеханов и его друзья. Из личных воспоминаний. Л., 1925. С. 35-36.
119. Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. Т. 1. С. 323.
120. См.: Единство. 1917. № 117. Подробнее об эволюции общественно-политических взглядов Г.В. Плеханова см.: Кара-Мурза А.А. Три проблемы общественной эволюции в работах Г.В. Плеханова // Азия и Африка сегодня. 1989. N 8. С. 16-18, 36.
121. Федотов Г.П. Революция идет // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 1. С. 169.
122. Цит по: Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. С. 128-129.
123. Пискунов В. Сквозь огонь диссонанса // Белый А. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 25-27.
124. Федотов Г.П. Три столицы // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 1. С. 52.

Глава третья

1. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 600-601.
2. Там же. С. 601.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 660.
4. Там же.
5. Панарин А.С. Революция или Реформация? (революционная эсхатология и цивилизованная повседневность) // Из истории

- реформаторства в России. Философско-исторические очерки. М., 1991. С. 100.
6. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 125.
 7. Соловьев Э.Ю. Даже если бога нет, человек не бог // Освобождение духа. М., 1991. С. 317.
 8. Панарин А.С. Революция или Реформация? С. 101.
 9. Там же. С. 100.
 10. Там же. С. 102.
 11. См.: Русь. 15.03.1883.
 12. Франк С.Л. Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 197-198.
 13. Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Там же. С. 21-22.
 14. Франк С.Л. De profundis // Там же. С. 484.
 15. Изгоев А.С. Социализм, культура и большевизм // Там же. С. 364.
 16. Франк С.Л. De profundis. С. 485, 486.
 17. Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк, 1953. С. 374-375.
 18. Федотов Г.П. Революция идет // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 1. С. 163-164.
 19. Струве П.Б. Исторический смысл русской революции и национальные задачи // Вехи. Из глубины. С. 468.
 20. См.: Киттар К. The rise of modern society. Aspects of the social and political development of the West. Oxford, 1988.
 22. Хорос В.Г. В поисках ключа к прошлому и будущему // Вопр. философии. 1993. N 5. С. 108.
 22. См.: Былое. 1918. N 6.
 23. Там же.
 24. Там же.
 25. Плеханов Г.В. Год на родине. Т. 2. Пг., 1918. С. 209.
 26. Там же. С. 34.
 27. Бунаков (Фондаминский) И.И. Пути России. С. 325.
 28. Бердяев Н.А. Духи русской революции // Вехи. Из глубины. С. 256, 258.
 29. Вейдле В.В. Задача России. Нью-Йорк, 1956. С. 99.
 30. Он же. Возвращение на родину // Безымянная страна. Париж, 1968. С. 22.
 31. Там же. С. 26.
 32. Там же. С. 26-27.
 33. Франк С.Л. De profundis. С. 494.

34. *Мережковский Д.С.* Пушкин // Пушкин в русской философской критике. М., 1990. С. 93.
35. *Федотов Г.П.* Трагедия интеллигенции // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. Т. 1. С. 87.
36. Цит. по: *Путь.* 1992. N 1. С. 296.
37. *Шмеман А.Д.* Исторический путь православия. Нью-Йорк, 1954. С. 386-387.
38. *Степун Ф.А.* Бывшее и несбывшееся. Т. 2. Лондон, 1990. С. 7; Т. 1. С. 211-212.
39. *Федотов Г.П.* Правда побежденных // *Современные записки.* 1933. Т. 51. С. 364.
40. *Он же.* Трагедия интеллигенции // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. Т. 1. С. 91.
41. *Он же.* И есть и будет. Размышления о русской революции. Париж, 1932. С. 65-66, 68, 70.
42. *Розанов В.В.* Апокалипсис нашего времени // *Розанов В.В.* Уединенное. М., 1990. С. 393.
43. *Шестов Л.* Что такое большевизм? Берлин, 1920. С. 9.
44. *Федотов Г.П.* И есть и будет. С. 72, 83, 80.
45. *Савицкий П.* Евразийцы // *Россия между Европой и Азией.* М., 1993. С. 108.
46. *Он же.* Два мира // *На путях.* Утверждение евразийцев. М.-Берлин, 1922. С. 18.
47. *Бердяев Н.А.* Судьба России. С. 77.
48. *Аскальдов С.А.* Религиозный смысл русской революции // *Вехи.* Из глубины. С. 225.
49. *Бердяев Н.А.* Судьба России. С. 77.
50. *Карсавин Л.П.* Восток, Запад и русская идея. Пг., 1922. С. 77-79.
51. *Болтин И.Н.* Примечания на историю древней и нынешней России г. Леклерка. Т. 1. Спб., 1788. С. 565.
52. *Щербатов М.М.* О повреждении нравов в России // *Сочинения князя М.М. Щербатова.* Т. 2. Спб., 1898. С. 159, 166.
53. *Герцен А.И.* О развитии революционных идей в России // *Герцен А.И.* Соч.: В 8 т. Т. 3. С. 400.
54. Там же. С. 401.
55. *Эри В.Ф.* Что такое форсировка? С. 358.
56. Там же. С. 359.
57. *Муравьев В.Н.* Рев племен // *Вехи.* Из глубины. С. 415, 416.
58. *Лосский Н.О.* Достоевский и его христианское миропонимание. С. 375.
59. *Федотов Г.П.* Трагедия интеллигенции. С. 88.
60. *Аскальдов С.А.* Указ. соч. С. 229.
61. Там же. С. 229.
62. Там же. С. 229-230, 237-238.

63. *Степун Ф.А.* Бывшее и несбывшееся. Т. 2. С. 104.
64. *Карташев А.В.* Пути Единения // Россия и латинство. Берлин, 1923. С. 142.
65. *Федотов Г.П.* Революция идет // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. Т. 1. С. 159-160.
66. Там же. С. 160.
67. *Кончаловский Д.П.* Пути России. Размышления о русском народе, большевизме и современной цивилизации. С. 169.
68. *Степун Ф.А.* Мысли о России // *Новый мир.* 1991. № 6. С. 216-217.
69. *Изгоев А.С.* Социализм, культура и большевизм. С. 368-369.
70. *Струве П.Б.* Исторический смысл русской революции. С. 471-472.
71. *Франк С.Л.* De profundis. С. 478.
72. *Шестов Л.* Что такое большевизм? С. 14.
73. *Мережковский Д.С.* Головка виснет // *Мережковский Д.С.* Больная Россия. С. 140.
74. *Карсавин Л.П.* Философия истории. С. 327-328.
75. Там же. С. 325.
76. Там же. С. 327, 328.
77. *Бобрищев-Пушкин А.* Новая вера // В поисках пути. Русская интеллигенция и судьбы России. М., 1992. С. 293.
78. Там же. С. 295.
79. Там же. С. 337.
80. *Степун Ф.А.* Бывшее и несбывшееся. Т. 2. С. 201.
81. Там же. С. 204-205.
82. *Сорокин П.* Дальняя дорога. Автобиография. М., 1992. С. 129.
83. *Зиновьев А.А.* Коммунизм как реальность // *Зиновьев А.А.* Коммунизм как реальность. Кризис коммунизма. М., 1994. С. 26-27.
84. *Франк С.Л.* Из размышлений о русской революции // *Новый мир.* 1990. № 4. С. 16.
85. *Сувчинский П.* Вечный устой // На путях. Утверждение евразийцев. М.; Берлин, 1922. С. 126.
86. *Шагинян М.* Соч. В 9 т. Т. 1. М., 1971. С. 776.
87. *Есенин С.* Собр. соч. В 5 т. Т. 5. М., 1968. С. 107.
88. Цит. по: *Милюков П.Н.* Эмиграция на перепутье. Париж, 1926. С. 125.
89. *Федотов Г.П.* Трагедия интеллигенции // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. Т. 2. С. 99-100.
90. *Он же.* Новая Россия // Там же. Т. 1. С. 215-216.
91. *Он же.* Письма о русской культуре // Там же. Т. 2. С. 185-186, 166. Об "американизме" русско-советской культуры см. также выступления автора этой книги и других участников

"круглого стола" "Ценности американизма и российский выбор"
(Знание-сила. № 5. 1993).

92. *Розанов В.В.* Психология русского раскола // *Розанов В.В.* Религия и культура. Т. 1. М., 1990. С. 76-77.
93. См.: Новый град. 1931. N 5/31.
94. *Белый А.* Петербург. Л., 1981. С. 504-505.
95. *Иваницкая Е.* Вечный Октябрь // Век XX и мир. 1994. N 3-4. С. 8.
96. Там же. С. 9, 10.
97. *Панарин А.С.* Революция или Реставрация. С. 100; подробнее о "кентаврической природе" тоталитаризма см. также опубликованную под общей редакцией А.А. Кара-Мурзы в 1989 г. коллективную монографию "Тоталитаризм как исторический феномен".
98. *Киреевский И.В.* Письмо А. Кошелеву от 20.02.1851 // *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1979. С. 375-376.
99. См.: День. 04.11.1861. С. 15.
100. См.: Сегодня. 09.10.1993.
101. Цит.: *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. С. 264.

Глава четвертая

1. *Кагарлицкий Б.* Второй шок // Независимая газ. 1994. 30 июня.
2. *Зорькин В.* Отстаивание права - долг всех ответственных политических сил // Независимая газ. 1994. 8 июля.
3. *Струве П.Б.* Гипноз страха и политический шантаж // *Patriotica*. С. 165.
4. *Гельбрас В.* Четыре мифа о положении трудящихся в России // *Общая газ.* 1994. N 25/50.
5. См.: *Вопр. философии.* 1992. N 3. С. 133.
6. См.: *Вопр. философии.* 1993. N 2. С. 18.
7. Там же.
8. *Пастухов В.Б.* Будущее России вырастает из прошлого. Посткоммунизм как логическая фаза развития евразийской цивилизации // *Полит. исслед.* 1992. N 5-6. С. 62.
9. Там же.
10. Там же.
11. См.: *Вопр. философии.* 1993. N 2. С. 37-38.
12. Там же.
13. *Струве П.Б.* Размышления на политические темы. Пессимизм и оптимизм // *Patriotica*. С. 201-202.

14. *Ильин И.А.* Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948-1954 гг.: В 2 т. Т. 1. М., 1992. С. 108.
15. *Тихомиров Л.А.* Почему я перестал быть революционером. Спб., 1884.
16. См.: *Вопр. философии.* 1993. N 2. С. 21.
17. *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // *Вопр. философии.* 1989. N 3. С. 124.
18. *Струве П.Б.* Размышления на политические темы. С. 201-202.
19. См.: *Начала.* 1991. N 3. С. 71.
20. *Федотов Г.П.* Россия и свобода // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России Т. 2. С. 296.
21. *Саловьева С.М.* История России с древнейших времен. Кн. 9. Т. 18. М., 1963. С. 549.
22. Цит. по: *Вопр. философии.* 1993. N 2. С. 123.
23. Там же. С. 124.
24. *Струве П.Б.* Отрывки о государстве // *Patriotica.* С. 106.
25. Подробнее об этом см.: *Кара-Мурза А.А.* Либерализм прот. в хаоса (основные интенции либеральных концепций на Западе и в России) // *Полит. исслед.* 1994. N 3.
26. *Voltaire. Oeuvres completea.* Vol. 21. P., 1877-1885. P. 573.
27. *Ibid.*
28. *Voltaire. Correspondance.* Vol. LXXX, № 16442. P. 168; Vol. LIX, № 12123. P. 193.
29. *Монтескье.* Избранные произведения. М., 1955. С. 160.
30. *Локк Д.* Соч.: В 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 141.
31. *Федотов Г.П.* Россия и свобода // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. Т. 2. С. 286.
32. *Монтескье.* Избранные произведения. С. 288-289.
33. *Струве П.Б.* Интеллигенция и народное хозяйство // *Струве П.Б.* *Patriotica.* С. 368.

Заключение

1. *Сувчинский П.* Вечный устой // *На путях.* Утверждение евразийцев. М.; Берлин, 1922. С. 109-110.
2. *Степун Ф.А.* Мысли о России // *Новый мир.* 1991. N 6. С. 220.
3. *Он же.* Бывшее и несбывшееся. Т. 1. С. 107, 222-223.
4. См.: *Вопр. философии.* 1992. N 6. С. 23.
5. Там же. С. 23.
6. *Степун Ф.А.* Идея России и формы ее раскрытия // *Новый град.* 1933. N 8. С. 19-20.
7. Там же. С. 20.

8. *Вейдле В.В.* Задача России // *Вопр. философии.* 1991. N 10. С. 63.
9. Там же.
10. *Франк С.Л.* Пушкин об отношениях между Россией и Европой // *Пушкин в русской философской критике.* М., 1990. С. 456-459.
11. Там же. С. 464.

Содержание

Введение	3
Глава первая. Проблема "социальной деградации" в контексте концептуальной оппозиции "цивилизация - варварство": историческая ретроспектива	11
1. Традиционные культуры и проблема "нового варварства"	11
2. "Социальная деградация" ("новое варварство") как проблема истории социально-философской мысли	22
Глава вторая. Оппозиция "варварство - цивилизация" в русской полемике вокруг преобразований Петра Великого: конституирование спора "славянофильства" и "западничества" (первый идентификационный кризис)	44
1. Реформы Петра Великого и феномен "варварской борьбы против варварства"	44
2. Спор славянофилов и западников и проблема "дурного синтеза" Востока и Запада	78
Глава третья. Большевизм и тоталитаризм: "Цивилизационный скачок" или "варваризация"? (второй идентификационный кризис)	114
1. Генезис и сущность русского большевизма	114
2. "Реальный социализм" как формационно-цивилизационный феномен	147

Глава четвертая. "Перестройка" или "катастрошка": между "мировой цивилизацией" и "новейшим варварством" (третий идентификационный кризис).....	163
1. "Социальная деградация" как проблема современного идейно-политического размежевания.....	163
2. Либеральный проект против социальной деградации.....	179
Заключение.....	189
Примечания.....	197

Научное издание

КАРА-МУРЗА Алексей Алексеевич

**"НОВОЕ ВАРВАРСТВО" КАК ПРОБЛЕМА
РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции
Художник В.К.Кузнецов
Корректоры Т.В.Прохорова, Т.М.Романова

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.93 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 06.06.95.
Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл.печ.л. 6,62. Уч.-изд.л. 10,62. Тираж 500 экз. Заказ № 033.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерный набор А.К.Смальянинова
Компьютерная верстка М.В.Лескинен

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
119842, Москва, Волконка, 14