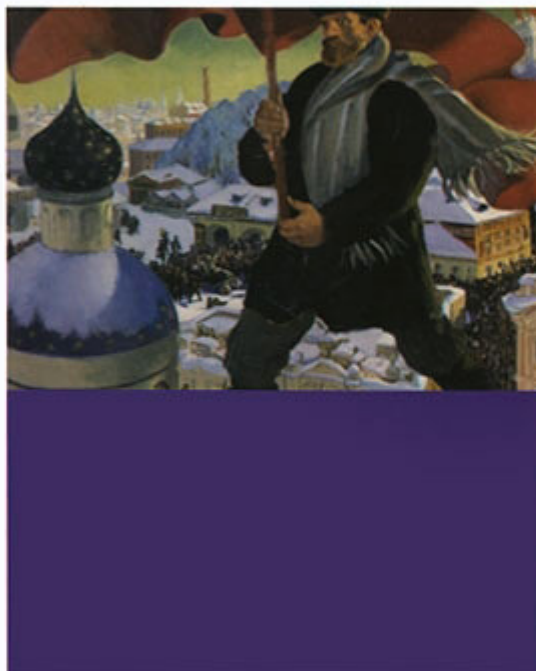
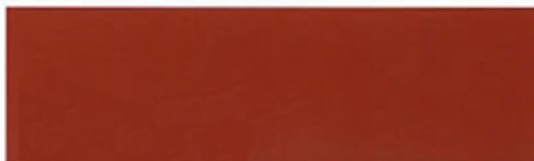


КУДА ВЕДЕТ КРИЗИС КУЛЬТУРЫ?



ФОНД ЛИБЕРАЛЬНАЯ МИССИЯ



Коллектив авторов
Куда ведет кризис культуры? Опыт
междисциплинарных диалогов

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=3375785

Куда ведет кризис культуры? Опыт междисциплинарных диалогов: Новое издательство; Москва;
2011

ISBN 978-5-98379-156-5

Аннотация

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

Содержание

После Утопии	4
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ	7
Возможна ли европеизация нашего исторического сознания?	7
Российская ментальность до и после смерти «Должного»	47
Ценности модерна в стране и мире	104
Конец ознакомительного фрагмента.	122

Куда ведет кризис культуры?

Опыт междисциплинарных диалогов

Под общей редакцией И.М. Клямкина

После Утопии

Предисловие редактора

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

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

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

Сразу скажу, что после нескольких неудачных попыток предложить в этом предисловии сколько-нибудь обстоятельный анализ различных подходов и точек зрения, я от такого намерения отказался. Дело в том, что мне приходилось совмещать на семинарах две роли – модератора и одного из участников, представившего для обсуждения собственный доклад и выступавшего во всех дискуссиях по докладам коллег. И когда я пробовал писать аналитический обзор этих дискуссий, то все время упирался в неспособность освободиться от того, что уже говорил на семинарах. Но повторять сказанное было бы неуместно во всех отношениях. Поэтому я ограничусь лишь некоторыми соображениями, которые, быть может, помогут воспринять эту книгу не как сборник текстов, а как нечто целостное.

Все участники семинара исходят из того, что кризис культуры в России сегодня налично. Однако относительно того, куда он ведет, мнения расходятся: одни видят в нем кризис

упадка, а другие – кризис развития. Понятно, что в таких спорах, как и в любых спорах о будущем, истина не рождается по той простой причине, что истина будущего человеческому познанию недоступна. Будь иначе, т.е. знай мы достоверно наперед, что и когда нас ждет, мировая история была бы совсем иной, чем была и есть. Но в самом характере таких споров проявляется реальная жизнь культуры, а в восприятии обществом того или иного прогноза просвечивает ее будущая судьба.

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

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

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

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

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

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

Ни одна из перечисленных точек зрения поддержки у большинства участников семинара не нашла. И мне опять-таки ничего другого не остается, как призвать читателя оценить аргументы и контраргументы дискуссионщиков, степень адекватности и убедительности их реакции на возражения коллег. Истина будущего нам недоступна, но характер этого будущего в значительной мере определяется тем, какой его образ складывается у людей в настоящем, или, говоря иначе, какие сегодняшние тенденции кажутся им доминирующими. То, куда ведет кризис культуры, зависит и от того, куда общество хочет и не хочет вестись, насколько свои желания считает достижимыми, а прогнозы относительно их достижимости реалистичными.

Эту зависимость осознать тем более важно, что сама идея будущего переживает сегодня кризис, о чем участники семинара в своих докладах и выступлениях говорили неоднократно. Идея будущего как идеального общественного состояния, альтернативного по отношению к настоящему. Как желаемого Должного, призванного сменить отрицаемое сущее. Как великой Утопии, кажущейся достигаемой целью. Это абстрактное утопическое

Должное давно уже умерло на постмодернистском Западе (что и дает многим основания говорить об упадке западного типа культуры), а теперь оно умерло и в России.

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

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

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

Игорь Клямкин,
вице-президент фонда «Либеральная миссия»

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Кризис развития или кризис упадка?

Возможна ли европеизация нашего исторического сознания?

Обсуждение доклада Михаила Афанасьева «О древней и новой политической культуре в России»

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

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

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

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

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

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

Не исключаю, что эти постулаты в ходе наших семинаров будут опровергаться. И прежде всего первый из них, так как два других от него производны. Возможно, с ним не согласится и Михаил Николаевич Афанасьев, доклад которого мы будем сегодня обсуждать и с текстом которого вы ознакомились заранее. Во всяком случае в докладе этом, посвященном российской политической культуре, о ее нынешнем кризисном состоянии прямо ничего не говорится. Но если кризиса нет, то что такое выявленное социологами тотальное недоверие по вертикали и горизонтали, т.е. недоверие людей не только к государственным и обще-

ственным институтам, но и друг к другу? Что такое готовность общества к политической модернизации, о которой говорит Михаил Николаевич, при пассивном ожидании ее инициирования сверху и отсутствии такого инициирования?

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

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

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

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

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

Ну, а если и у нас тоже кризис развития, то хотелось бы обсудить и все возможные на сей счет аргументы. Помня и о том, что само развитие означает не просто разрыв с чем-то и преодоление чего-то, но и преемственную связь с какими-то традициями или тенденциями в собственной истории. Тут тоже существуют разные подходы, в том числе и в либеральной среде. Это выявилось, в частности, при обсуждении в фонде «Либеральная миссия» недавно вышедшей трилогии Александра Янова «Россия и Европа, 1462–1921». В докладе Михаила Афанасьева, предложенном вашему вниманию, представлен еще один подход, который мне кажется интересным и заслуживающим вашего внимания.

Михаил Афанасьев (директор по политической аналитике и PR ЦПК «НИККОЛО М»)
О древней и новой политической культуре в России

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

Европейский путь

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

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

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

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

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

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

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

Русская модернизация

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

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

Византийское влияние легло на славянский родоплеменной субстрат, однотипный другим варварским народам Европы. Фундаментальное открытие И.Я. Фроянова³, раскрывающее принципиальное отличие институтов полюдья и данничества, подводит прочную научную базу под понимание Киевско-Новгородской Руси как общества, в социальной структуре которого абсолютно преобладали средние классы свободных сельских общинников и горожан.

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

В отличие от каролингского Запада, не феодальное поместье, а город был главным фактором экономической и социальной эволюции Руси. По расчетам Вернадского, Русь представляла собой одну из наиболее населенных (7–8 млн человек) и урбанизированных (300 упоминаемых городов, в которых жило 13% населения) европейских стран. Описываемые В.О. Ключевским⁴ «ряды» князей с городами и решительный перевес городов в XI–XII веках соответствуют коммунальным революциям того же времени в передовых городах средиземноморского и балтийского побережий Европы. Территориально-профессиональное самоуправление, большие и малые купеческие объединения, вечевая традиция существовали во всех крупных городах Руси. Очень высокий уровень грамотности русских горожан, в том числе горожанок – факт, убедительно доказанный Новгородской археологической экспеди-

² Вернадский Г.В. Киевская Русь / Пер. с англ. Тверь; М.: ЛЕАН; АГРАФ, 1996. Вернадский отмечал, что на протяжении почти всего киевского периода Византия представляла собой высший уровень цивилизации по отношению не только к Руси, но и к Западной Европе. См. также: Удальцова З.В. Византийская империя в раннее Средневековье (IV–XII вв.) // История Европы. Т. 2: Средневековая Европа. М.: Наука, 1992. С. 85–111. О том, когда и как сложился негативный миф о Византии, см.: Лидов А. Византийский миф и европейская идентичность: Публичная лекция «Полит.ру»: <http://www.polit.ru/lectures/2010/04/08/byzantine.html>.

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

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

цией МГУ. По оценке А.А. Зализняка, «картина Новгорода XIV в. и Флоренции XIV в. по степени женской грамотности – в пользу Новгорода»⁵.

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

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

Прерванное возрождение

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

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

В подтверждение приведу уже не историографический, а социологический материал – типологию российских регионов по вовлеченности населения в практики гражданского общества, составленную на основе массовых опросов 2007 года (проект ФОМ и Лаборатории исследования гражданского общества ГУ-ВШЭ, результаты приведены в работе И.В. Мерсияновой⁶). Регионы России разделились на четыре группы. Группу с высоким уровнем общественной активности (по российским меркам, естественно) составляют Москва, Санкт-Петербург и Ханты-Мансийский автономный округ. В абсолютном большинстве российских регионов общественная активность находится на уровне ниже среднего (25 регионов) и совсем низком уровне (тоже 25 регионов). Группа с общественной активностью на уровне выше среднего состоит из 15 регионов, среди которых Архангельская, Вологодская, Кировская, Пермская области, Республика Карелия и Республика Коми. Перечисляя сейчас эти северные «гражданские» регионы, мы очерчиваем культурный ареал Новгородской Руси! Главные же центры этого ареала, Новгород и Псков, «зачищенные» до корней травы, сейчас – среди регионов со слабой и очень слабой общественной жизнью.

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

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

В Литве русское население (соотношение русских к литовцам в великом княжестве составляло 3:1) было активным участником европейского развития страны: в XIII–XVI веках на русском языке велось судопроизводство и писались литовские статуты, которые во многом основывались на русском праве киевского периода; книгопечатание началось в Литве тоже на русском. Многие русские города, в том числе Киев, Минск и Смоленск получили в XV–XVI столетиях Магдебургское право, закреплявшее их корпоративное устройство и автономию. Важной составляющей русской общественной жизни была деятельность объединений православных горожан, известных как братства⁷.

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

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

Традиционный русский порядок включал частную собственность на землю (не говоря уже о промышленных активах и городских усадьбах) крупных и мелких вотчинников, общинную и частную земельную собственность «черносошных» крестьян – богатые крестьяне издавна покупали земельные участки, нередко весьма значительные, и оформляли их в собственность. С точки зрения традиции раздача государственных земель с крестьянами в частное владение выглядела не нормой, а «беспределом». Поэтому, как верно подчеркивает А.Л. Янов, важнейшей исторической развилкой был вопрос о секуляризации монастырского земельного фонда⁸. Вводившие поместную систему московские государи решали дилемму: сажать дворян либо на монастырские земли, либо на государственные. Церковники свое право отстаивали. А широкая раздача помещикам государственных земель с вольными землепашцами стала революционным сломом традиции, попранием русской правды. Самодеятельная революция второй половины XVI столетия перечеркнула русское возрождение.

Традиция и реформа

Правильный взгляд на русскую традицию проясняет значение ряда российских реформ.

Так, обнажается связь между несоответствием национальной традиции и стратегическими рисками легистского подхода Екатерины II: считать «государственные имения» (т.е. земли государственных крестьян) государственной собственностью, а владения помещиков, включая земли, недра, воды и леса, частной собственностью помещиков. И Жалованная гра-

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

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

мота дворянству 1785 года, и проекты Екатерины по улучшению быта крепостных основывались на том представлении, что крестьяне пользуются землей, которая им *предоставлена* – либо помещиком, либо, еще до помещика, государем. Но именно это базовое положение если не для всех, то для большинства случаев было фикцией, по-русски говоря, *неправдой*. И вот на этой неправде была утверждена священная и «недвижимая» частная собственность помещиков в тех границах, которые никогда не признавались и никогда не будут признаны крестьянами. Таким образом, Екатерина Великая своей либеральной мерой захлопнула институциональную ловушку, поставленную Иваном Грозным.

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

Вдохновляющий пример успешного синтеза традиции и модернизации дает земская реформа Александра II и развитие пореформенного земства в России. Деятельность земств и городских дум основывалась на традиционном самообложении местных имущих людей, чему естественным образом соответствовал цензовый характер названных пореформенных учреждений. Именно за электоральные цензы земство потом 60 лет ругали советские обществоведы и продолжают еще упрекать постсоветские. А ведь в том и смысл, что земства не получали и не «пилили» казенные деньги, но собирали свои земские кассы из взносов состоятельных людей, чтобы использовать эти средства на общественные нужды и цели местного развития. Только школьный годовой бюджет уездных земств составлял в 1871 году 1,6 млн рублей, в 1903-м – 19,8 млн, а в 1910-м – 47,4 млн!⁹ Между тем школы составляли, конечно, стратегическое, но лишь одно из направлений земских расходов (20–25% земской сметы в 1901 году). Вот для чего местные имущие и образованные люди избирали из своей среды уважаемых лиц: они доверяли им собственные деньги для общественного распоряжения. Лучшего способа проверять, подтверждать и укреплять доверие невозможно придумать.

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

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

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

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

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

Хотят ли россияне демократии?

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

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

Граждане России не отказывались от демократии. В 2000 году они выбрали президентом В.В. Путина, который обещал «замочить в сортире» террористов, укрепить государство, установив «диктатуру закона», «равно удалить олигархов» от власти, побороть бедность и обеспечить конкурентоспособность России в мире. К концу первого президентского срока Путина большинство избирателей не испытывали восторга от конкретных результатов его деятельности. Явка на выборах 2004 года снизилась даже по официальным данным. На протяжении всего путинского правления социологи фиксировали кричащее несоответствие между высоким рейтингом формального доверия к главе государства и весьма критическими оценками возглавляемой им правящей команды. При этом только малое меньшинство населения признавало справедливость и эффективность существующего социально-политического строя.

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

В элитных группах – бюрократии, бизнесе, менеджменте, социетальной и информационной элитах – весной 2008 года мною был зафиксирован общий тренд: негативная оценка качества государственного управления и запрос на вполне определенные институциональные изменения, европейская цивилизационная направленность которых очевидна и неопровержима¹⁰. Конечно, преобладание социального цинизма и оппортунистического поведения в сегодняшних элитных группах является очевидным социальным фактом. Но констатация этого факта отнюдь не уменьшает важности выводов, которые следуют из полученных мною данных. Во-первых, у правящего режима не осталось идей, которые бы его легитимировали, и консолидировали если не нацию, то хотя бы верхние классы общества. Во-вторых, в сознании элитных групп, в их представлениях о путях национального развития не обнаруживается каких-либо значимых альтернатив общеизвестным европейским институтам.

Что касается отношения к демократии большинства россиян, то сегодня оно лучше всего описывается известным афоризмом Черчилля: демократия плоха, но другие формы

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

правления хуже. Большинство избирателей не поддерживало отмены губернаторских выборов. Социологические опросы как в массовых, так и в элитных группах показывают, что в России практически все выступают за реальное развитие местного самоуправления, это предмет общенационального консенсуса. Более чем 2/3 россиян считают, что в России должна быть оппозиция, оказывающая серьезное влияние на жизнь страны; число сторонников такого мнения стабильно растет с начала 2000-х годов. Однако это общественное настроение не превращалось в электоральный сдвиг.

Выход из тупика сейчас блокируют два главных фактора.

Во-первых, его блокирует институциональная ловушка, которая состоит вовсе не в том, что лица, принимающие государственные решения, не заинтересованы в переустройстве государства, – это еще не ловушка, а обычная ситуация, «железный закон олигархии». Но у нас верх взяли силовики-предприниматели, что, с одной стороны, превратило силовые органы государства в головные предприятия по извлечению ренты и рассадники рейдерства, а с другой – установило предельно жесткую подчиненность бизнеса. Классовый заказ на буржуазно-бюрократическую стабилизацию силовики-предприниматели сильно перевыполнили, став главными бенефициарами коррупционного капитализма и устроив из политической системы кукольный театр. То есть олигархия как тип власти сложилась в 1990-е годы, а институциональная ловушка – в 2000-е.

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

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

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

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

Рост голосования за партии думской оппозиции не перекрывает нарастающего отказа избирателей от участия в выборах. Марионеточные партии не привлекают публику. Не вдох-

новляют ее и попытки ряда бывших федеральных политиков и бюрократов поднять знамя непримиримой борьбы за демократию.

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

Игорь Клямкин:

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

Михаил Афанасьев:

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

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

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

Вадим Межуев (главный научный сотрудник Института философии РАН): В чем ваша концепция истории русской культуры расходится с концепцией Янова?

Михаил Афанасьев:

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

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

Эмиль Паин (профессор Высшей школы экономики):

Доклад распадается на две части. Одна его часть – это обоснование исконно европейского происхождения России и ее культуры, а вторая – характеристика современных российских проблем: «силовики» приватизировали власть в стране, где общества либо вовсе нет, либо оно разомкнуто. Мой вопрос: как связаны эти части? Каким образом идея признания

исконной европейскости России может повлиять на решение названных социально-политических проблем? Что, «силовики» отдадут власть и общество сомкнется?

Михаил Афанасьев:

Конечно, посредством одного исторического экскурса не решить проблему выхода нации из того тупика, в котором она находится. Но, наверное, все согласятся, что существенным элементом и фактором сегодняшнего российского тупика является проблема национальной самоидентификации. Сегодня абсолютно доминирует взгляд на российскую нацию и культуру – в первую очередь политическую, – как на континуальное продолжение русской традиции, а эта традиция характеризуется набором хорошо известных стереотипов. Поэтому, оппонируя расхожим оправданиям сегодняшнего порядка ссылками на русскую политическую культуру, я специально обратился к русской традиции.

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

Денис Драгунский (главный редактор журнала «Космополис»):

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

Михаил Афанасьев:

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

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

Эмиль Паин:

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

Михаил Афанасьев:

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

Эмиль Паин:

Вы имеете в виду...

Михаил Афанасьев:

Я имею в виду Новгородскую Русь, Литовскую Русь и Московскую Русь – три наследницы Новгородско-Киевской Руси в этническом и культурном отношении. Эту общность и разнообразие изводов одного корня следует подчеркнуть. Потому что наши учебники, за редким исключением, смотрят на русскую историю как историю Московской Руси, присоединившей к себе Новгород, а на Великое княжество Литовское – как на страну, которая к русской культуре не имеет отношения. Хотя это нонсенс. Там развивалась русскоязычная культура, и европейство Литвы определялось отнюдь не только влиянием Польши – оноросло из русского корня. На мой взгляд, это наглядное доказательство того, что русская культура – европейская.

Игорь Клямкин:

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

Вадим Межуев:

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

Игорь Клямкин:

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

Михаил Афанасьев:

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

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

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

Игорь Клямкин:

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

Михаил Афанасьев:

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

Игорь Клямкин:

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

Игорь Яковенко (профессор Российского государственного гуманитарного университета):

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

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

Остановлюсь на некоторых положениях доклада, которые кажутся мне сомнительными.

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

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

Прошло сто лет. Достаточно ли этого, чтобы отдать себе ясный отчет в исторической бесперспективности нашего «самобытного извода европейского корня», нашей культурной

преемственности с византийской православной традицией? И настолько ли глубоко зашла у нас секуляризация, чтобы открыть дорогу модернизации? У меня на сей счет – большие сомнения. А по поводу традиций – не только византийских, но и самобытно-русских, на которые она могла бы опереться, сомнений еще больше. И исторические экскурсы Михаила Николаевича эти сомнения не развеивают.

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

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

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

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

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

Не вдохновило меня и то, что в докладе Михаила Николаевича говорится о Новгороде. Новгородская Русь конца XV века названа автором процветающей. Это насилие над историей. В конце первой половины XV века Василий Темный громит Новгород, в котором укрывался Шемяка. И уже тогда Новгород признает главенство Москвы, потому что она была сильнее. А в 1478 году Иван III просто присоединяет новгородские земли к Московии. Напомню, что в 70-е годы прошлого века в Советском Союзе ходило выражение: «Волк –

санитар леса». Так вот, Москва, съев Новгород, явила себя таким хищником-санитаром, который добивал государства, переживавшие глубочайший кризис. И тут я должен сказать одну вещь, о которой, по-моему, никто не говорит.

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

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

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

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

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

Игорь Клямкин:

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

Алексей Алексеевич Кара-Мурза, пожалуйста.

Алексей Кара-Мурза (заведующий отделом Института философии РАН):

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

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

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

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

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

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

При этом перед нами не стоит вопрос о том, что является исторической правдой в последней инстанции. Конечно, исторических натяжек, а тем более ошибок быть не должно. Но воевать по поводу того, чем была Россия исторически, можно еще тысячу лет. А о том, что делать с сегодняшней Россией, с ее нынешней идеологией, надо думать уже сейчас. Но это значит – думать и о том, возможна ли генерализация русской истории с либеральной позиции и на либеральную перспективу.

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

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

Игорь Клямкин:

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

Слово – Эмилю Паину.

Эмиль Паин:

«Вместо войны мифов нужна демифологизация истории»

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

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

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

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

королевство. Так же происходит и ныне. Достаточно сказать об уже упоминавшихся здесь двух принципиально разных политических режимах у одного народа, например о Северной и Южной Корее.

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

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

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

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

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

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

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

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

Сказанное подтверждается и другими особенностями массового сознания наших сограждан, в том числе и его чрезвычайной историцизованностью. Международные кросс-культурные исследования показывают, что россияне больше, чем жители других европейских стран, черпают основания для гордости своей страной в ее прошлом. Но какое прошлое их интересует? Их интересуют, прежде всего, великие победы: «Мы им показали» или «Мы их всех спасли». Это значит, что интерес к отталкиванию от Европы и Запада опять-таки явно преобладает над интересом к поиску общих с Западом корней. А это, в свою очередь, означает, что концепции, выдвигающие на передний план культурное родство России и Европы, не могут пользоваться большим спросом.

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

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

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

Игорь Клямкин:

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

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

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

Наталья Тихонова (заведующая кафедрой социально-экономических исследований Высшей школы экономики):

«Граница европейской культуры проходит там, где... кончаются ратуши»

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

или за Каспарова бороться? Но население не верит, что при них, приди они к власти, ему будет лучше.

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

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

Наталья Тихонова:

Да, только прагматика. И уж точно не идеология, которая востребуется совсем другим типом сознания. Понимаю, что нам грустно это констатировать, потому что мы – представители другой ветви культуры. Не той, какая теперь формируется. Это не культура модерна, которая была в Западной Европе, а совсем другая. И формируется она не только в России. Тот же расцвет прагматизма с ориентацией на материальные ценности наблюдается в Китае, Латинской Америке. Здесь мы воспроизводим распространенные в мире модели, хотя эти модели и не европейские. Однако, я не вижу в происходящем оснований для очень уж большой печали. Мы же хотим, чтобы массы боролись за свои интересы? Так вот, когда эти интересы осознаются, люди и борются, причем порой достаточно последовательно, оказывая влияние на власть. История с протестами против монетизации льгот – отнюдь не единственная...

Евгений Ясин:

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

Наталья Тихонова:

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

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

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

Это тоже проявление кризиса культуры, под которым я понимаю кризис культуры элит. Не думаю, что на самом верху не отдадут себе отчет в его углублении и проистекающих отсюда опасностях. Но сможет ли элита измениться? Может ли ее подтолкнуть к этому ее

наиболее прозорливая часть? Хотелось бы ответить утвердительно, но достаточных оснований для такого ответа сегодня нет.

Игорь Клямкин:

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

Следующий выступающий – Вадим Межуев.

Вадим Межуев:

«Заключенный в русской культуре общественный идеал воспроизводит не гражданские структуры античной демократии, а изначальные формы христианской „духовной общины“»

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

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

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

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

культурах никак не свидетельствует о том, кто мы по культуре сами. Знание нейтрально по отношению к черте, отделяющей мою культуру от чужой.

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

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

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

Игорь Яковенко:

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

Вадим Межуев:

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

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

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

В культуре, которую мы считаем «своей», многое, конечно, зависит от нашего происхождения, окружения, воспитания, но ведь многое зависит и от нас самих. В культуре, доставшейся нам от наших предков, нас может что-то не устраивать, вызывать отторжение, тогда как в культуре других народов мы можем находить для себя нечто интересное и полезное. В своем культурном бытии мы детерминированы, следовательно, не только внешней

необходимостью, предписывающей нам с непреложностью природного закона определенную культурную нишу (подобно тому, как природные организмы распределены природой по классам и видам), но и нашей *свободой*. Граница между «своей» и чужими культурами устанавливается тем самым не только в силу независящих от нас обстоятельств, но и нашим свободным выбором.

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

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

Игорь Клямкин:

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

Вадим Межуев:

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

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

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

Завоевание Рима варварами и падение Римской империи было, как известно, самым сильным потрясением в истории Европы. Ведь Рим воспринимался многими поколениями как вечный город: все минет, а он останется. Его падение было крушением не просто одной из империй, коих в истории было много, а такой, с которой связывалось представление о возможности существования вечной и универсальной цивилизации, способной рано или поздно объединить все народы. Данное представление получило название «римской идеи».

Вся последующая история Европы, как я понимаю, стала возрождением и новым воплощением этой идеи. Но – воплощением не везде одинаковым. Потому что ответ на вопрос о том, почему погиб первый Рим, в разных частях Европы тоже одинаковым не был.

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

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

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

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

Заключенный в русской идее (а значит, и в культуре) общественный идеал воспроизводил не гражданские структуры античной демократии, а изначальные формы христианской «духовной общины», связующей всех узами братства и взаимной любви. Он не идеализировал эмпирическую Россию, не отрицал реального проявления в ее истории варварства и дикости, но стремился противопоставить им какой-то иной, отличный от чисто западного, путь развития. В сложном и противоречивом облике России нельзя не заметить определенного несоответствия между ее душой и телом, духовной устремленностью к вселенской,

общечеловеческой правде, лишенной узко национальной заданности, и еще недостаточной экономической, политической и просто бытовой цивилизованностью. Такое несоответствие порой вызывает у стороннего наблюдателя откровенную насмешку: что это за странные люди, рассуждающие о судьбах мира и человечества, но не способные пока наладить собственную жизнь, обеспечить себя элементарным достатком и комфортом?

Игорь Яковенко:
Вот именно...

Вадим Межуев:

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

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

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

Вопреки мнению о том, что Россия уже сложилась как особая цивилизация, напрашивается другой вывод: она и сегодня находится в поиске своей цивилизационной идентичности, своего места в мировой истории. Поиск этот далеко не завершен, что подтверждается непрекращающимся спором о том, чем является Россия, – частью Запада или чем-то отличным от него. Если Запад уже давно осознал себя как сложившуюся цивилизацию, то Россия – только как идею (разумеется, по-разному трактуемую), существующую более в голове, чем в действительности. И это потому, что российская реальность находится еще в состоянии брожения, не отлилась в законченную форму, не застыла в своей цивилизационной определенности.

Игорь Клямкин:

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

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

А пока послушаем Дениса Драгунского.

Денис Драгунский:

«У меня нет ответа на вопрос, как влияют культура и ее ценности на историческую судьбу нации»

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Как бы то ни было, нужно посмотреть, что с ней у нас случилось, – с такой постановкой вопроса я согласен. Какие-то тектонические культурные сдвиги, какой-то кризис налицо, тут

спора нет. Но чтобы разобраться в этом, опять-таки придется договориться о том, что мы имеем в виду, когда произносим слово «культура».

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

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

Игорь Клямкин:

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

Евгений Ясин:

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

Очень интересная у нас, по-моему, сегодня дискуссия, хотя ее смысловые линии порой не пересекаются. Возможно, для начала работы семинара это неизбежно. Меня лично больше всего заинтересовала та часть доклада Михаила Николаевича, в которой говорится о наличии в современной России культурной почвы для утверждения демократии. Не берусь судить, насколько это так: среди социологов на сей счет существуют разные мнения. Но я убежден в том, что без современных институтов либеральной демократии Россию ждет печальная историческая судьба.

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

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

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

лишь разлагаться, что мы сегодня и наблюдаем. Так я охарактеризовал бы природу ее нынешнего кризиса.

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

Игорь Клямкин:

В каком смысле?

Евгений Ясин:

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

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

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

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

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

Игорь Клямкин:

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

Андрей Пелипенко (главный научный сотрудник Российского института культурологии):

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

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

Фокус пересечения выкроек – ядро системы, ее системообразующий центр. Периферия – те фрагменты подсистем, которые врастают в соседние системы и с ними объединяются. Поэтому ни один признак, соотносимый с той или иной подсистемой, не может быть достаточным критерием для определения культурной идентичности. Эта идентичность всегда комплексна, и, чтобы ее осознать, требуется достаточный уровень самоотстранения и рефлексии по поводу количественно-качественного вписания себя в многомерную конфигурацию подсистем. Рядовой индивидуум, как правило, на это не способен.

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

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

Схематизируя, можно сказать, что главные фронтиры глобального противостояния наступающей эпохи проходят между постлогоцентрическим авангардом, в который входит наиболее динамичная часть евроатлантической культуры (цивилизации) вместе с цивилизациями Индии и Дальнего Востока, с одной стороны, и условно объединенными силами

нисходящей линии логоцентризма во главе с цивилизацией традиционного ислама – с другой стороны. Россия с ее расколотостью и неопределенностью культурно-цивилизационной стратегии стихийно примыкает ко второму эшелону уходящего и обреченного на историческое поражение логоцентризма. Это очень слабая, уязвимая позиция, и уже одно это, даже без учета внутренних проблем, сигнализирует о том, что отечественная культурно-цивилизационная система доживает последние годы.

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

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

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

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

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

которого в голове каша, социологу говорить не о чем. А каша в голове – это сейчас массовый диагноз российского общественного сознания.

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

Игорь Клямкин:

«У нас все еще нет ответа на вопрос о том, с какой исторической точки вести отчет европейской тенденции в политической культуре России»

Андрей Анатольевич, как и некоторые выступавшие до него, оставил доклад Афанасьева без внимания. И понятно, почему: в его логике проблематика этого доклада просто не находит места. Если русская (и не только русская) культура переживает кризис упадка, то бессмысленно искать и культурные опоры для развития как в прошлом, так и в настоящем. На следующем нашем собрании будет представлен доклад Андрея Анатольевича, где его концепция изложена более развернуто и детально, и мы будем иметь возможность ее обсудить.

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

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

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

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

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

культура *ценностей*, предполагающих установку на участие в определении характера этого устройства.

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

Европеизация элитарных и массовых представлений при их ценностной нейтральности – это и есть, на мой взгляд, проявление кризиса культуры. Не менее очевидным образом он обнаруживает себя и в смутности самих представлений: в них, по данным социологов, бесконфликтно сосуществуют демократические и авторитарные образы желательного политического порядка. Или, говоря иначе, европеизм в них мирно уживается с инерцией архаики. Так что насчет «каши в головах» Андрей Пелипенко прав. Однако я не могу согласиться с ним в том, что такая «каша» недоступна для социологов, которые давно уже сделали ее предметом своих исследований. А куда ведет этот кризис культуры и как можно (и можно ли) влиять на его протекание, нам предстоит обсудить в дальнейшем. Но первый шаг в данном отношении мы благодаря Михаилу Николаевичу и его оппонентам сегодня, по-моему, сделали.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

В-третьих, малоубедительной, по-моему, выглядит попытка Михаила Николаевича вписать в традиции российской политической культуры государственный порядок Литов-

ской Руси. Тот факт, что большинство там составляли жители западных земель бывшей Руси Киевской, сам по себе ничего не доказывает. Он свидетельствует лишь о том, что эти жители готовы были принять европейский вектор политического развития, которому следовали литовские правители. Но то было *другое* государство, историю которого вряд ли оправданно включать в историю государства Российского. Общим у них, если говорить о после-монгольской эпохе, было лишь то, что их правители претендовали на статус «государей всея Руси», за что и вели между собой многочисленные войны. Но европейская католическая Литва эту долгую борьбу с неевропейской православной Московией в конечном счете проиграла.

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

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

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

Михаил Афанасьев:

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

Игорь Клямкин:

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

А теперь большевиков уже нет, и перед нами стоит вопрос о том, на какие политико-культурные тенденции в истории России могли бы опереться те, кто желает ее евро-

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

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

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

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

Михаил Афанасьев:

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

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

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

При этом нас гораздо больше, чем других европейцев, занимают еще и вопросы о том, почему исчез второй Рим и почему исчез Рим третий. Что естественно, ибо для русских это особенно актуально. Но что касается интереса культурных людей к судьбе первого Рима и всевозможных проекций этой судьбы на свою национальную историю, то по этому культурологическому критерию мы, безусловно, европейская страна. А дальше можно и нужно спорить о том, какая именно.

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

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

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

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

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

Ряд выступивших коллег поставили под вопрос наличие спроса и адресата на предлагаемый мною проект по новой концептуализации национальной политической культуры. В ответ сошлюсь на результаты уже упоминавшегося мной в докладе недавнего нашего исследования по элитам среднего ранга: сознание большинства их представителей ориентировано на европейский вектор развития страны. Да и в прозвучавших выступлениях можно найти прямые указания на спрос и адресат. Например, Наталья Евгеньевна насчитала 20% европейски ориентированных россиян. Позвольте спросить: пятая часть взрослого российского

населения, притом весьма активная и продвинутая его часть – это для нас не адресат? Каждый пятый российский гражданин – это разве малый спрос?!

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

Российская ментальность до и после смерти «Должного» Обсуждение доклада Андрея Пелипенко «„Русская система“ в культурном измерении»

Игорь Клямкин:

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

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

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

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

Андрей Пелипенко (главный научный сотрудник Российского института культурологии)

«Русская система» в культурном измерении

О чем поют солдаты, о том и дети спят.

Автор неизвестен

Этот разговор о «Русской системе» – часть гораздо более широкой и, в конечном счете, более важной темы, которой я на предыдущем семинаре уже касался, – темы глобального кризиса всей макрокультурной системы, связанной с утверждением и господством логоцентризма. Эта система, обязанная своим рождением осевому времени, презумпировала духовный Абсолют как сверхиерархическую инстанцию (логос) с различными его изофункциональными коррелятами – источником всякого бытия. Сейчас на наших глазах происходит

«схлопывание», стремительная деградация логоцентрической системы и ее историко-культурных и цивилизационных субдискурсов, среди которых видное место занимает концепт *Должного* как одного из ближайших коррелятов метафизического Абсолюта.

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

* * *

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

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

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

Как всякое синтетическое явление, РС многоаспектна и потому ускользает от кратких академических определений. Это связано в первую очередь с тем, что РС объединяет в себе два онтологически разных среза бытия: ментальный и социально-исторический. Их синтез, в свою очередь, порождает определенный тип *исторического субъекта* – носителя специфического культурного сознания. Специфика же его заключается прежде всего в особом типе мифологизации реальности.

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

Подробный анализ исторических и культурно-психологических обстоятельств, сформировавших мифологическую основу РС, увел бы нас слишком далеко от заявленной темы. Кроме того, об этих обстоятельствах уже много написано самыми разными исследователями и в том числе автором этих строк¹¹. Поэтому обрисую мифологическую амальгаму, составляющую ментальную основу РС, в самом кратком и схематичном виде.

¹¹ Пелипенко А.А. 1) Восток и Запад: проблема культурогенеза русской ментальности // Российский цивилизационный космос (к 70-летию А.С. Ахизера). М., 1999. Ч. 2: Россия в контексте мировых культур; 2) Россия: за гранью исторического

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

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

Если РС – в сущности своей – есть мифологический комплекс, то в ней нельзя искать логики в ее обычном рационалистическом (европейском) понимании. Соположение отдельных мифологем в границах комплекса подчиняется совершенно иным, нежели логические, закономерностям, а сами эти мифологемы не верифицируются, т.е. их истинность не находит подтверждения ни в здравом смысле, ни в историческом опыте. Психологической основой ключевых мифологем, лежащих в основе РС, является особый режим установления партиципационных отношений с источником порядка, при котором сознание индивидуума априорно полагает себя как *часть* по отношению к внеположенному *целому*. В силу сложной амальгамы культурно-исторических факторов такая установка прочно (если не намертво) закрепляется в народном сознании, определяя исторический генезис форм социального порядка равно как и структуру ценностей, и границы вариативности культурной парадигматики.

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

Если индивидуум не имеет источника порядка внутри, то он в принципе не способен к развитию в себе *личностного начала*. Путь к самодостаточности и, соответственно, к внут-

ренней свободе для него закрыт. А потому *рабы могут терпеть все, кроме свободы*. Ибо свобода для раба, лишённого внешнего регулятива, оборачивается хаосом.

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

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

А после такого «обновляющего» бунта РС воспроизводится в изменившейся форме и как и прежде выстраивается под «малых сих»: самоактивная, самодостаточная личность здесь всегда маргинальна и подозрительна и потому безжалостно подавляема. Это вполне объяснимо: личность, имеющая источник порядка внутри себя, не испытывает необходимости в источнике внешнем, особенно когда последний жестко навязывает свои репрессивные регуляции. Отсюда, разумеется, не следует, что в отечественной истории не было личностей. Еще как были! Но в РС личностное начало обречено проявлять себя вопреки ее системообразующим характеристикам, вечно плыть против течения и к тому же «в грязной воде» (Е. Лец). А принцип *творческой самореализации* обречен на подавление навязываемой парадигмой *служения*.

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

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

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

В РС подавление личностного начала превращается в одно из главных свидетельств общественного раскола и невозможности устранить его иным способом¹². Между тем по

¹² Этот термин, введенный А.С. Ахиезером, нельзя признать в полной мере удачным хотя бы из-за его совпадения с конкретным историческим событием – церковным расколом XVII века. Кроме того, о расколе можно говорить лишь в

мере удаления от Средневековья роль личности как ментально-культурного типа неуклонно возрастает. Это делает РС все более неадекватной историческому мейнстриму. В отдельных секторах социальной жизни РС идет на вынужденные уступки, но стоит ей хотя бы немного тактически укрепить свои позиции, как она моментально откатывается на рубеж максимально приемлемого для соответствующей исторической ситуации уровня подавления личностного начала.

Неизбывный раскол по самым глубинным ментальным основаниям не только придал отечественной социокультурной системе черты кентавричности (Н. Бердяев), но и сам закрепился в коллективном подсознании как *адресат партиципационных устремлений* и, соответственно, как бессознательная *формула идентичности*. Изуродованное дурной исторической наследственностью сознание не способно жить и мыслить себя вне раскола, вне противостояния априорно отчуждаемому и отторгаемому Иному¹³. Рудименты мироощущения, основанного на неприятии чужого, ненависти к своему «неправильному» двойнику – общеантропологическая константа, восходящая еще по меньшей мере к архантропам. И тот, кто держит палец на этой кнопке, получает почти универсальные возможности манипулирования массовым сознанием, всякий раз «переводя стрелку» на чужака. В РС так происходило всегда и происходит до сих пор.

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

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

А сам народ – это, повторю, не сумма индивидуумов, а набор имперсональных программ, сценариев и стереотипов мифообразования и соответствующих им форм социального поведения и других практик. Индивидуумы же являются лишь ситуационными (для многих, впрочем, эта ситуационность заполняет всю жизнь) проводниками, агентами-исполнителями этих проходящих как бы извне программ. Кстати, смутное осознание этого обстоятель-

случае, когда ему предшествует некое состояние целостности, каковой в российской истории никогда не было. Однако, оставив придирки, следует признать, что более точного термина пока не найдено.

¹³ Анализ «конституирующего Иного» см.: Нойманн И. Использование «Другого»: Образы Востока в формировании европейских идентичностей. М., 2004. Сам термин введен указанным автором в работе: Russia as Central Europe's Constituting Other // East European Politics and Societies. 1993. Vol. 7. № 2. P. 349–360.

ства понуждает стихийную массовую интуицию трактовать образ народа исключительно в метафизической и подчеркнуто имперсональной оптике. Именно в этом качестве народ и присутствует в автореферентном мифе РС.

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

Мифосемантика РС

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

Особенность этого чрезвычайно архаичного способа смыслообразования не только в том, что несущей конструкцией картины мира выступают «доминатные символы» в тэрнеровском понимании¹⁴, но и в том, что здесь, как и на ранней стадии онтогенетического генезиса восприятия/мышления, бессознательное формирование образов подчиняется закону *симметричной семиотики*. Еще П. Рикер на материале психоанализа¹⁵ обнаружил, что образы снов обладают формальными свойствами *знаков*, произвольно замещающих и обозначающих друг друга. Так родилась концепция *семиотики образов*, которая, в отличие от классической семиотики знаков, полностью симметрична. То есть всякий из взаимозамещающих образов может оказаться как в позиции знака, так и в позиции означаемого. Дальнейшие исследования показали, что, поскольку почти любое слово языка потенциально многозначно, отбор подходящего значения может осуществляться по способности соответствующего образа замещать/дополнять образы значений контекста.

В мифологии РС Власть и Должное составляют семантическую амальгаму, компоненты которой связаны отношениями взаимодополнения и взаимозамещения: границу между ними невозможно провести в принципе. И даже умирая, этот мифосемантический комплекс не утрачивает в полной мере своего синкретизма. Власть в РС – это не характеристика политического субъекта и не обозначение соответствующего типа социальных отношений. И даже не сумма первого и второго. Это категория мистико-космологическая, глубоко сакральная, поскольку по сути своей является первопричиной всякой культурной упорядоченности.

Характерно, что отдельный индивидуум с его субъективной волей во всех контекстах, где речь не идет о *служении*, понимается исключительно как *источник беспорядка*. Даже

¹⁴ Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 33–34.

¹⁵ Рикер П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1996.

гений может оцениваться позитивно лишь тогда, когда его субъективность каким-то внешним, формальным и принудительным образом «упакована» в оболочку служения или задним числом осмыслена подобным образом. Выполняя генеральную функцию всеобщего источника внешнего порядка для подвластного, Власть обладает набором устойчиво воспроизводимых в истории свойств. Она:

- **беспредпосылочна и метафизична.** Она творит самое себя, онтологически довлеет всему и представляет собой волящую себя волю. Подобно теологическому Абсолюту, она самопричинна и самодостаточна. Власть «истекает» в мир по принципу эманации, уровни которой маркируются иерархическим статусом «государевых людей», парадоксальным образом сочетающих в себе земное, человеческое (подчас даже слишком человеческое) начало с началом Властным, сакрально-метафизическим. В предельно гротескном виде это качество проявилось в раннем и сталинском большевизме, когда одряхлевший мифотворческий потенциал православной монархии был «освежен» семантикой обожествляемых вождей;

- **обретается вне любых имманентных обществу институтов, отношений и традиций.** Потому она пребывает *над законом*. Поскольку закон «от власти», а не от общественного договора, то, разумеется, для самой власти закон не писан. Законы Хаммурапи – не для самого Хаммурапи. Интересно, приходило ли кому-либо из современников в голову проверять на соответствие закону поступки тов. Сталина? Неподсудность Власти – в известном смысле ключевой момент ее сакрализации в обществе. С каким остервенением система отмазывает от наказания своих! Даже самых мелких начальников! За преступления против подвластного Власть не наказуема. И дело здесь не в банальной клановой солидарности – в условиях общей эрозии морали грош ей цена. Просто если создать прецедент ответственности Власти (почти неважно, какого уровня) перед законом – прощай, сакральный статус. Со всеми вытекающими отсюда последствиями. Более того, именно через злодеяния Власть и верифицирует свой сакральный космологический статус. Если Власть подчиняется земным законам, то это свидетельствует о том, что она слаба, ущербна и в конечном счете неподлинна;

- **внеморальна.** Как и во всяком доосевом мифологическом комплексе, космологический аспект очевидным образом преобладает в РС над этическим. Последний обнаруживает себя лишь ситуационно, тогда как космология абсолютна и метафизична. Христианство как религия спасения эту диспозицию переворачивает: источником порядка становится этическое начало. Однако в русском (и не только) православии мироупорядочивающая роль этического начала либо искажается, сводясь к проповеди смирения, аскетизма и самоуничижения, либо вовсе отодвигается в сторону. Те же добродетели превозносило и морализаторство коммунистической квазирелигии, обесценивая остальные перед космизующим волюнтаризмом Власти. «Может ли наша власть обманывать американцев? – Может, потому что это *наша* Власть!». Воля сакральной инстанции выше относительных моральных критериев и им не подотчетна. Православие лишь нашло этой доосевой ментальной установке оправдание в духе «византийской логики»: «Все, кроме нас, – варвары. У варвара нет морали. Стало быть, моральное поведение с варваром невозможно»;

- **иррациональна.** Когда мы с удивлением замечаем, как человек, назначенный начальником, *мгновенно* теряет способность понимать элементарные вещи, то этот начальственный идиотизм, как правило, понимается в неких совершенно иных, нежели обычная бытовая глупость, обертонах. В этом идиотизме культура акцентирует нечто родственное священному безумию, где за оболочкой невежества и самодурства скрывается таинственная и недоступная для простых смертных мудрость. Непостижимость Власти, алогизм ее высказываний и иррациональность поведения – ключевой код ее трансцендентности по отношению к имманентному и потому профанному бытовому и историческому опыту. Впрочем, в контек-

сте сопричастности к Власти и сам этот опыт в своем осознании приобретает иррациональные черты. Воля Власти как античный фатум или как воля христианского Бога непредсказуема и непостижима. Попытка ее постичь или рационалистически проанализировать – вызов системе. Подавлять подобные вызовы система, однако, сейчас уже не в состоянии. Остается лишь высокомерно их игнорировать;

- **персонифицирована.** Помимо двух набивших оскомину общеизвестных русских вопросов, есть и третий: «Кто? Кто будет?» И хоть кол на голове теши – не докажешь, что внутри РС вопрос «кто?» почти несуществен, ибо *личностей* в системе нет по определению, и что вопрос этот имеет значение лишь в масштабе сиюминутных конъюнктур властных отношений. Парадоксальным образом Власть, будучи в РС универсально персонифицированной, неизменно отторгает личностное начало. Образ Власти предстает как *лицо(имярек)-служащее-Должному*. Сакрален не человек и даже не трон, но *человек-сидящий-на-троне*. Стало быть, Власть в РС – это не безличная совокупность властных отношений и даже не субъект власти как таковой. Это *субъект-осуществляющий-властные функции*. В извечно наивном вопрошании «кто?» слышится мистическое ожидание чуда *преображения* Власти. Мифологический взгляд тщится углядеть в новой персоне *культурного героя-мессию*, спасающего погрязший во зле и беспорядке мир, который, разумеется, совпадает в своих границах с Россией. Потому что остальной мир полагается неисправимым вообще. И начинается новый цикл: светлые надежды – обожание (восторженное прославление) – слепое игнорирование несоответствий ожиданий и реальности – разочарование и недовольство – презрение и ненависть – инверсивное поношение. Богатейшим иллюстративным материалом здесь могут послужить судьбы всех российских и советских властителей;

- **амбивалентна.** Исполняя по мере сил свою космологическую функцию, Власть, будучи абсолютно всемогущей и относительно вездесущей, являет себя подвластному в глубоко амбивалентном виде. Она – и податель благ, и источник зла и насилия. И дело здесь куда глубже, чем обычно оно представляется. Амбивалентность сакральных космологических сил восходит к ранним неолитическим религиям. А глубинная семантика идеологических шаблонов типа «Родина-мать» или «Отец народа» отсылает еще к верхнему палеолиту, где началось разделение управляющих миром психических энергий на верхние (женские) и нижние (мужские). В дальнейшем диспозиции неолитических религий претерпели многочисленные и многообразные трансформации, но коренной признак верховного неолитического божества (неважно, мужского или женского), т.е. его способность непредсказуемым образом поворачиваться к подвластному человеку то светлой, то темной своей стороной, прочно засел в глубоких слоях культурно-исторической памяти. Царь-злодей остается и «батюшкой», и заступником, и никакие его злодеяния не способны поколебать его статус «великого государя». Хрестоматийный пример – мифологизированный образ тов. Сталина, венчающий собой галерею сакрализованных тиранов российской истории.

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

Поскольку поднять руку на Власть в РС – дело почти невозможное, Власть эта, избалованная скотской покорностью населения, может позволить себе куда больше, чем ее иносистемные коллеги. Но именно в силу этого она рано или поздно окончательно теряет чувство реальности. А ведь именно оно-то и выступает единственным спасением для Властного

субъекта, который *в принципе* неспособен умерить свой напор на эту самую реальность: неостановимую внешнюю экспансию и бесконечное усиление прессинга на подвластных.

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

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

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

Мифосемантический комплекс Должного наложился на архаическую основу властных отношений в эпоху утверждения на Руси христианства и установления институтов большого общества поверх «неперелопаченной» архаики. Метафизическое Должное как неизреченный идеал идеалов заменил стихийное языческое бытование уже упоминавшейся мной парадигмой служения, в чем и обретается до сих пор навязываемый подвластному смысл его (подвластного) существования. Но большое общество, одухотворенное к тому же христианской эсхатологией, не может на манер языческого жить без цели. В качестве таковой выкристаллизовывается *идеократический проект* и его геополитическое воплощение – *империя*¹⁶.

Империя (Родина, страна, государство, держава) – не просто мифосемантический коррелят Власти. Это медиатор, связующий ее мистическую ипостась с миром сущим, миром презренной реальности. Эта онтологически неполная и ущербная историческая реальность преобразуется в нечто *действительное*, лишь будучи заключенной в сакральное пространство империи. А потому идеократическая империя – по понятию своему – всемирна. В идеальном плане она является таковой изначально, в плане же историческом ей предстоит таковой стать. Формулируется «великая цель», которой, разумеется, предстоит раствориться в средствах. Так эсхатологическая перспектива переводится из духовного плана в исторический, и на метафизическом горизонте появляется точка притяжения, к которой устремляются бесконечные усилия и жертвы подвластного, а парадигма служения наполняется конкретным содержанием.

После 1991 года

После того, как в 1917 году обветшавший и изъеденный эрозией буржуазности идеократический проект православной монархии¹⁷ претерпел инверсию и обновился в форме марксистско-большевистской идеологии мировой революции, ресурса обновленной мифосемантики хватило еще на 70 с лишним лет. Главное, что произошло в богоспасаемом отече-

¹⁶ Термин «империя» в данном контексте употребляется исключительно как обозначение конкретно-исторических воплощений идеократических проектов. Империи колониальные – явления принципиально иной природы. Разъяснения по этому поводу см. в упомянутых публикациях автора.

¹⁷ В этом же году православные иерархи обсуждали на Соборе перспективы установления православного креста над Константинополем.

стве после 1991 года, – это *смерть Должного*. Коммунистическая идея как «аттрактор» служения была его *последней* исторической версией. Содержание коммунистической идеологии было в позднесоветские времена откровенно презираемо, над ним смеялись, а единицы искренне верящих в коммунизм считались придурками. Профессиональные проводники в «светлое будущее», которые в большинстве своем, начиная по меньшей мере с середины 1950-х, не верили ни в бога, ни в черта, – не в счет.

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

Но крот истории в очередной раз взмахнул лопатой, и заедающее чужой исторический век средневековое Должное лопнуло, после недолгой перестроечной агонии, как мыльный пузырь¹⁸. Парадигма служения обесмыслилась. Сакральная эсхатология выдохлась окончательно, и мифический «свет в конце тоннеля» погас.

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

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

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

С историко-прагматической точки зрения позиция подавления личности в угоду каким угодно государственным интересам является ущербной, ибо направлена против общего

¹⁸ На то были, разумеется, не только внутренние, но и внешние, макроисторические причины, связанные, в частности, с глобальными культурно-цивилизационными взаимоотношениями по оси Восток–Запад. Но это особая тема.

течения истории, где значение личности неуклонно возрастает¹⁹. Любая система, идущая против этого мейнстрима, в исторической перспективе нежизнеспособна. Но пока РС окончательно не отошла в небытие, торгуя по вопросу о тех ценностях, во «имя которых можно...», в принципе бессмысленна, поскольку направляет мысль на ложный путь.

Дело в том, что отношение к человеку и к подвластному вообще, как к расходному материалу, для РС во все времена – не средство, а цель. Ибо величие идеократического проекта, симулякры которого тщится изобрести нынешняя российская власть, измеряется не степенью его осуществления (величие идеи всегда обратно пропорционально мере ее осуществимости), а исключительно масштабом принесенных жертв. РС в буквальном смысле питается энергией приносимых ей человеческих жизней. Исторический же результат этих жертвоприношений, будь то несметные миллионы ваньков в серых шинелях, перемолотых бесчисленными российскими войнами, или измеряемые тоннами лагерной пыли издержки строительства социализма, либо действительно великие военные победы (как победа в Великой Отечественной войне), отходит на второй план²⁰.

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

Беспомощность симулякров почившего Должного очевидна хотя бы из неспособности власти выстроить хоть сколь-нибудь убедительный образ будущего. Все греющие душу малых сих мифологемы перемешаны в коктейле под названием «Славное прошлое», о котором, как о всяком покойнике, дозволено говорить либо хорошо, либо ничего. Из невинно-коккетливых ностальгических заигрываний с «совком» в середине 1990-х годов в условиях мифологического вакуума развился тяжелый ностальгический невроз. И он не менее явственно свидетельствует об агонии РС со своими «старыми песнями о главном», чем выкладки экономистов, демографов и социологов.

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

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

¹⁹ В современной западной цивилизации эта тенденция достигла своего предела, и порожденные таким положением дел проблемы, похоже, требуют начала движения в обратном направлении.

²⁰ Так, в мифо-идеологическом комплексе Великой победы, ставшей в советские времена настоящим языческим культом, чудовищность жертв, подлинный масштаб которых до сир пор скрывается, послужила главным фактором дополнительной легитимации РС в ее сталинском варианте в глазах подвластных.

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

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

Перспективы

Распад СССР, переломивший хребет РС, был первым этапом распада геополитической империи²¹. После этого маятник истории закономерным образом качнулся в сторону стабилизации. Но стоило России как ужатому формату СССР лишь немного отодвинуться от края исторической пропасти, как имперские комплексы РС взыграли с новой силой. Так была пройдена, по-видимому, *последняя* историческая развилка, дававшая шанс выйти из РС без глобальных потрясений.

Упустив этот шанс, Россия окончательно лишилась возможности запрыгнуть на подножку стремительно набирающего скорость поезда истории²². Будущего у РС нет, и потому дальнейший распад России, по-видимому, неизбежен. Культурно-психологический потенциал интеграции на наших глазах схлопывается, как шагреневая кожа, а на другой чаше весов нет ничего, кроме инерции, страха неопределенности и краткосрочных обстоятельств политико-экономического характера.

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

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

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

²¹ В советские времена слово «империя» применительно к СССР было под запретом, что, разумеется, не меняет сути дела.

²² Здесь уместно вспомнить о том, что в российском общественном сознании так и не укоренилась идея *историзма*. Сознание это не только остается по сути своей фольклорно-мифологическим, но и всякие попытки «вписаться в историю» вызывают глубокое бессознательное отторжение. Потому к известной сентенции, что «имперский этнос не имеет нации», можно добавить, что он не имеет и исторического самосознания. Об этом удачно сказал философ В.И. Ковалев: «Россия бесконечно волянила в истории, дожидаясь ее конца».

мате, перестроиться на *лично ориентированный* путь, *принципиально несовместимый с метастазами РС*.

Если же для такой перестройки (не в горбачевском, разумеется, смысле) силенок не хватит, и РС и в этом формате²³ сумеет себя сохранить, тогда нас ждет «византийский» сценарий со всеми вытекающими из него печальными последствиями.

Игорь Клямкин:

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

Первый из них касается вашего тезиса, что в «Русской системе» источник порядка находится не внутри ментальности человека, а вне нее. Но в этом, как вы сами же отмечаете, ничего уникального нет, это свойственно всем архаичным культурам. Тем не менее «Русская система» выступает в докладе чуть ли не эталоном, в котором архаика представлена наиболее полным и концентрированным набором элементов, что и сообщает этой системе особое культурное качество. В такой характеристике мне не хватает конкретности. В чем все-таки отличие «Русской системы» и свойственной ей культуры от других архаичных систем и культур, например восточных?

Андрей Пелипенко:

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

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

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

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

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

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

Игорь Клямкин:

Хотелось бы все же побольше узнать о самих этих «уникальных чертах», а не только о том, что их определяет. Второй мой вопрос – о смертном приговоре, вынесенном историей, как вы утверждаете, идее Должного, для «Русской системы» одной из базовых. В этом вы

²³ Однажды я заметил, что карта Советской республики 1918 года в момент максимального наступления белых армий почти полностью совпадает с картой Московского княжества XIV века накануне начала экспансивного собирания земель. Поистине «заколдованная» территория!

видите и важнейшее проявление кризиса данной системы, ведущего к смерти и ее саму. Но на ее месте, о чем тоже вскользь говорится в докладе, возникнет какое-то иное системное качество. Однако такие изменения, насколько могу судить, без идеи Должного, противостоящего исчерпавшему себя сущему, не возникают. Тем более что в вашем выступлении на первом семинаре среди возможных инструментов демонтажа «Русской системы» называлась и революция. Но революций, обходящихся без идеи Должного, уж точно не бывает. По крайней мере, не было до сих пор. Что же имеется в виду под «смертью Должного»?

Андрей Пелипенко:

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

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

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

Игорь Клямкин:

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

Андрей Пелипенко:

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

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

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

Вадим Межуев:

Я относительно логоцентризма хотел бы уточнить...

Игорь Клямкин:

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

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

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

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

Андрей Пелипенко:

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

Игорь Клямкин:

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

Андрей Пелипенко:

Приходило, но не более того.

Игорь Клямкин:

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

А вот в советскую эпоху (точнее, в послесталинские времена) вопрос «кто будет?» и в самом деле стал беспокоить массовое сознание. И в постсоветские времена беспокоит тоже. Короче говоря, описанный вами феномен, проявляющийся в циклической смене «светлых

надежд» на нового правителя его «инверсионным поношением», стал, по-моему, культурной реальностью только со второй половины XX века. Или я не прав?

Андрей Пелипенко:

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

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

Игорь Клямкин:

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

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

Вадим Межуев:

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

Андрей Пелипенко:

Достаточно знать определение логоцентризма, чтобы...

Вадим Межуев:

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

Андрей Пелипенко:

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

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

Вадим Межуев:

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

Андрей Пелипенко:

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

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

Вадим Межуев:

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

Игорь Клямкин:

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

Эмиль Паин:

У меня тоже вопросы на понимание. Их четыре.

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

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

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

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

Андрей Пелипенко:

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

Эмиль Паин:

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

Андрей Пелипенко:

Субъектом «Русской системы» может быть даже негр.

Эмиль Паин:

Негр в России или негр в Нигерии?

Андрей Пелипенко:

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

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

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

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

Какой ваш четвертый вопрос? Напомните, пожалуйста.

Эмиль Паин:

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

Андрей Пелипенко:

Не понимаю, о каких «целенаправленных изменениях» вы говорите. «Русская система» доживает свои последние времена, это для меня совершенно очевидно. Она исторически отработана, исчерпана, ибо выполнила все свои задачи: и внешние, и внутренние. Дальнейшая же ее судьба зависит не от «целенаправленных изменений», а от случайностей,

которые происходят на наших глазах, но почти не оставляют следов, теней, образов, по которым мы могли бы что-то более или менее точно прогнозировать.

Конечно, если представить себе некую божественную инстанцию, которая знает будущее, то какие-то искорки этого знания могут быть нами уловлены. А если она и сама не знает, или, более того, этой инстанции просто на это будущее наплевать, тогда гадай – не гадай, все равно не узнаешь. Все равно получится что-то такое, что мы представить себе не можем. У меня такое ощущение, что мы входим в полосу трансформаций, конечный результат которых не знает даже та самая инстанция.

Эмиль Паин:

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

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

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

Андрей Пелипенко:

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

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

Но это, повторяю, в каждом конкретном случае надо анализировать специально. А общую характеристику дать практически невозможно, потому что она все время меняется. Я же просто выявлял доминанту, т.е. некое ядерное культурное качество, некоторым образом соотносимое с ядерной территорией. Но внутри «Русской системы» могут сосущество-

вать самые разные культурные традиции, каким-то образом к этому ядерному качеству подсоединенные.

Алексей Кара-Мурза:

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

Андрей Пелипенко:

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

Алексей Кара-Мурза:

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

Андрей Пелипенко:

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

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

Евгений Ясин:

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

Андрей Пелипенко:

Да, конечно.

Алексей Давыдов (ведущий научный сотрудник Института социологии РАН):

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

Андрей Пелипенко:

Такого рода вопросы задают учителям жизни. Но я не учитель жизни. Я холодный, циничный аналитик. К тому же вопросы типа «что делать?» и «как жить?» требуют уточне-

ний: кому делать и кому жить? Личность, в отличие от просто индивида, такие вопросы всегда решает только сама. Если человек принимает ответ извне, значит он не совсем личность.

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

Алексей Давыдов:

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

Эмиль Паин:

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

Игорь Клямкин:

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

Андрей Пелипенко:

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

Эмиль Паин:

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

Андрей Пелипенко:

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

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

Алексей Давыдов:

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

Андрей Пелипенко:

Если вы имеете в виду под Должным иную семантику, чем «русскосистемная», но те же самые социокультурные функции, то вероятность такого Должного я оцениваю скепти-

чески. Его исторический ресурс исчерпан. Советское Должное было трансформацией традиционного русского Должного, но в обновленной семантике. Это было его последнее прибежище. После этого началась агония.

Игорь Клямкин:

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

Андрей Пелипенко:

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

Вадим Межуев:

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

Андрей Пелипенко:

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

Игорь Клямкин:

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

Михаил Афанасьев:

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

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

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

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

Возьмем, например, наших соседей-конкурентов – Турцию и Китай. Там были и есть свои исторически унаследованные и совсем уж неевропейские системы. Целый ряд характеристик РС – идеократический проект, геополитическая империя, сакральность власти – можно отнести и к ним. Однако сегодня мы не видим там признаков упадка. Это вполне жизнеспособные общества и культуры.

Может быть, Китай и Турция сегодня динамичны, потому что отказались от своих традиционных систем? Если так, то тогда нужно объяснять причины воистину уникальной устойчивости «Русской системы» по сравнению с системой турецкой и даже, страшно ска-

зять, по сравнению с китайской! Однако это как раз не так. В самих этих странах, обращаю ваше внимание, существуют влиятельные, а в Китае даже доминирующие умонастроения, согласно которым традиционные системы вовсе не отброшены, а развиваются, и именно переработка традиций составляет основу национального успеха.

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

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

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

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

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

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

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

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

Андрей Пелипенко:

Я говорил о смерти Должного, которая произошла в 1991 году. Да, без Должного не живет и «Русская система». Но российская действительность не исчерпывается Должным. К тому же умерло – не значит исчезло. Умерло – значит, перестало существовать как целостное

развивающееся явление. Жизнь Должного сейчас – это жизнь после смерти. Но коль скоро оно существует, к нему может быть применен концепт «Русской системы».

Игорь Клямкин:

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

Следующий выступающий Алексей Алексеевич Кара-Мурза.

Алексей Кара-Мурза:

«Применительно к „Русской системе“ уместнее говорить не о культуре, а о варварстве»

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

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

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

Я согласен с тем, что весь набор характеристик «Русской системы» – это превращенные формы долженствования. Поэтому, как только умирает Должное, вместе с ним умирает и нечто существенное. Другое дело, что умершее продолжает существовать в виде руин. Отсюда вопрос: чтобы стало возможным их преобразование, должна ли произойти окончательная смерть «Русской системы», должно ли иметь место полное ее вычищение? Или эти обломки можно как-то переструктурировать и приспособить к новому строительству? Ведь ментально «Русская система» и в своих остаточных инерционных проявлениях очень сильна, ее атавизмы мы наблюдаем каждодневно и повсеместно, причем в сознании и поведении большинства населения. И если так, то вычищать придется не просто элементы «русскосистемной» культуры, но и их носителей...

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

Разумеется, это тоже какая-то социальность и в этом смысле – не биологическое, а общественное явление. Но это такая социальность, в которой налицо явная редукция к природным инстинктам, редукция к «натуре». Не зря же очень многие критики «русскосистем-

ной» варваризации апеллировали именно к образу животного царства. Николай Васильевич Гоголь, например, часто описывал своих персонажей очень похожими на зверей...

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

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

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

В свое время Вольтер, побывав в Англии и поучившись там у Локка, вернулся во Францию и противопоставил «французскую систему» английской. Но он противопоставил их не как «особые». Французскую социальность он редуцировал к животному царству, в чем и увидел ее отличие от цивилизации, обнаруженной им в Англии. И такая интеллектуальная позиция оказалась в конечном счете продуктивной и практически: прошло время, Франция набрала динамизм, и мы сегодня вообще бы не сказали, что стадийно Англия выше. Мы их сейчас стадийно не ранжируем.

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

Эта идея Бердяева сегодня очень популярна, но, достаточно долго о ней размышляя, я задался вопросом: не является ли феномен, который точно охарактеризован Бердяевым, не только цивилизационным, но в определенном смысле и стадийным явлением? Не описывал ли он «подростковый этап» в жизни любой, а не только русской цивилизации? Ведь ниги-

лизм и мечтательность – это характеристики подросткового сознания: еще ничего сам не заработал, но уже на все претендуешь. Но если подросток может стать взрослым, то вырасти, наверное, могут и народы?

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

Игорь Клямкин:

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

Следующий – Вадим Михайлович Межуев.

Вадим Межуев:

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

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

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

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

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

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

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

Русские философы – в частности, упоминавшийся Алексеем Кара-Мурзой Николай Бердяев – много писали об антиномической природе «русской души», понимая под «душой» то, что сейчас называют ментальностью. Последняя выражает себя в прямо противоположных состояниях – в покорности и смирении русского человека и его не признающей никаких запретов вольнице, в рабском подчинении начальству и бунтарстве, в абсолютизации государственной власти и анархии. Все это свидетельствует о неспособности русских людей жить в «срединной культуре» с ее чувством формы и меры. Подобная структура ментальности заставляла русского человека постоянно метаться от одной крайности к другой.

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

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

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

Андрей Пелипенко:

Вы полагаете, что я так считаю?

Вадим Межуев:

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

самой России. Потому что ничем другим она быть не может. Во всяком случае, я так вас понял.

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

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

Андрей Пелипенко:

Из чего все же следует, что я отрицаю будущее?

Вадим Межуев:

Из ваших слов, что Должное исчезло или исчезает и что ментальность есть константное качество. Во всяком случае, я не обнаружил будущего в вашем толковании «Русской системы», в которой все движется в каком-то одном, раз и навсегда заданном круге. Если говорить о политической истории России, возможно, вы и правы, хотя и в данном отношении будущее не предначертано прошлым и настоящим. Но как сюда подверстать ее интеллектуальную и культурную историю? И что вообще считать историей культуры, в том числе русской культуры?

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

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

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

выбору либо опуститься до уровня животного, оскотиниться, либо вознестись на ангельскую высоту, стать святым.

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

Евгений Ясин:

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

Вадим Межуев:

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

Игорь Клямкин:

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

Вадим Межуев:

В моей логике есть.

Игорь Клямкин:

Каково же оно, это будущее?

Вадим Межуев:

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

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

Игорь Клямкин:

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

То, что писали когда-то о будущем русские интеллектуалы, – это идеал, который реальностью в стране не стал. Это прошлое русской высокой культуры (точнее, ее части), духовная традиция, способная к развитию сегодня и, может быть, и завтра. Она, не исключено,

будущее имеет. Но не так-то просто, по-моему, доказать, что представленное в ней воображаемое будущее России способно превратиться в будущее историческое.

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

Алексей Давыдов:

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

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

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

Но одновременно доклад Пелипенко вызывает вопрос: а есть ли в русской культуре какая-нибудь альтернатива доминантной «русскосистемной» линии? Есть или нет? Андрея Анатольевича, как я понял из его ответов на мои вопросы, эта проблема не волнует. А для меня она – главная. Думаю, что разговор о гибели «Русской системы» без разговора об альтернативе ей вряд ли имеет смысл.

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

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

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

Игорь Клямкин:

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

Алексей Давыдов:

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

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

В обыденном сознании он до сих пор воспринимается как производитель поэтических красот. Но он был выдающимся аналитиком русской культуры. Он впервые поставил на страницах своих произведений вопрос о личности как альтернативе исторически сложившемуся русскому человеку. И он впервые осмыслил эту альтернативу через принцип независимости человека от сложившейся культуры, исходя из того, что способность к независимости, независимый поиск меры независимости, жажда социального диалога на основе принципа независимости – основная альтернативная черта личности. А потом эта линия продолжилась у Лермонтова, Чехова и не только у них, заложивших и развивавших в своем творчестве традицию *русского неполитического либерализма*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Игорь Клямкин:

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

Алексей Давыдов:

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

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

В культурологии и социальной философии. Критика соборности и авторитарности как оснований культуры. Переход от оперирования дуальными оппозициями культуры к тернарному мышлению. Поиск личностной середины как альтернативы соборному («народному»)

и авторитарному полюсам-абсолютам. Срединная культура (Н. Бердяев, К. Леви-Стросс, А. Ахиезер, Э. Гидденс).

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

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

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

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

Игорь Клямкин:

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

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

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

Предоставляю слово Игорю Григорьевичу Яковенко.

Игорь Яковенко:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

грамм в конкретных ситуациях и содержащий язык, на котором составлены наличные программы и могут быть написаны новые.

Евгений Ясин:

Нельзя ли чуть более конкретно?

Игорь Яковенко:

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

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

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

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

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

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

Игорь Клямкин:

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

Игорь Яковенко:

Культура, а что же еще? Если бы она эти образы и содержащиеся в них антизападнические смыслы не удерживала, то никакие политехнологии сделать это не смогли бы. Вы привели хорошие примеры, свидетельствующие о живучести «русскосистемной» культуры. И зря, по-моему, некоторые выступавшие пытались доказывать, что ее уже нет и что ссылки на нее ничего не объясняют и не доказывают.

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

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

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

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

Игорь Клямкин:

О катастрофе говорится и в докладе Пелипенко...

Игорь Яковенко:

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

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

Тут, однако, необходимо все же пояснение. Самоуничтожение не означает выбивание всех и каждого. Это процесс критического прореживания. Плотность населения снижается до того уровня, когда механизмы воспроизводства тупиковой культуры разрушаются. Под этим углом зрения, Первая мировая война, большевистская революция, сталинский террор, война Отечественная, наблюдаемое нами вымирание традиционалистов в постсоветской

реальности – этапы единого процесса выхода из бытия зашедшей в тупик культуры. Это очень важный и пока еще не осмысленный момент.

Игорь Клямкин:

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

Игорь Яковенко:

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

Вадим Межуев:

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

Игорь Яковенко:

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

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

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

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

Игорь Клямкин:

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

Эмиль Паин:

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

Игорь Клямкин:

Ваша очередь как раз подошла. Пожалуйста, вам слово.

Эмиль Паин:

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

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

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

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

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

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

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

Вот эту парадигму и демонстрирует доклад, приписывая субъекту «Русской системы» такие черты, как «стремление к безответственности, увиливание от выбора, умственная

лень, придуривание, бытовой идиотизм, тупое безразличие» и т.д., и т.п. На мой взгляд, описанные свойства не являются объективной характеристикой некой общности. Это конструкт, типичный пример стереотипа восприятия.

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

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

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

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

Игорь Яковенко:

Они ее вообще не понимают!

Эмиль Паин:

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

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

В этих условиях некоторое сходство образцов поведения современного российского населения с давними историческими аналогами – это не трансляция, а подражание, копи-

рование, иногда весьма отдаленно напоминающее исторический оригинал. Это, зачастую, новоделы, вроде храма Христа Спасителя.

Игорь Клямкин:

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

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

А теперь послушаем Евгения Григорьевича Ясина.

Евгений Ясин:

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

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

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

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

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

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

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

Игорь Клямкин:

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

Евгений Ясин:

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

Но если так, то России и россиянам предстоит осваивать ценности, выработанные европейской культурой и для развития инновационной экономики являющиеся универсальными, при отсутствии культурной почвы, с которой они могли бы органично соединиться. Осваивать ценности индивидуализма, частной собственности, конкуренции, самоорганизации. До сих пор мы без всего этого обходились, от этого увиливали. Но на сей раз увильнуть не выйдет, если не хотим окончательно превратиться в деградирующую мировую провинцию.

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

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

Надо, однако, считаться и с тем, что универсальные ценности могут отторгаться, если они воспринимаются разрушающими культурную идентичность в ее исторически сложившихся духовно-душевных проявлениях. Обращаю ваше внимание еще на одну книжку, кото-

рая недавно вышла в «Либеральной миссии». Книжку «Похвала империи», написанную Дипаком Лалом. В ней есть глава, которая называется «Привычки души» и в которой автор обрушивается на Запад.

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

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

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

Алексей Давыдов:

Ценности свободной личности...

Евгений Ясин:

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

Вопрос о том, не отторгаются ли нашей культурной почвой сами универсальные ценности, есть ли в ней нечто, на что они могли бы наложиться и с чем могли бы органично соединиться. В докладе Пелипенко, насколько я понял, утверждается, что ничего такого в культуре «Русской системы» нет, и потому ей предстоит умереть, не оставив потомства. И доводы докладчика я бы не стал игнорировать.

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

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

Алексей Кара-Мурза:

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

Евгений Ясин:

Я не готов сейчас включаться в этот терминологический спор. Хотя в данном случае правомерно, возможно, говорить и о деградации. Ведь Вятка, переименованная большеви-

ками в Киров, имеет вроде бы неплохие культурные традиции, которые складывались в том числе и под влиянием поляков, 60 тысяч которых туда были сосланы в 60-е годы XIX века. И музеи в городе есть, и сам он довольно приличного вида. А вот культурная жизнь даже в самом областном центре почти отсутствует, не говоря уже о небольших городах. И, прежде всего, потому, что в ней нет потребности.

Алексей Кара-Мурза:

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

Евгений Ясин:

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

Конечно, и в других странах, где европейские ценности давно утвердились, с культурой, понимаемой как просвещенность, дело порой обстоит не лучше. Был я как-то в гостях у американского фермера и спросил его о том, сколько американцев, по его мнению, погибло во время Второй мировой войны. Он ответил, что 300 тысяч. «А сколько русских?» – спросил я. «Ну, я думаю, 250 тысяч», – был ответ.

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

Эмиль Паин:

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

Евгений Ясин:

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

Игорь Клямкин:

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

Слово Денису Драгунскому.

Денис Драгунский:

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

Я хочу вернуться к докладу Пелипенко. Доклад этот интересный, эмоциональный, даже эмоционально заразный. Но он вызывает массу вопросов. Было бы, наверное, хорошо, если бы участники семинара, которые пишут столь сложные доклады, полные не совсем привычных терминов и оригинальных идей, представляли свои сообщения в виде презентации. Не обязательно с использованием слайдов PowerPoint, хотя это было бы крайне желательно и полезно как для слушателей, так и для самих авторов. Но в любом случае хотелось бы видеть концепцию автора в виде квадратиков и стрелочек. В виде ясной схемы. Это, возможно, позволило бы многие вопросы снять заранее.

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

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

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

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

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

Наконец, эпистемологически загадочный момент: «...Источник порядка в принципе не может быть инкорпорирован внутрь ментальности субъекта: она просто не способна его

вместить». Но если ментальность не способна его вместить (проще говоря, если человек не способен ничего понять-узнать про источник порядка), то тогда вообще не о чем говорить. Как можно говорить о том и исследовать то, что наша – в том числе наверное, и участников семинара – ментальность просто не способна вместить?

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

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

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

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

Игорь Клямкин:

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

Денис Драгунский:

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

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

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

Как бы предвосхищая эти мои вопросы, Андрей Анатольевич пишет: «Власть в РС – это не характеристика политического субъекта и не обозначение соответствующего типа социальных отношений. И даже не сумма первого и второго. Это категория мистико-космо-

логическая, глубоко сакральная, поскольку по сути своей есть первопричина всякой культурной упорядоченности». Что можно по данному поводу сказать?

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

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

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

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

Игорь Клямкин:

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

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

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

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

Наше обсуждение лишний раз выявило ощущение тупиковости переживаемой страной ситуации при нежелании с этой тупиковостью примиряться. Но такое ощущение присутствует и в обсуждаемом докладе – с той лишь разницей, что оно в нем культурологически рационализируется. И в этом я тоже вижу его определенное достоинство. Андрей Анатольевич как бы провоцирует нас: если хотите обосновать перспективу прорыва за границы куль-

турной «русскосистемности», то потрудитесь найти рациональные доводы в пользу своего оптимизма против моего рационализированного пессимизма. И не соблазняйтесь при этом легкими решениями вроде переименования культурной «русскосистемности» в культурную «бессистемность», как делает Вадим Межуев, или в «варварство», как предлагает Алексей Кара-Мурза. Ведь такая «бессистемность» и такое «варварство» сегодня тоже являются проявлениями упадка, а не развития.

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

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

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

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

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

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

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

Вадим Межуев:

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

Игорь Клямкин:

Есть три фактора, используемые в той или иной степени для консолидации любого государства: сила, вера и закон. Истолкование роли этих факторов и их различные комбинации и определяют в конечном счете характер государств и цивилизаций. Так вот, в россий-

ском милитаристском государстве главным системообразующим фактором со времен после-монгольской Московии выступала *сила*, а два других фактора ее обслуживали.

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

Евгений Ясин:

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

Игорь Клямкин:

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

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

Вадим Межуев:

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

Игорь Клямкин:

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

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

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

Так фактор силы становился для «Русской системы» системообразующим. Ее использование против внешних врагов, легитимированное во всех архаичных культурах враждеб-

ным отношением к чужому и чужим, дополнилось использованием внутренним, ни верой, ни законом не ограниченным. Таков в «Русской системе» культурный смысл «парадигмы служения», которое в советские времена называли «беззаветным», т.е. никакими нормами, правилами и договорами не обусловленным. Перечитайте под таким углом зрения характеристики «Русской системы», описанные в докладе Пелипенко, и вы увидите, как просвечивает в них этот смысл.

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

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

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

Эмиль Паин:

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

Игорь Клямкин:

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

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

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

Первое, что бросается в глаза, – это то, что народное сознание отвергало все государственные институты и правящие группы, считая их себе чужими и враждебными. Это касалось боярства и дворянства, чиновников и священников. Это касалось суда и даже армии, которая, если судить по пословицам и поговоркам, никаких патриотических, державных или имперских ассоциаций у людей не вызывала. Но было ли это отторжением милитаристского типа государственности как такового?

Нет, это было неприятие его сложившейся исторической формы, не более того. Она воспринималась не соответствовавшей народной правде (как и в писаниях старомосковских

идеологов, «правда» – одно из ключевых слов в сборнике Даля) и потому *временной*, на смену которой неизбежно должна прийти и придет форма другая («будет и на нашей улице праздник»). А какая другая? Да опять-таки милитаристская, основанная на силе, но на этот раз направленной на утверждение попоранной правды. И от кого же такая праведная сила должна исходить?

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

Евгений Ясин:

Кроме сакрального царя?

Игорь Клямкин:

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

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

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

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

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

Юрий Пивоваров) неспроста называют события 1917 года и последующих годов общинной революцией.

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

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

Евгений Ясин:

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

Игорь Клямкин:

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

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

Евгений Ясин:

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

Игорь Клямкин:

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

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

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

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

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

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

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

Андрей Пелипенко:

«Ради искусственного оптимизма я не хочу закрывать глаза на то, что представляется мне очевидным»

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

Знаете, есть такая аспирантская уловка: когда начинают бодать диссертацию, надо призывать оппонентов обсуждать не то, чего в тексте нет, а то, что в нем есть. К сожалению, в ходе дискуссии о том, что есть в моем тексте, по сути было сказано очень мало. В основном, говорили о своем наболевшем, причем что-то укладывалось в тематику семинара, а что-то находилось от нее уж совсем далеко. Очень много, повторяю, было полемики не с тем, что есть в тексте, а со своими довольно произвольными и, не побоюсь этого слова, экзотиче-

скими интерпретациями и выводами, которые обратным путем вменялись мне, как автору. Так вот, на все это я отвечать не буду. По-настоящему о погружении в текст можно говорить, пожалуй, лишь применительно к выступлению Игоря Моисеевича Клямкина.

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

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

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

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

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

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

С одной стороны, существует универсалистская логика, к которой примыкают и марксизм с неомарксизмом, и прогрессистский либерализм. Это когда выстраивается иерархия различных исторических общностей по принципу линейного мирового прогресса в соответствии с европейскими критериями цивилизованности, что, разумеется, приводит к европоцентризму и к устойчивому заблуждению насчет того, будто все народы, как бегуны по одной дорожке, с разной скоростью бегут в затылок друг другу в одном направлении. Реакцией же на этот миф стал релятивистский бум: этнографы, локалисты-цивилизационщики

и постмодернисты, как им кажется, от этой линейно-иерархичной методологии не оставили камня на камне. Но взамен ничего внятного не предложили: ни одни, ни другие, ни третьи. На развалинах универалистского мифа никакой альтернативной теории мирового исторического процесса не обнаруживается.

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

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

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

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

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

Вадим Межуев:

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

Андрей Пелипенко:

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

Вадим Межуев:

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

Андрей Пелипенко:

Нет, не значит.

Вадим Межуев:

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

Андрей Пелипенко:

Не спасайте мою душу...

Вадим Межуев:

Но это же очень важно!

Андрей Пелипенко:

Это важно, но мы же сейчас не меня обсуждаем.

Вадим Межуев:

Именно вас!

Андрей Пелипенко:

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

Вадим Межуев:

Вы вообще вне культуры?

Андрей Пелипенко:

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

Вадим Межуев:

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

Игорь Клямкин:

Не спешите. Это и в самом деле интересный вопрос. Когда исследователь-культуролог изучает какие-то культуры, то сказывается ли на процессе и результатах изучения его собственная культурная идентичность? Присутствует ли она каким-то образом в его логике и его умозаключениях? Ведь и тогда, когда мы пытаемся выяснить, переживает ли та или иная культура кризис, и какой именно – кризис развития или кризис упадка, мы сознательно или

подсознательно руководствуемся какой-то внутренней культурной нормой. Ваши вопросы об этом, Вадим Михайлович?

Вадим Межуев:

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

Андрей Пелипенко:

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

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

Так вот, при таком внешнем взгляде мне представляется, что китайская, например, культура способна произвести жизнеспособное потомство и, скорее всего, его произведет. А «Русская система» – отчасти в силу тех аргументов, которые, по-моему, очень внятно изложил в своем выступлении Игорь Клямкин и к которым я добавил бы свои соображения, представленные в докладе, жизнеспособной не является. «Русская система» умерла, и нам остается лишь это констатировать.

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

Эмиль Паин:

Зубы вылечил...

Андрей Пелипенко:

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

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

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

В 20-х и 30-х годах прошлого века едва ли не вся Европа в той или иной форме болела идеями национал-социализма. Болели люди разных убеждений, национальностей, уровня

интеллекта и образования. Примерно так же сейчас болеют идеей политкорректности. И болезни эти вызывают тяжелые когнитивные патологии, причем независимо от индивидуальных ментальных настроек.

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

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

Ключевой ипостасью «русскосистемной» культуры в ее упорядочивающей функции является Власть. Она-то и предстает как нечто сверхчеловеческое и непостижимое. Подчеркиваю: предстает в восприятии, обусловленном культурой, а не в том смысле, что падает с неба в буквальном смысле слова. Эмпирически Власть – это прежде всего персона-сидящая-на-троне и все, до чего «дотягивается» ее эманация, т.е. иерархия государевых людей. Культурные же смыслы здесь строятся не в духе фрейдизма и не в духе ортодоксального богословия. А как именно – долгий разговор, но кое-что в моем докладе на сей счет сказано.

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

Игорь Клямкин:

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

Андрей Пелипенко:

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

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

Ценности модерна в стране и мире Обсуждение доклада Эмиля Паина «Перманентный кризис культуры модерна или временная „обратная волна“?»

Игорь Клямкин:

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

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

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

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

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

Эмиль Паин, профессор Высшей школы экономики

Перманентный кризис культуры модерна или временная «обратная волна»?

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

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

То, что откат от демократии – закономерный процесс, не исключаящий ее последовательное распространение в мире, одним из первых обосновал С. Хантингтон, предложивший модель этого процесса, которая использует образ морских приливов и отливов. Он ввел в научный оборот понятие «обратной волны» (reverse wave) демократизации, обосновав почти неизбежные, но временные отступления ранней демократии под напором традиционных и более укорененных в жизни народов недемократических режимов²⁴. Согласно Хантингтону, существовало три волны глобальной демократизации, которые привели к росту на планете числа стран с демократической формой правления. Однако на каждом этапе обратная волна вымывала значительную часть новообращенных стран из зоны демократии и вновь уносила их к традиционному авторитаризму.

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

На мой взгляд, концепция «обратной волны» хорошо объясняет не только трудный и извилистый путь демократизации, но и более широкий круг процессов, объединяемых понятием «модернизация», в частности, изменения в пропорциях традиционного мифологического сознания и сознания рационального, присущего эпохе модерна. Эта концепция позволяет лучше понять и природу одного из парадоксов глобализации. Речь идет об одновременном проявлении с конца XX века двух, казалось бы, взаимоисключающих тенденций. С одной стороны, наблюдается рост взаимосвязи стран и народов мира, определенная стандартизация их культур, а с другой – нарастание культурной дифференциации и дезинтеграции, связанных с феноменом так называемого этнического и религиозного возрождения²⁵. Под ним понимается подъем интереса к традиционным групповым, «аскриптивным» формам идентичности (этнической, религиозной, расовой), а также традиционным социальным практикам.

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

Чаще всего отмеченный парадокс глобализации объясняют естественным сопротивлением незападных культурных традиций процессам стандартизации и унификации человеческой деятельности. Это объяснение стало чуть ли не догмой, оно приводится в документах международных организаций ООН и ЮНЕСКО, в высказываниях известных ученых, в мас-

²⁴ Хантингтон С. Третья волна: Демократизация в конце XX века. М., 2003.

²⁵ См., например: Комарофф Дж. Национальность, этничность, современность: политика самоосознания в конце XX века // Этничность и власть в полиэтничных государствах: материалы Международной конференции, 25–27 января 1993 г. М., 1994; Тишков В.А. О феномене этничности // Этнографическое обозрение. 1997. № 3.

совой печати, хотя не дает ответ на целый ряд вопросов. Так ли уж «естественен» этот процесс? Вытекает ли он из внутренних закономерностей традиционной культуры или вызван некими внешними по отношению к ней импульсами, причем не только противостоящими ей, но и ее поощряющими?

Мультикультурализм и его последствия

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

Экономические перемены. Как раз накануне ренессанса традиционализма стала радикально меняться глобальная экономическая стратегия. С конца 1960-х годов стремление к сокращению издержек на рабочую силу, затрат на развитие социальной инфраструктуры, на обеспечение экологической безопасности и других требований индустриального и демократического общества стимулировали вывоз капитала и перенос промышленных мощностей из развитых стран мира в развивающиеся. Эта стратегия побуждала промышленные корпорации приспосабливать как индустриальные технологии, так и управленческие идеологии к культурным особенностям соответствующих стран. Простота применения новых технологий сделала их доступными для использования в разных культурных и социальных условиях. Внедрение этих технологий не потребовало столь значительных изменений в традиционной культуре, какие были в предшествующие эпохи при появлении первых гидравлических и паровых машин, а затем и механизмов на дизельной и электрической тяге.

Стратегия адаптации западной экономики к традиционным культурам позволила проявиться в мире поразительной вариативности как в организации производства, так и в его идеологиях. Указанная стратегия не только уменьшила стандартизирующие функции индустриализации по отношению к культуре, проявлявшиеся на протяжении нескольких веков, но и стимулировала рост традиционализма, легитимировала его. Бизнес перестал играть роль основного защитника и проводника модернизации, идей культурного универсализма. Это, в свою очередь, усилило тенденции изменения мирового интеллектуального климата в последней трети XX века.

Изменение общественных настроений. Господствовавшая с XIX века идея модернизации как прогресса подверглась в конце 1960-х и в 1970-х годах сокрушительной критике. В те годы модернизацию все чаще стали называть «насильственным цивилизаторством и оружием колониализма». Основным поводом для таких оценок послужили проблемы (реальные и мнимые) в ряде стран третьего мира, подвергшихся модернизации в значительной мере под давлением внешних сил. В некоторых из этих стран, прежде всего африканских, она сопровождалась разрушением традиционных институтов и жизненных укладов, повлекшим рост социальной дезорганизации обществ.

Вместе с тем, в те годы еще рано было оценивать результаты индустриальной модернизации, позитивные последствия которой проявились лишь к началу 2000-х годов. Только ныне они стали заметными как раз в тех странах, в которых процесс модернизации оказался наиболее полным и последовательным. Именно эти страны сумели преодолеть или существенно смягчить основное бедствие африканского континента – высокую детскую смертность. Бенин, Ботсвана, Намибия, Нигер, Лесото, Маврикий, Мали, Мадагаскар, Сейшелы, Сенегал и некоторые другие страны (всего около 25% африканских государств) сумели обес-

печить в период с 1995 по 2007 год сокращение детской смертности в среднем на 18%²⁶. Здесь же сложились и сравнительно стабильные демократические режимы. За указанный период эти страны обеспечили 15-процентный совокупный рост доходов на душу населения. В большинстве же из 24 авторитарных государств континента, элиты которых боролись не столько с накопившимися веками внутренними проблемами, сколько с так называемым экспортом модернизации, с 1995 года наблюдается отрицательная динамика экономических и социальных показателей²⁷.

Но все это стало известно лишь в начале XXI века. А в 1970-е годы большинство западных интеллектуалов демонизировали стандартизирующую модернизацию в третьем мире, описывая ее исключительно как форму колониализма, и одновременно идеализировали подъем национальных движений, возвращение народов к традиционным социальным практикам и образу жизни. Эти идеи были быстро подхвачены и в странах Востока²⁸.

Таким образом, интеллектуалы, производители смыслов и конструкторы общественного мнения, оказали существенное влияние на изменение глобальных политических стратегий в последней трети XX века.

Политические перемены. На мой взгляд, наиболее существенным фактором реанимации традиционной культуры и традиционных групповых форм солидарности стало изменение в 1970-х годах концепции национальной и культурной политики. До этого времени на протяжении нескольких веков процесс трансформации империй и становления национальных государств сопровождался политикой поощрения культурной однородности. Г. Гегель, Ф. Гизо, Э. Тейлор и А. де Токвиль, при всех различиях в их политических предпочтениях, твердо поддерживали принцип культурной однородности национального государства.

При этом в его истолковании и способах воплощения в жизнь единства не наблюдалось. Различались, в частности, представления о необходимой мере культурной однородности. Если для одних эта мера выражалась в формуле Французской революции: «Одна страна, один народ, один язык», то для других – только в однородности политической и правовой культуры при допущении разнообразия этнического. Такова, например, советская формула культуры – «социалистической по содержанию, национальной по форме». По-разному понималась и сущность понятия «народ»: для одних это была этническая общность, а для других – все граждане государства вне зависимости от этнической или религиозной принадлежности.

Неодинаковыми были и средства, посредством которых достигалась культурная однородность. В каких-то странах это было насильственное навязывание единого языка и запреты на функционирование локальных культур, а в других – культурная однородность поощрялась преимущественно косвенными методами. Так, американская политика, получившая название «плавильного котла» (melting pot), переплавляла культуру иммигрантских групп, используя социально-экономические рычаги, преимущественно систему льгот. Она поощряла освоение иммигрантами гражданских норм на основе усвоения ими английского языка, а также совокупных норм культуры так называемого белого протестантского большинства. Но при всех различиях вариантов прямого или косвенного регулирования суть их была одной и той же – утверждение культурной однородности.

Однако со второй половины XX века такая политика стала все более негативно восприниматься мировым общественным мнением, и с 1970-х годов началось победное шествие по планете другой, прямо противоположной концепции – «мультикультурализма», целью кото-

²⁶ Сигл Д. Демократия и процветание // Новости гуманитарных технологий: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2007/870>

²⁷ Там же.

²⁸ Саид Э. Ориентализм: Западные концепции Востока. М., 2006.

рого являлось *поощрение культурного разнообразия*, понимаемого как проявление групповой идентичности. В 1971 году принципы мультикультурализма были включены в Конституцию Канады, в 1973-м ее примеру последовала Австралия, в 1975-м – Швеция. С начала 1980-х эти принципы вошли в политическую практику большинства стран Запада и стали нормой, своего рода кредо для международных организаций.

Но более чем тридцатилетние наблюдения за последствиями внедрения в жизнь этой политической доктрины дают основания для вывода о том, что она, решая одни проблемы – например, обеспечивая привыкание людей к культурному разнообразию, – порождает другие. Так, мультикультурализм в его современном виде провоцирует возрождение групповых форм культурной идентичности, тормозя утверждение индивидуального культурного разнообразия, индивидуальной свободы выбора культуры. Во многих странах Европы и в США нередки случаи, когда люди, утратившие свою этническую или религиозную идентичность, вынуждены были возвращаться к ней, поскольку правительство выделяет льготы на группы, а не индивидам. Оказалось, что мультикультурализм способен усиливать замкнутость культурных групп, порождая искусственные границы между ними, своего рода гетто на добровольной основе. Все заметнее стали процессы национально-гражданской дезинтеграции даже в такой стране, как Нидерланды, считавшейся еще в 1970–1980-х годах воплощением культуры толерантности и взаимного доверия.

Не могли эти процессы обойти стороной и полиэтническую Америку. Тот же С. Хантингтон увидел в переходе США к политике мультикультурализма один из важнейших факторов эрозии американской общегражданской идентичности и угрозу национальному единству²⁹. Однако к выводу о политических, т.е. внешних по отношению к культуре и, по сути, сконструированных элитой импульсах культурной дезинтеграции он пришел лишь в начале 2000-х годов. В середине же 1990-х этот ученый, как и многие другие, оказался не готовым к адекватной оценке неожиданно поднявшейся волны традиционализма, этнических и религиозных конфликтов.

В то время, т.е. в 1990-е годы, Хантингтон отказался от исторической, циклической картины мира в пользу статической, в которой мир рассечен вневременными цивилизациями, находящимися в состоянии перманентного конфликта. Развивая идею «столкновения цивилизаций», исследователь был подхвачен той самой «обратной волной» традиционализма, которую первым же и обосновал. В середине 1990-х годов многие обществоведы рассматривали возрождение традиционализма как стихийное бедствие и пытались найти *естественные корни* этого явления в извечной специфике национальных культур. Характерно, что естественность понималась гуманитариями так же, как натурфилософами до XVIII века, которые пытались найти в материальных телах некие жизненные соки («флогистон») или имманентную внутреннюю энергию («теплород»).

К сожалению, в общественных науках до сих пор не произошел тот переворот в сознании, который был отмечен в естествознании после открытия закона сохранения энергии, акцентирующего внимание на внешних импульсах этого процесса, а именно – на *взаимодействии* явлений. В гуманитарных науках пока распространен подход с позиций эссенциализма, приписывающего некоторой сущности неизменный набор внутренних качеств и свойств. В немалой мере именно этим и объясняется популярность концепции «столкновения цивилизаций», понимаемых как сверхустойчивые культурные системы, живущие своей особой жизнью, движущиеся по своим особым тропам и выступающие как перманентный источник конфликта.

Между тем такое понимание не находит эмпирического подтверждения в ходе международных кросскультурных исследований. Важно отметить, что социологи, тестировавшие

²⁹ Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004. С. 16.

теорию цивилизаций, выделяемых по признаку общности религиозных корней (Common Religious Roots), были ее сторонниками и закладывали эту теорию в свою исследовательскую программу. Так, исследования Г. Хофстеда в 65 странах мира, заранее сгруппированных социологом по принципу отнесения их к трем цивилизациям: христианской, мусульманской и буддистской, – показали, что различия в ценностях внутри теоретически выделенных им цивилизационных групп зачастую намного значительнее, чем между группами. Например, различия по признаку поддержки ценностей модернизации между европейскими католиками и их единоверцами в Латинской Америке оказались большими, чем между мусульманами Турции и католиками Португалии³⁰. В разных странах и на разных континентах различные факторы оказывают превалирующее воздействие на культурные нормы и ценности. В одних обществах этнические факторы оказываются более значимыми, чем религиозные, в других – наоборот, а в третьих – социально-экономические и политические различия оказываются гораздо существеннее в сравнении как с этническими, так и с религиозными характеристиками.

Социолог Р. Инглхарт также предпринял попытку выделения устойчивых цивилизационных зон, проявляющихся в современном мире. По признаку «общность религиозных корней» им еще на стадии формирования выборки были отнесены к зоне протестантской религиозной традиции 18 обществ, к католической зоне – 27, христианской ортодоксальной зоне – 10 и к исламской – тоже 10 обществ; представители же буддизма, индуизма и конфуцианства были объединены в одну зону – «азиатских религиозных традиций». Однако все эти теоретические построения не получили подтверждений в ходе его же социологических исследований. Выделенные группы не представляли собой единых ценностных портретов. Зато в исследованиях четко проявилось впечатляющее сходство ценностных ориентаций граждан «незаконнорожденной», не предусмотренной рабочей гипотезой «*посткоммунистической цивилизации*», собранной из представителей практически всех крупнейших мировых религий.

Не находит эмпирического подтверждения и другая весьма популярная в 1990-х годы идея, выдвинутая социологом Г. Гамильтоном, – идея о том, что в современных условиях воспроизводится «прежнее разнообразие цивилизаций»³¹. Международные кросскультурные исследования убедительно показывают, что цивилизации не остаются прежними, они дробятся на множество новых групп и подгрупп.

Дробление традиционных цивилизаций

Этот процесс проявляется на разных таксономических уровнях.

На глобальном уровне традиционные цивилизации рассекаются по линии разрыва в уровне социально-экономического развития стран. Уже упоминавшиеся мной международные сравнительные исследования, проведенные под руководством Р. Инглхарта с 1981 по 1998 год (World Values Surveys – WVS) и опубликованные, получив основательное теоретическое осмысление лишь в 2005 году, показывают, что в странах с разным уровнем социально-экономического развития преобладают разные же системы ценностей. В слабо- и среднеразвитых странах, в которых большинству людей приходится бороться за поддержание физического существования, именно ценности *выживания* (survival) и *жизненной защищенности* (existential security) преобладают и распространяются практически на все население. А в очень небольшой группе высокоразвитых стран Европы, а также в США и Японии, которые можно отнести к странам постиндустриальным, приоритеты граждан смещаются

³⁰ Hofstede G. Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations Across Nations / 2nd ed. Thousand Oaks, California, 2001.

³¹ Hamilton G. Civilization and Organization of Economies // The Handbook of Economic Sociology / Ed. by N.J. Smelser, R. Swedberg. Princeton, 1994.

в сторону духовных ценностей. Здесь преобладают установки на *самореализацию* и *самовыражение* (self-expression) в разнообразных сферах жизнедеятельности. Причем структура ценностных ориентаций жителей этих стран менее однородная, более мозаичная, чем в странах, менее развитых экономически³².

Это исследование показало также, что все посткоммунистические страны, о чем я уже говорил, по ряду параметров представляют собой единую и особую группу. Именно в этих странах люди проявили наибольшее беспокойство относительно своей защищенности, поэтому ценности физической безопасности оказались для них более значимыми, чем даже для населения третьего мира, не говоря уже о гражданах стран с развитыми демократиями. А внутри посткоммунистических стран выделилась подгруппа постсоветских государств. Оказалось, что по уровню запросов к условиям жизни их граждане, особенно России и Украины, близки к гражданам наиболее развитых стран, а вот по возможности удовлетворения этих запросов они мало отличаются от жителей стран третьего мира. Не исключено, что этими ножницами между высокими притязаниями и слабой возможностью их реализации объясняется и самый низкий, в сравнении со всеми опрошенными в мире страновыми группами, уровень удовлетворенности условиями жизни в постсоветских странах. Украина по данному показателю заняла 80-е место, Армения – 79-е, Россия – 78-е, Молдова – 77-е, Грузия – 75-е, Беларусь – 74-е место³³.

На уровне национальных государств одним из наиболее значимых факторов роста культурного разнообразия выступают *глобальные миграционные процессы*, которые существенно изменяют культурный облик государств, формируя замкнутые ареалы расселения новых для них этнических и религиозных групп. По имеющимся оценкам, общее число мигрантов в мире в 2005 году было близко к 200 млн человек. По прогнозам ООН, к середине нынешнего века их численность увеличится как минимум еще на 90 млн человек³⁴. В подавляющем большинстве это выходцы из экономически слаборазвитых стран так называемого мирового Юга, которые оседают в развитых странах «мирового Севера», и именно культурный облик последних в наибольшей мере изменяется вследствие миграций.

Действительно же универсальное воздействие на перемены в культуре оказывает другое глобальное явление – *урбанизация*. Традиционная культура в основном сохраняется в неурбанизированных обществах, включая Китай и Индию (вторую и четвертую по уровню ВВП национальные экономики мира). Однако, по прогнозам ООН, обе эти страны перейдут в число урбанизированных уже к середине нынешнего века³⁵. Урбанизация, в свою очередь, вызывает цепь изменений в демографической и социальной структурах населения, в характере его общения и в конечном счете в культурных нормах. В урбанизированных странах, будь то Иран, где чрезвычайно сильно влияние ислама на все стороны жизни, или Япония с ее культом императора и немалым влиянием синтоизма, происходят однотипные процессы – сокращается рождаемость, уменьшается численность детей в семье, изменяются формы коллективизма.

Вместе с тем урбанизация ведет к дроблению традиционных цивилизаций и культур, что в наибольшей степени обусловлено *растущей социальной диверсификацией* урбанизи-

³² Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. М.: Новое издательство, 2011.

³³ Там же. Эти исследования получили большой резонанс и широко освещались разными информационными агентствами. Например: Исследование организации World Values Survey показало, что самые несчастные жители мира живут в странах бывшего СССР (Где живут самые несчастные жители мира?) // РОЛ: http://www.rol.ru/news/misc/news/04/10/19_077.htm.

³⁴ Вишневский А. Конец Североцентризма: Публичная лекция Політ.УА: <http://www.polit.ru/lectures/2010/01/14/severotsentrizm.html>

³⁵ Там же.

рованных обществ. В указанных исследованиях Р. Инглхарта прослеживаются заметные различия в ценностных системах молодежи и лиц старших возрастов. Как правило, молодежь демонстрирует большую приверженность ценностям обновления жизни, модернизации в самом широком смысле этого слова, чем лица пожилого возраста. Однако те же сравнительные исследования показали, что в периоды так называемых модернизационных срывов именно молодежь инициирует возврат к традиционности.

Например, в России, по данным Инглхарта, за время его 17-летнего мониторинга молодежь демонстрировала неуклонный рост ориентаций на модернизационные ценности в отличие от лиц пожилого возраста. Однако в самом начале 2000-х годов ситуация изменилась. Проведенные мной исследования показали: молодежь, лидировавшая в 1990-х годах в проявлениях этнической толерантности, в начале нового тысячелетия обогнала представителей старших возрастных групп в проявлениях архаичных стереотипов предубежденности в отношении иных этнических групп³⁶. Подобная тенденция проявилась в свое время и в арабских странах. Здесь срыв модернизационных процессов в результате экономических спадов и геополитических потрясений стимулировал в 1980-е годы подъем исламского фундаментализма, инициатором и проводником распространения которого выступила молодежь³⁷.

Рост интереса к архаике у немалой части молодежи в периоды усталости от экономических реформ или их провала отмечается в разных странах, и сам по себе этот факт не вызывает сомнений. Вопрос лишь в том, правомерно ли считать такие перемены настроений возвратом к традициям. На мой взгляд, отмеченные явления характеризуют иное явление, которое можно назвать *конструированием традиций*.

Конструирование культурных комплексов

Историк и теоретик антропологии Э. Хобсбаум ввел в научный оборот термин «изобретенные традиции»³⁸. Однако термин этот – броский и уже поэтому привлечший внимание к книге под редакцией Хобсбаума – на мой взгляд, не вполне адекватен описанным в ней явлениям. Их нельзя назвать чистым изобретением; скорее это так называемые новоделы – неточные копии реальных исторических традиций или связанные с ними реплики, римейки. Было бы точнее называть такие явления *конструированием, сборкой квазитрадиций* из фрагментов реальных традиций. Тем не менее сама идея легитимации нововведений через придание им образа естественных традиций чрезвычайно плодотворна.

Можно лишь сожалеть о том, что феномен, описанный в книге Э. Хобсбаума в 1980-х годах, и сегодня мало освоен в науке, хотя подход с позиций конструирования традиций позволяет устранить кажущуюся противоречивость в понимании многих современных процессов. Например, с его помощью как раз и можно объяснить странный поворот молодежи в ряде стран к традиционализму. Дело в том, что зачастую нормы, которые она поддерживает, лишь кажутся традиционными. На самом же деле они представляют собой типичный «новодел»: это новации, переодетые в традицию. Таков, в частности, исламский фундаментализм. Известные мусульманские теологи (например, Фетхулла Гюлен) утверждают, что современный политически ангажированный исламский фундаментализм вовсе не традиционен, напротив – это новое изобретение, во многом искажающее основу ислама³⁹.

³⁶ Паин Э. Почему помолодела ксенофобия: О масштабах и механизмах формирования этнических предрассудков // Независимая газета. 2003. 14 окт.; *Он же*. Этнополитический маятник: Динамика и механизмы этнополитических процессов в постсоветской России. М., 2004. С. 186.

³⁷ Marshall S. Tradition and the Veil: Female Status in Tunisia and Algeria // Journal of Modern African Studies. 1981. Vol. 19. № 4. P. 625–646.

³⁸ The Invention of Tradition / Ed. by E. Hobsbaum, T. Ranger. Cambridge, 1983. P. 1–2.

³⁹ Gulen M.F. In True Islam, Terror Does Not Exist // Terror and Suicide Attacks: An Islamic Perspective / Ed. by Ergun Zapan; 3rd ed. Somerset, N.J., 2004. P. 1–9.

Еще заметнее квазитрадиционная природа русского этнического национализма, одними из первых носителей которого в молодежной среде России были так называемые скинхеды – движение, полностью заимствовавшее свое название, символику и идеологию у молодежных радикальных группировок стран Западной Европы. Лишь в начале 2000-х годов часть этих организаций стала рядиться в одежды русских национальных организаций, что проявилось главным образом в их переименованиях. Если в 1990-х преобладали организации с названиями типа Blood&Honor, то в 2000-х стало больше организаций с названиями, подчеркивающими их национальный русский характер: «Русская гвардия», «Русский кулак», «Русский порядок»... Эти проявления русского радикального национализма (зачастую расизма), как и начало движения исламского фундаментализма, отразили типично молодежные, совсем не традиционные, а скорее революционные (во всяком случае, протестные) настроения, облаченные в форму национальных традиций.

По мнению Э. Гидденса, большинство явлений, которые ныне воспринимаются массовым сознанием как традиции, в действительности являются «новоделами», вольными копиями прошлого опыта или даже имитацией традиций. Собственно говоря, даже в подлинно традиционных обществах межпоколенная передача опыта могла сопровождаться искажениями и потерями. В современных же условиях в качестве традиций чаще всего воспринимаются не столько аутентичные трансляции прошлых практик, сколько их интерпретации и селекция. Это то, что известный методолог исторической науки Пьер Нора назвал «воображаемым прошлым»⁴⁰.

Нередко селекция прошлого осуществляется с целью легитимации экономических и организационных новшеств, *акцентирования их местного, национального происхождения*. Например, знаменитая философия японского менеджмента («корпорация – семья»), зачастую воспринимаемая иностранцами как символ использования в экономике древних национальных традиций, сложилась совсем недавно из эксперимента конкретного изобретателя К. Мацуситы⁴¹. За пределами корпорации Мацуситы его управленческие новации, включая систему «пожизненного найма», стали распространяться в Японии лишь во второй половине XX века. Разумеется, эти изобретения в сфере управления опираются на какие-то элементы реальных японских традиций патриархального коллективизма, которые, впрочем, все в большей мере вытесняются из жизни японцев коллективизмом новым, основанным на рационализме и индивидуальной избирательности общения.

Но если японские изобретенные традиции демонстрируют процесс приспособления фрагментов традиционной культуры к нуждам современной экономики, то другой вариант подобного изобретения, а именно так называемая исламская экономика, может служить примером *приспособления экономики к вызовам идеологий и растущему в мире спросу на традиционализм*. Шариат издавна накладывал ограничения на экономическую деятельность правоверного мусульманина. Например, он запрещает получение процентов, а также инвестиции в бизнес, содержащий элемент неопределенности (гарара), не говоря уже о запретах участия в бизнесе, связанном с производством алкоголя, табака, свинины или с азартными играми. Но эти запреты и ограничения, существовавшие около тысячелетия, не порождали

⁴⁰ Nora P. Between Memory and History: Les Lieux de Memoire // History and Memory in African-American Culture / Ed. by G. Fabre, R. O'Meally]. Oxford, N.Y., 1994. P. 289.

⁴¹ Коносука Мацусита (1894–1989) – японский предприниматель, основатель компании «Мацусита Электрик», владелец торговых марок Panasonic, Technics, National. В 1929 году, в период начавшейся экономической депрессии, на складах его компании скопилось огромное количество нераспроданных товаров, однако хозяин не стал увольнять работников, позволив им работать полдня при сохранении прежней зарплаты. За это все работники, а также их родственники и друзья должны были заняться выкупом и распродажей продукции компании, что и позволило компании Мацуситы пережить трудные времена кризиса. Впоследствии, уже после 1945 года, Мацуситой была обоснована новая философия японского менеджмента – «корпорация как семья».

стимулов к созданию особой «исламской экономики». Она возникла совсем недавно, это свежая новация.

Первый исламский банк «Мит Гамр Бэнк», работавший на основе беспроцентного финансирования, появился лишь в 1963 году в Египте. В том же году в Малайзии была учреждена Сберегательная корпорация для мусульманских паломников, помогающая накопить сбережения для совершения хаджа⁴². Потребовалось более 20 лет, чтобы превратить эти изобретения из локальных экспериментов в глобальное явление. При этом этапы глобализации «исламской экономики» совпадают с этапами развертывания процесса «исламского возрождения», т.е. идеологического, социального и политического движения, направленного на консолидацию населения, исповедующего ислам. Прежде всего в странах, где эта религия является доминирующей⁴³.

Исламское возрождение – это пример так называемой негативной консолидации по принципу: «Мы не они», «Мы не Запад». Но, на мой взгляд, не столько специфика исламского мира породила движение «исламской солидарности», сколько само это движение, вызванное к жизни совокупностью внешних и внутренних факторов, о которых я говорил выше, породило образы особой исламской цивилизации и «особого пути» исламского мира. Для закрепления этих образов недостаточно было подчеркивание лишь социальных особенностей исламского образа жизни, связанных, например, с повышенным вниманием к соблюдению религиозных обрядов, к особой исламской одежде и другим проявлениям ислама в быту. Главным должно было стать другое, а именно утверждение особых политических режимов (больше религиозных, чем светских) и особой же «исламской экономики».

Концептуальные основы такой экономики были сформулированы в ноябре 1988 года на научно-практической конференции, проходившей в Тунисе под эгидой Лиги арабских государств. Первый тезис концепции «исламской экономики» гласит: «Полное право собственности на все, что существует в мире, принадлежит только Аллаху (а через Него – всей мусульманской общине). Человек выступает лишь доверительным собственником имеющихся в его распоряжении богатств и благ»⁴⁴. Идею развития «исламской экономики» поддержали нефтедобывающие страны арабского мира, Иран, Малайзия и ряд других государств, но еще более активными ее проводниками стали международные исламские организации, подстегивавшие спрос на традиционализм и обосновывавшие идею «особого пути» исламского мира.

К концу 1980-х годов три страны (Иран, Пакистан и Судан) объявили о полном подчинении своих экономических нормам ислама. К 2010 году по заявлению Салеха Камеля, председателя Генерального совета исламских банков и финансовых учреждений, в мире насчитывалось 270 исламских банков и инвестиционных фондов, активы которых составили 260 млрд долларов. И как только появился массовый спрос на финансовые операции с соблюдением норм ислама, к его эксплуатации немедленно подключились крупнейшие финансовые корпорации мира. Deutsche Bank и Citibank, Societe Generale, UBS, J.P. Morgan и другие открыли отделения, осуществляющие банковскую деятельность в соответствии с требованиями ислама.

Но у всякого социального конструирования есть пределы возможностей. Вот и такое изобретение, как «исламская экономика», которое хочет выглядеть культурной традицией, сталкивается с необходимостью доказать свою жизнеспособность в сравнении с обычной банковской системой, которая когда-то была западной, а ныне стала универсальной и уже

⁴² По материалам прессы – Gulf News, Qantara.de и др. // Библиотека Islam.ru: <http://www.islam.ru/lib/ekonomy/bankirs/>

⁴³ Об этом движении см., например: *Esposito J.L. The Islamic Threat: Myth or Reality. Oxford, N.Y., 1992; Islamic Resurgence in the Arab World / Ed. by A.E. Hillal Dessouki. N.Y., 1982.*

⁴⁴ Беккин Р. Исламская экономика: право каждого – благо всех // Библиотека Islam.ru: <http://www.islam.ru/lib/ekonomy>

традиционной, воспроизводящейся в разных странах на протяжении нескольких веков. И пока эта конкуренция складывается не в пользу квазитрадиционной системы, покоящейся больше на идеологических, чем на экономических основах.

В настоящее время из трех стран, объявивших об исламизации своей экономики, такая сохранилась только в Судане – одной из беднейших стран, не ставшей богаче с внедрением новой системы. К 2008 году эта страна находилась на 185-м месте в мире по показателю ВВП на душу населения. Иран фактически отказался от «исламской экономики». Даже важнейшая ее составляющая – запрет на использование банковских процентов – не применяется в финансовой системе этой страны. В Пакистане же доля «исламской экономики» составляет всего 5–7% от национальной⁴⁵. В других странах также сохраняются лишь фрагменты такой экономики, прежде всего ее финансовая система. Однако и она оказалась менее надежной и более дорогостоящей, чем традиционная. Так, стоимость ипотечного кредитования в исламских банках Англии в три-четыре раза выше, чем в банках традиционных⁴⁶.

Казалось бы, исламская банковская система могла доказать свои преимущества в период финансового кризиса 2008–2009 годов. Этот кризис был вызван в немалой мере международными финансовыми спекуляциями и махинациями, которые недопустимы в исламских банках. В действительности же исламская банковская система пострадала от кризиса не меньше, чем традиционная, хотя бы потому, что финансовая сфера не отделима от других секторов экономики. Например, беспрецедентный кризис в сфере строительства, обрушившийся на страны Персидского залива в 2009 году, немедленно вызвал в этих странах кризис финансовый.

Я не ставил себе задачи подробно анализировать достоинства и недостатки «исламской экономики». Мне этот пример интересен, поскольку он демонстрирует один из множества современных мотивов конструирования традиций, точнее – облачения инноваций в традиционную форму. Слабая укореняемость «исламской экономики» показывает также, что в современном мире приживаемость разных квазитрадиций неодинакова. И меньше всего шансов на выживание у сугубо идеологических конструкторов.

«Обратная волна» в России

В России идеи, похожие на концепцию «исламского возрождения», известны давно, по крайней мере со времен появления идеологии славянофилов. Однако нынешняя мода на традиционализм, на поиск «особых цивилизаций» и «особых путей» их развития – идея не почвенная, а преимущественно заимствованная. Ее апологеты чаще ссылаются на авторитет заморских светил (того же С. Хантингтона), чем на российскую традицию, и прижилась эта мода в современной России позже, чем во многих других странах мира, – лишь в начале 2000-х годов. Во всяком случае, именно с этого времени идея культурно-цивилизационной предопределенности «особого пути» России стала распространяться государственными средствами массовой информации. Весной 2006 года на канале «Культура» прошел 12-серийный цикл телевизионных передач А. Кончаловского под общим названием «Культура – это судьба». Затем идеи такого рода были заимствованы политиками. «Культура – это судьба. Нам Бог велел быть русскими, россиянами» – это уже из лекции В. Суркова в Президиуме РАН в июне 2007 года⁴⁷. В ней первый заместитель главы администрации Президента России указывает гражданам, что культура определяет вечные особенности политического строя. В российском случае это централизованная власть, при которой роль персон важнее законов.

⁴⁵ Беккин Р. Исламская экономика на Кавказе и в Центральной Азии (Выступление в Институте этнологии и антропологии РАН) // Slon.ru: <http://www.slon.ru/articles/262204/>

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Сурков В. Русская политическая культура: Взгляд из утопии // Кремль.org: Политическая экспертная сеть: <http://www.kreml.org/opinions/152681586>

Идея «особой цивилизации», предопределяющей будто бы ее «особый путь», и должна, по мысли политических технологов, оправдать политическую доктрину «суверенной демократии», в которой роль властвующих лиц неизмеримо большая, чем принято в демократических государствах.

Эта же идеология призвана решать задачи политической терапии. Людям внушается бессмысленность и вредность привычки сравнивать положение России с развитыми странами, поскольку Запад для нас не указ, это другая цивилизация. Внедрение в массовое сознание представлений об «особой цивилизации» и ее «особом пути» должно выполнить функцию санитарного кордона, препятствующего проникновению в Россию «чуждых» ей либеральных и демократических веяний. Политический аналитик М. Юрьев так определяет эту задачу: «...подготовить идеологическое обеспечение изоляционизма путем создания непреодолимых цивилизационных различий»⁴⁸.

Впрочем, мотивы поддержки идеи «особой цивилизации» и предопределенности «особого» исторического пути (или «колеи») России не одинаковы у разных политических сил страны. Ныне можно выделить как минимум три основных типа апологетов этой идеи.

Первую группу можно назвать *охранительной*. Это прежде всего представители «силовой ветви» нынешней властной элиты. Именно они чаще других ссылаются на культурную предопределенность судьбы России в стремлении легитимировать этой предопределенностью свой политический курс на повышенные полномочия государственной бюрократии в системе управления.

Вторая группа – *упадническая* – представлена в большинстве своем деятелями, позиционирующими себя как либеральные мыслители. Они традиционалисты «поневоле», поскольку в большинстве своем эти люди – сторонники западного пути развития, который, по их мнению, невозможен, к сожалению, в России. Для них культурная предопределенность, «особая цивилизация» являются объяснением и оправданием бездействия или неэффективных действий либеральных сил. Именно в этой группе популярно представление о России, как «стране рабов».

Третью группу составляют защитники идеи, которую можно назвать «*агрессивным цивилизационным национализмом*». Теоретические построения этой группы базируются на следующих постулатах:

- особая русская цивилизация определяет неизбежность не просто ведущей роли государства в политической системе, но и особую роль персоны лидера нации, ее вождя или монарха⁴⁹;
- естественной территориально-политической формой такой цивилизации, выступает империя⁵⁰;
- ведущую роль в империи призван играть русский народ, причем его доминирующая роль должна быть закреплена законодательно⁵¹.

Почему в России сегодня такой спрос на традиционализм? Потому что он – неременный спутник «обратной волны». Ее признаки и проявились отчетливо в начале 2000-х годов, когда либеральные реформы 1990-х (пусть крайне непоследовательные и противоречивые по своим последствиям) были оборваны и сменились контрреформами: новым витком рецентрализации, государственной монополизацией экономики, ограничением свободы слова и другими признаками авторитарного правления.

⁴⁸ Юрьев М. Крепость Россия // Крепость Россия: прощание с либерализмом. М., 2005. С. 59.

⁴⁹ См., например: Володихин Д. Нам нужна самодержавная монархия, несколько смягченная рядом представительных учреждений // Российское государство: вчера, сегодня, завтра / Под общ. ред. И.М. Клямкина. М., 2007. С. 151–159

⁵⁰ См., например: Юрьев М. Естественным для русских вариантом государственного устройства является смесь идеократии и имперского патернализма // Там же. С. 65–182.

⁵¹ Русская доктрина (Сергиевский проект) / Под ред. А.Б. Кобякова, В.В. Аверьянова. М., 2008.

Х. Линц определил авторитаризм как политическую систему, при которой власть ограничивает участие народа в политической жизни, опираясь при этом на *традиционализм и политическую апатию населения*⁵². Именно опорой на традиционные институты (церковь, патриархальную семью, клановые группы) и на политическую пассивность людей авторитаризм, по Линцу, отличается от тоталитаризма – политического режима, при котором правители государства в пассивности населения не заинтересованы. Напротив, они *политически мобилизуют* его, идеологически подчиняют себе, манипулируя массовым сознанием и стремясь к тотальному контролю над всеми сферами жизни общества. Только тоталитаризм во всех его локальных проявлениях пытался заменить традиционные формы легитимации власти совершенно новыми, искусственно образованными идеологическими системами, в основе которых лежала идея создания «нового мира», «нового общества» и «нового человека».

Итак, в России уже нет тоталитарного режима, в ней оборвана непоследовательная, едва различимая либерально-демократическая линия развития 1990-х годов и предпринимается попытка перехода к авторитаризму, нуждающемуся в опоре на традиционализм. Однако совершить такой переход совсем не просто в стране, где за несколько десятилетий тоталитаризма были разрушены основы трансляции народных традиций. Об этом я уже начинал говорить на предыдущем семинаре, а теперь представлю свою позицию более обстоятельно.

Традиционализм без традиций

Сегодня весьма распространено мнение о том, что плохая приживаемость новых демократических и правовых институтов в России связана с их несоответствием традиционной русской культуре или русской институциональной матрице⁵³. Однако эта точка зрения не нашла подтверждения в ходе целого ряда российских и международных сравнительных исследований. Они как раз и показали, что Россия страдает *не от избыточной традиционности, а от сильного разрушения традиционной институциональной матрицы*.

Традиция – это межпоколенная передача культурных норм и ценностей, легитимирующих поведение членов некоего сообщества. Такая передача накопленного опыта возможна лишь при сохранении неких базовых условий трансляции культуры. Прежде всего социальных институтов, выступающих носителями, хранителями, а главное – контролерами соблюдения традиционных предписаний. Социальный контроль использует моральные поощрения при соблюдении традиций и моральные санкции за их нарушение.

Между тем в современной России традиционные механизмы социального контроля практически полностью демонтированы вместе с институтами, которые их хранили. О сельской общине как форме общественной самоорганизации в России уже давно и прочно забыли. Религиозные общины, православные церковные приходы были разрушены в советское время, и их роль, скорее всего, не восстановится, учитывая, что свыше 87% православных верующих не считают себя частью какого-либо одного прихода и посещают церковь эпизодически, по случаю и какую придется. Еще недавно в советских городах были дворы, в которых пенсионеры, сидевшие на лавочках, судачили о нравственности тех или иных семей. Это хоть как-то восполняло отсутствие полноценного механизма социального контроля механизмом, действовавшим по принципу «что люди скажут?». Сегодня и этого нет. Родственные отношения? Но их разрушение в русской среде – тоже общепризнанный факт.

⁵² Linz J. Totalitarian and Authoritarian Regimes // Handbook of Political Science. Vol. 3: Macropolitical Theory / Ed. by F.I. Greenstein, N.W. Polsby. Reading, Mass., 1975. P. 175–411.

⁵³ Кирдина С.Г. Институциональная структура современной России: эволюционная модернизация // Вопросы экономики. 2004. № 10. С. 89–98; Она же. Институциональные матрицы и развитие России / 2-е изд., перераб. и доп. Новосибирск, 2001. С. 213.

Не вызывает сомнений и то, что представление о российском обществе как коллективистском – миф. Напротив, сегодня оно – одно из наиболее атомизированных в современном мире. По результатам Европейского социального исследования 2006–2007 годов социологи пришли к выводу, что россияне лидируют среди жителей европейских стран по уровню атомизации социальных отношений; у них же – и самые низкие показатели ценности коллективизма⁵⁴. Это обстоятельство, в свою очередь, ухудшает приживаемость в России новых социальных институтов.

Исследования Р. Патнэма показывают, что новые институты гражданского общества лучше приживаются там, где они вырастают из давних партисипаторных традиций⁵⁵. В России же, судя по материалам кросс-культурных исследований, самый низкий в Европе уровень готовности населения к различным формам добровольной ассоциативной деятельности. Например, соседи, проживающие на одной лестничной площадке многоквартирного дома, еще могут договориться. Но в масштабе более десятка квартир в подъезде того же дома сделать это уже труднее, а соседи всего дома договариваются лишь при крайней нужде. В России к тому же один из самых низких в Европе уровень взаимного доверия людей.

При такой степени атомизации общества и таком уровне доверия вероятность внедрения норм правового государства крайне невысока. А без правовой институциональной системы не может развиваться и современная инновационная экономика. Так что же, путь к инновационной модернизации для России закрыт?

Ответ на этот вопрос во многом зависит от понимания природы российской инерции. В ее основе лежит не столько давление опыта *прежнего* (культурных традиций), сколько недостаток опыта *нового*. Прежде всего, опыта самоорганизации, самоуправления и участия в государственном управлении. Однако опыт – дело наживное, и при наличии соответствующей мотивации россияне способны его быстро приобретать.

Приведу такой пример. Американский дипломат Дж. Ф. Кеннан, большой знаток России, работавший в СССР на протяжении двух десятилетий (в 1930–1950-х годах с перерывами), в 1951 году писал, о какой России нельзя даже мечтать американцам. Первым из этих признаков он назвал невозможность в ней такого экономического устройства, которое основано на рыночной экономике. И обосновал свой вывод следующими соображениями: «Россия едва ли была знакома с частной инициативой в том ее виде, к которому мы привыкли в Америке... К тому же торгово-промышленная деятельность не считалась в России таким почетным занятием, как на Западе»⁵⁶.

Действительно, исторически в России отношение к торговой деятельности было более негативным, чем в Западной Европе и Америке, в Азии и на Кавказе. Однако в 1991–1994 годах страна, утратившая, казалось бы, за годы советской власти остатки опыта частного предпринимательства, продемонстрировала небывалые в мировой истории темпы прироста численности предпринимателей. За четыре года только в одну из его разновидностей, челночную торговлю, было вовлечено 10 млн человек – бывшие врачи и учителя, инженеры и рабочие⁵⁷.

Не буду оценивать качество российского опыта форсированного роста слоя предпринимателей. Это особая тема. Скажу лишь, что этот опыт опроверг теоретическую догму, согласно которой «уровень образованности можно поднять при соответствующих затратах за непродолжительный период времени, тогда как культура труда формируется националь-

⁵⁴ Магун В. Жизненные ценности российского населения: сходства и отличия в сравнении с другими европейскими странами // Вестник общественного мнения: Данные. Анализ. Дискуссии. 2008. № 1. С. 44.

⁵⁵ Патнэм Р. Чтобы демократия сработала: Гражданские традиции в современной Италии. М., 1996.

⁵⁶ Кеннан Дж. Ф. Америка и русское будущее // Новая и новейшая история. 2001. № 3. С. 81–94.

⁵⁷ «Челноки» – физические лица, перемещающие товары через границу в форме личного багажа. (История челночного предпринимательства России): http://www.bishelp.ru/vne_format/detail.php?ID=30103

ным историческим развитием и традициями, поэтому на ее изменение можно рассчитывать лишь в сравнительно длительной перспективе»⁵⁸. Но ориентация на ту или иную сферу деятельности как раз и считалась самым инертным элементом культуры труда. Однако для ее изменения в России потребовалось три-четыре года, т.е. меньше времени, чем для получения высшего образования (пять-шесть лет).

Еще одна важная особенность современной России заключается в том, что при низкой степени традиционности российского общества в нем велика доля лиц, *готовых к риску и инновациям*. Международные сравнительные исследования свидетельствуют, что по готовности к восприятию инноваций «Россия сегодня близка широкому кругу европейских стран»⁵⁹. По крайней мере по этому признаку она не отличается от Бельгии или Нидерландов.

Следует ли отсюда, что социокультурные условия России не создают никаких преград для инновационного развития? Нет, и такой вывод был бы не верен.

Во-первых, российская инициативность анархична. В России один из самых низких в Европе уровень уважения к правилам и нормам. Причем не только формальным (т.е. к закону), но и к неформальным – религиозным, семейным, традиционно этническим.

Во-вторых, в России, о чем я уже говорил, самый низкий уровень взаимного доверия и вообще слабо выражены те качества, которые в русском языке описываются с использованием слов, однокоренных со словом «вера». А именно – сама вера, доверие и уверенность, т.е. все, что связано с представлением о вероятности свершения того позитивного, которое ассоциируется у людей с Богом, партнером или будущим.

При низком доверии к партнерам и слабой уверенности в позитивном будущем, казалось бы, нечего и рассчитывать на осуществление долгосрочных капиталоемких проектов типа технопарков усилиями частной инициативы. В таких условиях представляется совершенно естественным уповать на государство как единственного субъекта, способного инициировать, финансировать и реализовывать крупные капиталоемкие проекты развития инновационной экономики. Во всяком случае так понимают возможности такого развития многие известные экономисты России. Скажем, академик А.Г. Аганбегян отмечает, что в стране нет источников так называемых длинных денег в частном секторе, почти нет частных пенсионных фондов, крупных страховых, паевых, венчурных и других фондов, которые выполняют функцию кредитования долгосрочных проектов в США и Западной Европе. Отсюда его вывод: России рано отказываться от ведущей роли государства в модернизации хотя бы потому, что единственным источником инновационного развития может быть только федеральный стабилизационный фонд, излишне большой в настоящее время⁶⁰.

О ведущей роли федеральной власти и федерального бюджета в инновационном развитии неоднократно заявляли и другие видные экономические теоретики. Но давайте вернемся от экономической теории к реальной практике. Она показывает, что из ловушки всеобщего недоверия не может выбраться и федеральная власть.

Оказывается, недостаточно перераспределить средства из стабилизационного фонда в фонд индустриализации, нужно еще добиться, чтобы эти деньги не разворовали, чтобы они были потрачены на целевые нужды. Между тем даже самые приоритетные проекты национального значения, вроде Олимпийских игр, требуют не только громадных вложений, но еще и руководства с помощью лично доверенного человека, облаченного особыми полномочиями. Трудно даже представить себе картину, что с помощью таких комиссаров могут быть

⁵⁸ Шкаратан О.И. Русская трудовая и управленческая культура: Опыт исследования в контексте перспектив экономического развития // Мир России. 2002. Т. 11. № 1. С. 3–56.

⁵⁹ Магун В. Указ. соч. С. 44.

⁶⁰ Аганбегян А. Не выкапывайте картошку раньше времени // Сибкрай.ru: <http://sibkray.ru/news/2009-11-2/5946/>

реализованы инновационные проекты в различных регионах страны. К тому же и комиссары ведь не помогают. Не работает наша управленческая «вертикаль» – ни с ними, ни без них.

Генеральный конструктор ракет серии «Тополь» и «Булава» академик Юрий Соломонов в марте 2010 года заявил, что даже в самой дисциплинированной, самой закрытой и, казалось бы, самой контролируемой отрасли российской экономики – оборонной промышленности – «ядерная вертикаль не работает». По его мнению, «военно-полицейские» методы управления не остановили деградации военпрома⁶¹. И не могли остановить, поскольку воспроизводство традиционной для России модели вертикальной, верхушечной модернизации приводит и к воспроизводству одного и того же типа социально-культурных отношений в обществе, а именно: отчужденности, правового нигилизма и тотального недоверия.

Существует жесткая зависимость между различными проявлениями вертикально-иерархической организации общества и доверием. Так, концентрация власти влечет за собой рост коррупции, которая, в свою очередь, понижает уровень доверия в обществе. В России почти три четверти респондентов убеждены в том, что им никогда не удастся добиться справедливого отношения к себе со стороны чиновников. В Венгрии – для сравнения – таких сомневающихся тоже много, но все же лишь около половины опрошенных; в Словакии и Чехии – чуть более трети⁶².

Коррупция разрушает не только доверие населения к власти, кроме самой высшей, но и горизонтальное доверие людей друг к другу хотя бы потому, что люди имеют разные возможности пользоваться коррупционными связями. Эти связи не прозрачны, и уже это порождает взаимную подозрительность. Например, в России весьма характерным может быть такой диалог соседей: «Я не верю, что сын нашего соседа Х был принят в университет в результате честного конкурса, он учился в школе хуже моих детей. Скорее всего, его родители воспользовались своими связями, а у меня таких связей нет, вот мои дети и не могут стать студентами». Такую же подозрительность могут проявить люди в отношении любых других форм социального продвижения или доступа к большинству дефицитных социальных благ.

Итак, при возрождении традиционного российского пути модернизации – только сверху – мы попадаем в замкнутый круг. Низкий уровень доверия и низкий уровень уважения к закону как будто бы требуют возрастания роли государственной власти в модернизации страны. Однако такая концентрация власти снижает уровень доверия и ослабляет правосознание людей. Как вырваться из этого порочного круга?

Прежде всего, это предполагает осознание того, что жестко вертикальная система управления является скорее причиной, чем следствием низкого правосознания людей и низкого взаимного доверия в обществе. Следовательно, нельзя преодолеть отчужденность и недоверие людей друг к другу, не обеспечивая условий институциональной транспарентности, не поощряя их, людей, инициативу и самостоятельность.

Исследования российского социолога Н. Лапина показывают, что на большей части территории России основным препятствием модернизации выступают не столько культурные, сколько бюрократические барьеры. Они вырастают вследствие разрыва между интересами основных агентов инновационных процессов (авторов инновационных идей, инвесторов, производителей инноваций) и корыстными интересами чиновников, поощряемых сложившейся в стране системой управления⁶³. В этих исследованиях выявилось также, что наилучшие показатели реального проявления инновационной экономики (создание мест

⁶¹ «Ядерная вертикаль не работает!» – признал генконструктор «Булавы» // Российское информационное агентство «Новый регион»: <http://www.nr2.ru/policy/275338.html>

⁶² См.: Ловелл Д. Доверие и политика в посткоммунистическом обществе // Pro et Contra. 2002. Т. 7. № 3. С. 147–162.

⁶³ Лапин Н.И. Ценности «сохранение – открытость изменениям» и сетевые инновационные институты. Доклад на симпозиуме памяти Самюэля П. Хантингтона: «Культура, культурные изменения и экономическое развитие». Москва, ГУ-ВШЭ, 24–26 мая 2010 года.

приложения труда и производства инновационных товаров и услуг) характерны для регионов со средними показателями социально-культурного климата, но таких, в которых местные власти обеспечивают более приемлемые, чем в среднем по стране, институциональные условия развития экономики⁶⁴. Власти опираются при этом на местное законодательство, в ряде случаев лучше защищающее и поощряющее частную инициативу, чем федеральное.

Итак, при нынешних институциональных условиях модернизация в России может носить лишь ограниченный, очаговый характер и как-то пробиваться лишь в отдельных регионах, в которых местные власти способны хотя бы отчасти нейтрализовать общую институциональную неготовность страны к развитию инновационного общества и его экономики. Вовлечение же большей части России в этот процесс может основываться лишь на радикальных изменениях как социально-политических, так и культурных условий в стране. Я имею в виду *целенаправленную политику выращивания традиций модернизации, политику культивирования новой институциональной матрицы из остатков традиционной культуры и за счет моральной легитимации новых ценностей*. На мой взгляд, глобальные перемены в культурной политике и в общем мировом культурном климате будут подталкивать модернизационные перемены в России.

Контурсы будущего: спад волны традиционализма и ожидаемая смена глобального цикла

В заключение хочу еще раз подчеркнуть, что взрыв традиционализма в мире, отмечаемый на рубеже XX–XXI веков и воспринятый многими как глубинные тектонические проявления сущности самой культуры, ее внутренней природы, был, на мой взгляд, всего лишь кратковременной волной, завершающей цикл индустриальной модернизации. Эта волна была вызвана внешними по отношению к культуре импульсами – синергетическим эффектом совместного и однонаправленного действия совокупности экономических, политических и социальных факторов. Действие этого эффекта со временем спадает, и те же факторы, которые подняли волну традиционализма, уже начинают ее гасить. Это проявляется и в экономике, и в политике, и в сфере культуры.

Экономика. В 1970-е годы мировое разделение труда определялось потребностью экономики в снижении издержек на рабочую силу, при этом ее качество, квалификация работников имели тогда меньшее значение, чем обилие и дешевизна трудовых ресурсов. Индустриальная экономика сама упрощала свои технологии, адаптируя их к социальным и культурным стандартам, сложившимся в данной местности. Все примеры использования культурных традиций (чаще всего это были квазитрадиции или «изобретенные традиции») относятся к индустриальной сфере экономики Японии, Китая, Индии и других стран. Постиндустриальная экономика высоких технологий значительно в меньшей мере пригодна для адаптации к локальным традиционным культурам. Сама сущность «высокой технологии» исключает возможность ее упрощения, поэтому она более требовательна к качеству трудовых ресурсов, оцениваемому по универсальным и стандартизированным критериям.

Это обстоятельство уже сейчас меняет характер глобального разделения труда. «Так, американские фирмы предпочитают размещать производства первой стадии (высококвалифицированный умственный труд и опытное производство) у себя дома, в США; второй стадии (производство элементов, требующих квалифицированного ручного труда) – в регионах, отличающихся высоким качеством технической культуры и долгой традицией квалифицированного индустриального труда (например, в Шотландии); третьей стадии производственного цикла, требующего рутинной, трудоемкой, малоквалифицированной работы (сборка,

⁶⁴ Лапин Н.И. Указ. соч.

изготовление элементов для электронных изделий и т.д.), – в таких странах, как Гонконг, Филиппины, Индонезия»⁶⁵.

Итак, на долю стран, сохраняющих значительные пласты традиционной культуры, присущей не урбанизированным обществам, в современном разделении труда достаются лишь трудоемкие производства, требующие рутинного и малоквалифицированного труда. По мере того как эти страны или некоторые из них будут втягиваться в развитие собственного постиндустриального производства (о таком намерении объявило руководство не только России, но и Казахстана⁶⁶), им придется существенно изменять сложившийся в стране культурный климат. В таких условиях экономика вновь воспроизведет свою креативную функцию по отношению к народной культуре, которую она частично утратила в эпоху ее адаптации к локальным традициям.

Политика. Индустриальная фаза модернизации могла осуществляться при разных политических режимах: демократических, авторитарных и тоталитарных. Однако с переходом модернизации в постиндустриальную фазу «оформляющиеся ценности самовыражения обеспечивают ту общественную силу, которая ставит под сомнение былые авторитеты и подталкивает к подлинно массовой и ответственной, а не просто электоральной демократии»⁶⁷. На постиндустриальной стадии модернизации возрастают требования к индивидуальной активности и творчеству работника. А это, в свою очередь, требует сравнительно радикальных социально-политических изменений в обществе.

Вовлечение масс в модернизацию возможно только при условии их участия в принятии политических решений, т.е. в условиях демократии. Не случайно переход ряда стран Азии (прежде всего, Японии и Южной Кореи) к инновационному этапу модернизации сопровождался процессом их демократизации. Аналогичные процессы происходили в Латинской Америке (например, в Бразилии), а еще раньше – в странах Южной Европы.

Культурное развитие. Волна традиционализма, как я пытался показать, в немалой мере была вызвана изменением культурной политики – отказом от идеи культурной однородности в масштабах государств-наций в пользу идеи поощрения многообразия традиционно-групповых идентичностей аскриптивного типа. Такая политика подстегнула процессы межгрупповых столкновений и дезинтеграции культур. Ныне этот факт осознается не только большинством экспертов, но и политическими кругами. Поэтому с начала 2000-х годов стратегия мультикультурализма в ее первичном виде как тотальной поддержки разнообразия традиционных культур не применяется даже в тех странах, где мультикультурализм был закреплен как конституционный принцип, например в Австралии⁶⁸.

⁶⁵ Шкаратан О.И. Указ. соч.

⁶⁶ Белоев К. Казахстан: модернизация как способ преодоления кризиса // РИА Новости – Украина: <http://www.ua.rian.ru/analytics/20090327/78125318.html>

⁶⁷ Инглхарт Р. Модернизационная теория и традиционная культура // Общая тетрадь. Вестник МШПИ. 2008. № 3–4 (46). С. 53–54.

⁶⁸ См., например: Spotlight – Australia's struggle with multiculturalism: <http://www.workpermit.com/news/2007.02.27/australia/immigration/historicalretrospective.html>

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.