

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

ВЕЧЕ

Альманах
русской философии
и культуры

15

Санкт-Петербург
2003

СОДЕРЖАНИЕ

ПОЗИЦИЯ РЕДАКТОРА

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПРЕДОСТЕРЕГАЕТ

МОНОГРАФИЯ В НОМЕРЕ

МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ ПО РУССКОЙ ПОЛИТОЛОГИИ

А. Ф. Замалеев. ПРЕДИСЛОВИЕ

Ю. Н. Солонин, Ю. Л. Аркан. НОВЫЙ РОССИЙСКИЙ КОНСЕРВАТИЗМ В ПОИСКАХ СВОЕЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

И. Д. Осипов. ПРАВОВАЯ ПАРАДИГМА ПОСТСОВЕТСКОЙ ИДЕОЛОГИИ

А. И. Стребков, Д. А. Абгаджав. РОССИЙСКИЙ ФЕДЕРАЛИЗМ И ПРОБЛЕМА НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ

С. И. Дудник, К. Ф. Завершинский. ПОЛИТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПТОЛОГИЯ И ГЕНЕЗИС СИМВОЛИЧЕСКОГО ЯДРА ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ РОССИИ

Л. В. Сморгун. ЛИБЕРАЛИЗМ И МАРКСИЗМ ПОСТСОВЕТСКОЙ ЭПОХИ

С. М. Елисеев. ПРОБЛЕМА ЛЕГИТИМНОСТИ ВЛАСТИ В РОССИЙСКОЙ ПОЛИТОЛОГИИ 90-Х ГОДОВ XX СТОЛЕТИЯ

В. Г. Бондарев, С. В. Рац. СОЦИАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ РОССИЙСКИХ РЕАЛИЙ

О. К. Павлова. ПОЛИТИКА ОБЩЕСТВЕННОГО ПРИЗРЕНИЯ И БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТИ В ЦАРСТВОВАНИЕ ПЕТРА I

А. В. Малинов. ИСТОРИСОФСКИЕ МОТИВЫ ГУМАНИТАРНОЙ ПОЛИТОЛОГИИ А. С. ПАНАРИНА

ПАМЯТИ РОССИЙСКОГО ФИЛОСОФА

ПОЭЗИЯ АВРААМА ИЗРАИЛЕВИЧА НОВИКОВА

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ

Архимандрит Августин (Никитин). ФРАНЦИСК АССИЗСКИЙ И РУССКИЕ СИМВОЛИСТЫ

МНЕНИЕ УЧЕНОГО ЭКСПЕРТА

Ю. Л. Аркан. МАЛЕНЬКОЕ ЭССЕ В ЗАЩИТУ МЕТАФИЗИКИ ИСТОРИИ

НОВЫЕ КНИГИ

М. Беккер. Uffelmann, Dirk. Die russische Kulturphilosophie. – Frankfurt-am-Mein, 1999

С. А. Маленко, А. Г. Некита. Философский энциклопедический словарь. – Киев, 2002

М. В. Иванова. Valliere Paul. Modern Russian Theology. Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key. – Michigan, 2000

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПРЕДОСТЕРЕГАЕТ

Недавно мне довелось присутствовать на одной из очередных «международных» конференций, которые ныне в изобилии проводятся всевозможными околонучными сообществами и союзами. Название его соответствовало торжественности мероприятия: «Русский мир: проблемы и перспективы» (Санкт-Петербург, 28.11.2002 г.). Поразила тональность суждений о современной России, прозвучавших в апломбных докладах. «Состояние России вызывает тревогу... нет нового позитивного мировоззрения... мы переживаем кризис самоидентификации... наша диаспора не любит России, не любит русской культуры», – таков общий лейтмотив большинства выступлений.

Что же предлагалось для исправления ситуации?

Из немногих рецептов наиболее выделялся один – «необходимо наше воцерковление как народа» (это из доклада К. Ф. Затулина, директора Института стран СНГ). Но входит ли это в намерение русского народа? Сама православная церковь открыто признает, что ей так и не удалось совершить «второе крещение Руси», о котором она возвестила в начале постсоветской эпохи. Особенно характерна позиция молодежи. Удрученная скудостью официального атеизма, она на первых порах действительно устремилась было в «ограду церкви». Но вскоре началось «попятное движение». И не удивительно: здесь ее поджидали застой мысли, обрядовое верие, устремленность к богатству и наживе. В Оптиной пустыне я сам видел, как монахи больше хлопотали об умножении своих стад, рыбоводческих озер и пашень, нежели о делах богопознания и веры. Церковная идеология не допускает слияния святости и знания, она страшится светского «научнообразного просвещения». За это ее критиковали еще славянофилы в XIX в. С тех пор по существу ничего не изменилось: церковь по-прежнему видит в знаниях одно лишь «ядовитое противление» вере. Сама жизнь для нее «обессмысливается» смертью. И это при том, что Бог, сотворив мир и человека, сказал: «очень хорошо!».

Но это не все. Самое печальное состоит в том, что церковная идеология сознательно обособляет русских от остальной массы россиян, противопоставляет их нерусским. «Русский значит православный» – под таким лозунгом все чаще выступают церковнослужители, не желая считаться с тем, что национальная принадлежность определяется рождением, а вера – обретением. Выходит, если русский – старообрядец, католик или – упаси Бог! – атеист, то ему уже и не место в своем Отечестве. Как не вспомнить в этой связи В. С. Соловьева: «Делать истинную религию атрибутом народности могут, конечно, только люди, в сущности, лишённые религиозного интереса, или, по крайней мере, такие, у которых он очень слаб, что и должно рано или поздно обнаружиться» (Соч. В 2 т. Т. 1. – М., 1989. С. 612).

Понятно, что такая идеология не только «атомизирует» русский народ, но и порождает религиозную нетерпимость, доходящую до политизированного фанатизма. Примером тому может служить опубликованная недавно в «Известиях» (13.11.2002) статья известного нецерковника дьякона А. Кураева «Как бороться с терроризмом без спецназа». В ней автор ратует за снятие «табу, положенное либеральной прессой на осмысление национальных и религиозных корней терроризма». На его взгляд, «национальный темперамент» северокавказских горцев (прежде всего, разумеется, чеченцев) обусловлен всецело исламом. Отсюда – «разбойные аспекты туземной культуры». Соответственно, Россия должна помнить «о своем цивилизаторском назначении», т.е. о том, что «Киплинг называл бременем белого человека», и не позволять себе «ослаблять давление». Политиканствующий дьякон убежден: «Постоянное давление есть путь к миру» (С. 7). По этой логике и глупость можно основать на национальных и религиозных корнях! А между тем за всем этим скрывается нечто большее – диктаторские устремления церкви. В истории России это случалось неоднократно, и опознание этой «опасности» всегда было делом русской философии – от Феофана Прокоповича до Льва Толстого.

Однако «диктатура» церкви – вещь, скажем прямо, утопическая, и русское общество, как об этом свидетельствует постсоветское молодежное «хождение во храм», вряд ли сменит «хомут атеизма» на «ярем православия». За последние триста лет оно прошло столь основательную «философскую выучку», что уже никогда не откажется от светских ценностей и идеалов. Русская философия возвестила две безусловные истины: цельного знания как единства веры и разума и научной мысли как нового планетного явления. Только опора на них способна дать России надежду и перспективу!

На мой взгляд, гораздо большая опасность поджидает русское общество с другой стороны. Я имею в виду установление диктата массовой культуры, равно чуждой традициям русской светской и православной культуры. Массовая культура отнюдь не является только перенесением западных образцов развлекательной индустрии. Хотя рабское подражание, копирование здесь очевидно. Она порождена той технологической революцией, которая протекала в России и на Западе в 70–80-х годах прошлого столетия. О ее дегуманизирующей тенденции предупреждали в свое время русские философы Н. А. Бердяев, В. П. Вышеславцев, С. Л. Франк. Ныне она завоевала телевидение, удручающее своими бесчисленными и многошумными шоу-сериалами. Омассовление, т. е. бизнессиальное угождение толпе, ее вкусам и страстям, пронизывает всю современную литературу, эстраду, музыку. В результате происходит деэстетизация общественной культуры, угасание в ней инстинкта национальности и государственности. Вот как характеризует воздействие массовой культуры на русское общество современный исследователь: «...она препятствует образованию устойчивых сообществ, демонтирует известные ранее и успешно работающие по конструированию совокупного социального тела онтологические монолиты. Демонтажу подвергаются социально-классовые образования, семейные, родоплеменные и религиозные сообщества» (Сokolov Е.Г. Аналитика массовой культуры. – СПб., 2002. С. 21).

Словом, массовая культура погружает людей в национальное и культурное беспамятство, деформирует их индивидуальность, самосознание. К счастью, Россия еще не настолько «больна усталостью и безразличием» (из выступления писателя Д. А. Гранина), чтобы не видеть той реальной опасности, которая исходит от чрезмерных упований на «общечеловеческую» модернизацию.

Феномен массовой культуры давно известен русской философии под названием «европейничанья» и «романо-германского культуртрегерства». Запад, по словам Н. Я. Данилевского, всегда смотрел на Россию как на «политического примака, какую-то мрачную силу, враждебную прогрессу и свободе» (Россия и Европа. – СПб., 1995. С. 24). Страх показаться «варварами» заставлял наших «прогрессистов» угождать Европе, лишь бы только испытать «унизительно-тщеславное удовольствие от ее похвал» (Там же. С. 248). Отказ от самобытных традиций сковывает творческие силы народа, и он начинает «больше получать извне, чем отдавать на сторону, его культурный импорт будет всегда превышать культурный экспорт» (Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. – М., 1995. С.92). И тут вряд ли что можно сделать, рассчитывая исключительно на охранительные тенденции православной церкви.

Она сама настолько отстала в своем догматическом развитии, что уже не в состоянии вести богословский диалог даже с близким по вере католицизмом. Церковь учит аскетическому восприятию жизни, а не теургии, не творению нового Космоса. Это отчуждает ее от мира, от общества. Ибо «христианство как полнота вселенской истины заключает в себе не только отрицательную правду аскетизма, но и положительную правду творчества» (*Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1899. С.227*). В этом суть русской философии.

Русская философия обрела свой подлинный голос в XX столетии. И ее сила в том, что она возвышает Россию. Русская философия и есть русская национальная идеология. Мир вечно меняется, растет, наполняясь новым и неизведанным. И все это благодаря человеку, продолжающему дело Божьего творения. Велик тот народ, который постиг тайну божественного откровения. Таков завет отечественного любования, и им должно вдохновляться русское общество в поисках собственного пути в современном мире.

МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО РУССКОЙ ПОЛИТОЛОГИИ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Русская политология еще только находится на стадии формирования, выработки общих принципов и определений. Поэтому для нее важнейшей задачей является изучение опыта прошлого, уяснение того, что составляет сущность русского политического сознания. И главным здесь оказывается вопрос о власти. Россия на протяжении столетий была монархическим государством. Это выдвигало на первый план идею «справедливого правления», т.е. легитимации власти. Ее обсуждение велось с трех позиций: консервативной, либеральной и радикальной.

Консервативная политология отстаивает принцип сакральности власти, наделяя ее божественной санкцией. Носителем власти выступает монарх, самодержец. В нем воплощается верховенство религиозной веры, «одушевляющей» народ. Стало быть, в его обязанность входит защита православия, церкви. Выгоды монархической власти суть следующие: 1) она обеспечивает централизацию государственного управления; 2) упрочивает единство общества, возвышаясь над классами, сословиями, партиями; 3) выступает гарантом справедливости и «общего блага». Соответственно формулируется политологический закон: «Прогрессивная эволюция ведет к усилению и расцвету монархии. Регрессивная – к уничтожению ее и переходу к другим формам верховной власти, т. е. к аристократии или демократии»¹. При этом «издержки» монархии, такие, в частности, как «уклонение в произвол», свидетельствуют не о «слабости» самой власти, а о слабости лица, находящегося у власти.

Сущность либеральной идеологии, напротив, выражается в признании всех форм власти – монархии, аристократии и демократии. Это вытекает из теории договорного происхождения государства. Она пер-

воначально возникла на Западе (С. Пуфендорф) и в Россию проникла в петровскую эпоху. Сторонниками ее были Ф. Прокопович, В. Н. Татищев, некоторые декабристы и др. Согласно этой теории, в древности люди жили каждый «по своей воле». В результате умножились «разбои», и это стало угрожать их «безопасности». Тогда они утвердили «договор», который налагал «узду неволи» на человека «для его же пользы». Этой уздой стало государство – разное у разных народов. В небольших сообществах, как пишет Татищев, «с пользою» устраивается демократия, в областях же, состоящих из нескольких городов, возникает аристократия, а «великие и пространные» земли предпочли для себя «само- или единовластие»². Исходя из этого, одни либеральные идеологи полагали наиболее приемлемой для России монархическую власть, другие выступали за ее ограничение представительными органами, которые смогли бы блюсти статьи договорного закона. Здесь уже вызревали ростки российского конституционализма.

Из лона либерализма вышло и радикальное движение, представленное декабристами, народниками-разночинцами и русскими марксистами. Их непосредственной целью становится свержение монархии и установление народовластия. Хотя они придерживаются разных представлений о происхождении государства, однако сходятся в признании, что государство есть зло. Борьба с монархией означала борьбу с государством. Отсюда – апология революции: военной, крестьянской (народной), пролетарской. Радикализм отвергает всякий политический закон, настаивая на безусловности «прав народа». Несмотря на это, он постепенно все более и более начинает действовать «от имени народа», возрождая таким образом идеологические стереотипы договорной теории.

Широко обсуждался в русской политологии и вопрос о государственном устройстве России, прежде всего с учетом ее многонационального состава. Размежевание здесь идет по линии унитаризма и федерализма. Споры о приоритетности той или иной формы начинаются едва ли не с XVI в., достигая своего апогея в идейных конфронтациях вождей декабризма М. Н. Муравьева и П. И. Пестеля. Первый в своем «Проекте конституции» решительно высказывался за «федеральное или союзное правление», которое, на его взгляд, одно способно утвердить «величие народа и свободу граждан»³. Подтверждение своей правоты он усматривал в удельно-вечевой системе древней Руси. Ему казалось, что только федерализм может окончательно растопить глыбу монархического деспотизма. Муравьев совершенно не хотел считаться с теми громадными изменениями в этно-социальной палитре России,

которые произошли за период существования царской и императорской России.

На это в первую очередь и обращает внимание Пестель. Выступая против «федеративного образа правления», он прежде всего учитывал, что Россия не просто государство, возникшее в результате «добровольного соглашения людей», но государство многонациональное, состоящее из множества разных племен и народов. Это обстоятельство, на его взгляд, чрезвычайно затрудняет определение границ Российской империи, ее исторического места и развития. Пестель первым осознал, что политический вопрос в России – это прежде всего вопрос национальный, вопрос о пределах прав русского народа и народов, ему «подвластных и к его государству присоединенных». Он выделял «право народности» и «право благоустройства». Правом народности наделялись только те народы, которые пользовались «самостоятельной политической независимостью»; народы же, лишённые такой возможности, могли претендовать лишь на право благоустройства и «непременно... состоять под властью какого-либо сильнейшего государства». Причем право благоустройства обуславливалось исключительно соображениями «безопасности», а не тщеславного стремления к расширению пределов государства. В России, согласно Пестелю, никакой другой народ, кроме русского, не может «ограждаться правом народности, ибо оно есть для них мнимое и несуществующее». Они всегда будут искать защиты – если не у России, то у других государств. Поэтому уравнение их политических прав с русским народом на деле означало бы федерализацию России, распадение ее на разрозненные части.

Сейчас очень актуально звучат возражения Пестеля против федеративной системы. О них как-то не принято было говорить, ввиду господства федеративных тенденций в политической практике советского периода. Теперь, после распада СССР, когда вновь началось возрождение российской государственности, многое предстает в новом свете, иначе смотрятся забытые политические идеалы.

В первую очередь это касается политической теории Пестеля. Его не устраивал федерализм по следующим причинам. Во-первых, в федеративном государстве верховная власть «не законы дает, но только советы: ибо не может иначе привести свои закон в исполнение, как посредством областных властей, не имея особенных других принудительных средств». Если же оно прибегнет к насилию, возникнут «междоусобные войны» – раздоры и конфронтации, как это и было в допетровской Руси. Во-вторых, каждая область в федеративном государстве (а в России это, как правило, национальные регионы) будет представ-

лять, «так сказать, маленькое государство», поэтому «частное благо области, хотя и временное, однако же все-таки сильнее действовать будет на воображение ее правительства и народа, нежели общее благо всего государства, не приносящее, может быть, в то время очевидной пользы самой области». При таком устройстве, заключал Пестель, не может сложиться единое и неделимое государство; оно всегда будет заключать в себе семя к разрушению⁴.

В постсоветский период вновь оживились дискуссии о форме российской государственности. Как показала ельцинская эпоха, абсолютизация идеи суверенности национально-административных образований приводит к резкому обострению отношений между федеральным центром и регионами. Понадобилось усиление «вертикали власти», чтобы вернуть управление в единое конституционное пространство. Очевидно, процесс этот необратимо ведет к восстановлению государственного единства и централизации.

А. Ф. Замалеев

Примечания

¹ *Тихомиров Л.А.* Монархическая государственность. – СПб., 1992. С. 101.

² *Татищев В.Н.* Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах // Избр. произв. – М., 1979. С. 147.

³ Конституция Н. Муравьева // *Дружинин Н.М.* Избр. труды. – М., 1985. С. 213–218.

⁴ См.: *Пестель П.И.* Русская правда // Избр. соц.-полит. и филос. произв. декабристов. В 3 т. Т. 2. – М., 1951. С. 88–98.

НОВЫЙ РОССИЙСКИЙ КОНСЕРВАТИЗМ В ПОИСКАХ СВОЕЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

История страны на протяжении нескольких столетий представляет собой пространство сменяющих друг друга реформационных и преобразовательных экспериментов. Благодаря вносимому ими импульсу энергии, Россия претерпевала обновленческие изменения. Такими чертами были отмечены преобразования Петра Великого, открывшие наиболее значительный и продуктивный период вестернизации России, в результате которого она была выведена из изоляционистского застоя и стала активным элементом мирового цивилизационного процесса. Но именно с этого времени зародилась и постепенно крепла тенденция насмешливо-уничжительного отношения к национальной традиции, народному обычаю и коренным устоям предшествующей тысячелетней жизни великого народа, которые в лучшем случае считались приемлемыми как этнографический декор или предмет риторических тирад, но в действительности воспринимались в виде источника косности, тормоза движения к продуктивным демократическим основам новой жизни.

Последующие после реформ Петра периоды реформационных инициатив свидетельствовали как о незавершенности предыдущих, так и о том, что страна не овладела тайной постоянного мягкого и согласованного приспособления к меняющимся условиям развития и потребностям обстоятельств. В национальной психологии не оформились и не укрепились механизмы, побуждающие к новаторству, разумному риску, стремления к новому и постоянным улучшениям достигнутого, к экспериментаторству. Общество двигалось рывками, с большими непродуктивными тратами природного, социального и демографического материала. Неумение своевременно и адекватно отвечать на вызов времени, создавало благодатную почву экстремизму, безответственному радикализму, служило основой безграничного развертывания социальных химерических утопий и, что трагичнее всего, подвигало массы людей к их безоговорочному принятию.

Большинство реформационных проектов, хотя и было вызвано объективными потребностями, проводилось «сверху», по инициативе государственной власти. Поэтому их незавершенность, непоследовательность в проведении, огромные социальные издержки в осуществлении с неизбежностью вели к дескредитации верховной власти и гос-

ударства. Проводимые через чиновничий аппарат, реформы в первую очередь сводились к созданию новых государственных структур управления и, таким образом, вызывали к жизни все новые когорты чиновничества. Россия постепенно в глазах собственного народа и в мировом общественном мнении утвердилась как царство всевластного Чиновника.

Складывалась парадоксальная ситуация, когда осознание необходимости реформ и глубинных преобразований общества стало сочетаться с боязнью их проведения, со страхом перед теми социально-политическими последствиями, к которым могут привести освобождаемые реформами разрушительные силы, стремящиеся не столько к преобразованиям, сколько к ломке самих устоев и фундамента национальной жизни. Боязнь реформ, нерешительность в их проведении, вызывали недоверие к государству, правительству, от которых ожидалась решительность и которые не были в состоянии их проявить. Так было в начале XX века, так случилось и в его конце, получившего название «периода застоя».

В этих условиях в обществе неизбежно стихийно возникали иные социальные механизмы и силы для осуществления чаяемых изменений, а сами они логикой вещей приобретали радикально разрушительное выражение, которое получало свое оправдание в различных экстремистских политических или экономических теориях: от революционного марксизма в большевистской версии до экономического авантюризма в виде «шоковой терапии» экономики. Большинство реформ проявляли прежде всего свое разрушительное начало, и значительно реже – конструктивное. Их стали бояться, к их инициаторам относится с подозрительным недоверием и скепсисом.

Если чего и не хватало нашему обществу так это упорной, целеустремленной систематической преобразовательной деятельности, сочетающей технологию постепенного улучшения социально-экономической системы с решительными мерами ответственных изменений там, где в этом ощущалась потребность. Сложилась также традиция обвинять в неудачах реформ не столько неспособные правительства, сколько некие «консервативные силы», мешающие радикальному обновлению России, тянущие ее назад в царство мрака, невежества, обскурантизма, застоя и патриархальных форм жизни.

Мало, что в России не было так дискредитировано в духовном плане как консерватизм, и ничто другое так не нуждается в своем прояснении и оправдании как консервативное мировоззрение и вызываемое им общественное движение. Ибо уроки нашей истории впечатлительно свидетельствуют: там, где социальное реформаторство не соче-

талось с разумной осмотрительностью и прагматизмом, где ради отвлеченного конечного результата пренебрегали интересами и конкретными ограниченными полезными результатами социальных улучшений, основанных на чутком отношении к сохранению наследия и естественных тенденций жизни, там его место занимал разрушительный смерч, сметавший на своем пути все обретения труда сотен поколений народа и ввергавший общество в целом в хаос, смятение и безысходность. Вместе с тем социальный опыт, обретенный современным обществом дает непреложные свидетельства, что в консерватизме заключен не только, а порой не столько охранительный элемент, но и побудительный к развитию и укреплению тех основ жизни, которые, сохраняя ее структурное единство, способны создавать новые формы и творческие импульсы развития.

Как и всякое иное идейно-политическое явление, консерватизм, как термин, скрывает за собой чрезвычайно разнородные формы: от крайних радикальных форм реакционного содержания, до мягких, эластичных выражений заботы о сохранении обретенных ценностей, сочетающейся с признанием необходимости изменений, инновационных трансформаций общества, обеспечивающих его выживание перед вызовом новых условий существования. Эта последняя форма, конструктивного или умеренного консерватизма способна находиться в постоянном диалоге с альтернативными – либеральными, социалистическими проектами и совершенствовать свой собственный. Он сочетает с демократическим идеалом современности, соединяя эгалитаризм с гуманистическим элитаризмом, культивирующим первенство духовно-нравственных принципов индивидуальной самореализации человека.

Решительно противостоя революционаризму, он, в то же время, не приемлет все формы идеологии, прославляющей под видом национальных добродетелей косность, отвращение к новому, боязнь духа перемен и новаций, патриархальность, все то, что утверждает порядок вещей, в котором личная энергия, притязания личности на самостоятельность и творческое самоутверждение предаются поруганию и проклятию.

Российское общество стоит перед исторической задачей найти свою национальную формулу сочетания программы реформирования общества с сохранением основополагающих исторических ценностей нации, определяющих ее историческое и культурное место в современной цивилизации. На извечный российский вопрос «что делать» современные российские консерваторы имеют свой определенный ответ. Они говорят: мы высоко ценим опыт других народов, определяющих тенденции мирового развития и вышедших на передовые рубе-

жи прогресса и культуры. Но их опыт для нас означает не копирование социальных образцов, не бездумное следование той или иной модели модернизации или заимствование их программ. Так поступили либеральные поборники всевластного рынка. Он значим для нас как проявленное умение находить эффективную формулу динамического развития с сохранением социальной стабильности, культурно-исторического своеобразия и национальной консолидации. Где это достигается, там успех обеспечен. Невозможен общественный прогресс усилиями только части общества, или на основе конфронтации.

Не приема революционных преобразований, с какого бы фланга они не предлагались, современные российские консерваторы не приемлют и идеологии радикального консерватизма, предубежденного против всякого новаторства и обновления. Они провозглашают, что для России существует единственно приемлемый путь развития, предполагающий изменение и сохранение, порядок и трансформацию, соединение осмотрительности научного расчета с решительной последовательностью осуществления принятой программы. Эта концепция отсылает к формуле одного из отцов либерального консерватизма XX века П.Б. Струве, согласно которой, чем более развито общество, тем менее революционными должны быть методы его преобразования. Эти консерваторы прежде всего прагматики, верящие в руководящее значение духовных ценностей, признающие право человека на самоутверждение посредством проявления способностей, трудолюбия и опыта в ограниченном соединении с уважением общественного блага и коллективных ценностей.

Можно говорить о консервативной волне в России, возникшем в начале 90-х годов прошлого века как реакции на необузданный рыночный экстремизм, провозгласивший веру в исключительность свободного рынка как универсального средства решения всех проблем страны, переживавшей тотальную деструкцию.

Вначале этот консерватизм был довольно, размытым, более всего идеологическим и нравственным движением без четкой социальной локализации и вне политических форм. По сути он проявил себя как протестное движение. Его обращение к национальным традициям консерватизма было робким и нерегулярным.

Но с середины 90-х годов проявилась новая тенденция. Был принят ряд попыток придать консерватизму политический облик одной из них явилось возникновение общественно-политического движения «Наш дом Россия» (НДР). Это была первая попытка придать российскому умеренному консерватизму рамки политически ориентирован-

ного движения общенационального масштаба, опирающегося на широкую социальную поддержку.

Общепризнанна неудача этого проекта, который при внимательном рассмотрении не представлялся таким уж безнадежным. Его критики обратили внимание, что созданное сверху, движение было быстро оккупировано чиновно-административной элитой на всех уровнях. Именно это обстоятельство стало роковым для НДР. Как всякая первая попытка, она отличалась непоследовательностью, неправильной установкой на социальную базу, неопределенностью идейных ориентиров. Недолгое существование НДР было сменено сразу тремя движениями, близкими ей по духу и некоторыми политическими импульсами. Это общественно-политическое движение «Единство», «Отечество» и «Вся Россия». Первые два, особенно «Единство» представляли собой уже более структурированные организации, явно стремящиеся к превращению в стандартные массовые партии. Все они более или менее определенно стояли на идейно-политической платформе умеренного либерального консерватизма. Для «Единства» особенно характерна была забота о четкой идеологической прорисовке своей позиции. Это засвидетельствовано рядом деклараций партии и ее Программой. Различия между указанными образованиями по политическим, идейным и социальным критериям было незначительно и едва ли улавливалось их членами. Если оно и замечалось, то вернее всего в различиях позиций и ориентировок партийных элит в сферах влияния. Вес какой-либо из этих партий в регионах как и степень их организованности находились в прямой зависимости от статуса местного лидера организации и его амбиций. Сохраняя осторожность, можно сказать, что «Отечество» делало акцент на российскую глубинку, больше апеллировало к национальной традиции и национальному самосознанию. Для «Единства» в качестве определителей можно было бы выделить установку на сплочение, социально-политическое единение общества, что неизбежно подчеркивало роль государства как регулятивного и консолидирующего начала, противостоящего сепаратизму и территориальному партикуляризму, столь угрожавшего самому существованию России как целостного государства в первой половине 90-х годов.

Как в предыдущие исторические эпохи русской истории вопрос о земле или «крестьянский вопрос» был нервным центром всей социальной жизни, так с периода злосчастной «перестройки» его место занял вопрос о государстве. Сначала он был поставлен в форме вопроса о новом принципе федерализма, на котором должно утвердить государственное единство СССР в новых исторических условиях. Политический

эгоизм региональных лидеров и формирующейся новой политической элиты Москвы не позволил воплотить его в реальность.

Позднее, трансформировавшись в проблему федерализма собственно России, он был дополнен серией теорий, ставивших под сомнение необходимость сильного государства как эффективного и конструктивного фактора в новых социально-экономических реалиях. Всякое усиление государства рассматривалось с подозрением и опасением как посягательство на свободы, в том числе и рыночные, и возвращения к авторитарным формам жизни. Эти опасения и тревоги имели основания в той мере, в какой исподволь пробивавшееся признание необходимости укрепления государственных начал, оборачивались на практике воспроизведением навыков и форм того типа управления и централизации, которые были отвергнуты в своем недавнем прошлом. Поэтому на повестку дня был поставлен вопрос о новом способе построения сильного, компетентного государства, деятельность которого, находясь в строгих конституционных рамках, эффективно контролируется обществом. Очевидно, что авторитарным тенденциям не могут противостоять только равновесие исполнительной и представительной властей, регламентируемое конституцией и контролируемое высшими юридическими институтами. Наиболее эффективным гарантом может служить только развитое гражданское общество, утверждающее примат общественного интереса и воспринимающего государство как важнейший, но только один из механизмов его реализации.

После президентских выборов 2000 г., когда деятельность всех этих общественно-политических движений содействовала победе В.В. Путина стала неоспоримой неизбежностью слияния их в единой организации. 1-го декабря 2001 г. оно завершилось создание новой общероссийской партии «Единая Россия». Она, представляя умеренную консервативную тенденцию, заняла господствующее место среди центристских сил, быстро превращаясь в самую мощную политическую силу. Этому способствует ряд факторов, значение которых со временем существенно меняется. Очевидно, что административный фактор, столь важный на начальном этапе возникновения новой партийной конструкции, строительство которой существенно определялось инициативами «сверху», должен уступить место партийной самостоятельности. Сейчас она развита еще крайне недостаточно, что ставит региональные организации и партию в целом перед опасностью попасть под влияние корпоративных интересов государственно-административной бюрократии.

Центристский характер и стремление представлять общенациональные интересы сказались в таком любопытном факте, как стремле-

нии новой партии, как и ее предшественниц, избегать даже в названии отождествления с ключевыми понятиями и терминами традиционных политических течений и идеологических доктрин. Их самоименования были принципиально «выведены» из поля идейно-политических смыслов и, наоборот, отсылают к традиционным символам национального чувства и психологии.

Доныне все идеологии и социальные проекты, которые ложились в основу программ социального реформирования нашего общества приходили извне. Нередко русского в них было только то, что они упрощались, радикализировались, уклонялись в сторону жестких насильственных мер воздействия на общественное движение, прева-лирования политических методов в стремлении в наименьший срок получить максимальный преобразовательный эффект.

Тот вид консерватизма, который лежит в основе «Единой России» имеет российские корни и форму, согласуется с национальной психологией, образом мыслей и основами устройства жизни исконно свойственных нашей нации. Он явился результатом сплава сходных черт национальных образов жизни народов объединившихся под общим именем Россия и согласно в тесном общении и взаимодействии проживающих сотни лет, объединенных общей судьбой испытанной на прочность многими лихолетьями. У него родимые корни.

Сказанное отнюдь не означает, что он не имеет интернационального значения. В каждом действительно продуктивном преобразовательном процессе присутствует тенденция к сохранению традиции и преемственности, к обережению ядра фундаментальных ценностей, закреплению того, с чем общество, народ, государство отождествляют свою определенность, самобытность, достоинство, в чем видят себя отличными от других. Новый консерватизм эту объективную тенденцию выделяет, на нее ориентируется и придает ей характер определяющей установки при выработке социальных, экономических, культурных, политических аспектов своей партийной программы.

Установка свободного консерватизма искони была направлена на консолидацию всех национальных сил, способных, каждая по мере своих возможностей, вносить лепту в упрочение благополучия нашей Отчизны. Он против разъединительных лозунгов и полагает, что различие людей в социальных структурах не должно фатально вести к их конфронтации. Современное общество демонстрирует тенденцию размывания традиционных сословных и классовых иерархий в структуры различаемые по иным, прежде всего функциональным, критериям. Поэтому конфронтационные идеологии прошлых лет, если они не под-держиваются искусственно, теряют свою объективную значимость,

уступая место психологии сотрудничества, согласия, взаимоопеки и заботы, сохранению природы, культуры мира, личных свобод, то есть всему тому, что совпадает по духу с идеологией либерального консерватизма.

Сохранение прошлого и уважение традиций вполне согласуется с пытливым поиском новых форм жизни, соответствующих новым условиям существования общества и его технологического базиса.

В идеологических документах «Единой России» подчеркнуто, что для нее неприемлемо представление о существовании какого-то единственного, универсального, до конца завершенного социального или иного учения, дающего окончательные и полные ответы на все вопросы, стоящие перед страной и выдвигаемые временем. Ответы находят в процессе неустанный поиска и практической работы, они складываются из совокупных усилий разных политических, социальных и иных тенденций и групп нашего общества, объединенных заботой о процветании и благополучии общества и индивида, упрочении свобод и достоинства человека. А это значит, что имеются универсальные ценности, перед которыми все различия представляются вторичными. На первое место ставятся интересы России. Ее пространство, разнообразие природных условий жизни, естественные богатства представляют исключительную возможность для построения процветающего общества. Эта возможность не раз плодотворно использовалась нашими предками, сумевшими построить великую страну. Предстоит снова овладеть этой, нами утерянной, способностью. Необозримые пространства России, ее территориальная целостность являются одной из важнейших и священнейших национальных ценностей. Она не может быть предметом торга и политических расчетов. Единая и неделимая Россия – лозунг не только прежнего, но и нынешнего времени. В нем нету ничего оскорбительного или дающего основания подозревать в оживлении имперских амбиций.

Величие страны – это отнюдь не размеры ее территории, оно определяется высокой зрелостью общества, эффективным и самодостаточным хозяйством, обеспечивающим достойное существование народа: это возделанность земли, обустроенность жизни, высокая культура.

Величие народа – это не численность, а здоровый и творческий дух, трудолюбие и неустанная энергия, твердость в защите интересов и достоинства страны, возвышенные ценности жизни, в которых доброта, доверие, дружелюбие, трезвость жизни и рассудительность, прочность семейных уз составляют основу жизни индивида и коллективов.

Нельзя не видеть, что все эти естественные ценности жизни любого народа в последние годы подверглись жестокому испытанию. Но живет уверенность, что нация не потеряла связь с ними, что народный дух хранит им верность. Задачи новой партии содействовать укреплению и развитию этих вековых российских ценностей, как залога национального возрождения.

Но и проблемы ее немалые. Они порождены, в частности, теми амбициозными притязаниями, о которых «Единая Россия» заявила с самого начала. Прежде всего, она заявила о себе как о партии общенационального статуса в том понимании, что берет на себя миссию представлять фундаментальные интересы и ожидания основной части общества, нации в целом. В условиях разрушения социальных институтов, дезориентации общественного сознания, фрустрационных аффектов массовой психологии, постоянной социальной нестабильности и недоверия к формирующимся идеологиям, притязание на адекватность представления национального интереса со стороны какой-то одной партии выглядит проблематичным. Проблематичным не только с точки зрения общественного мнения, но и с учетом организационных и политических ориентаций самой партии. Существующее убеждение, что социальным носителем национального интереса России ныне является средний класс, требует своей верификации хотя бы с учетом своеобразия его формирования. Классические критерии среднего класса в современном обществе существенно расходятся с теми, по каким себя идентифицируют с ним российские граждане. Самооценка дает основание включить в средний класс большее число населения, чем это было бы по объективным социально-экономическим параметрам. Следовательно, зыбкость его структуры и неопределенность границ требует более осторожного отношения к идеологическим рефлексиям, исходящих из него, не воспринимая их изначально как проявления осознанных интересов.

Новая партия приняла организационный принцип стать массовой политической партией. Причем в кратчайшие сроки. У нее нет растянутого временного параметра ввиду необходимости бороться за доминирующие позиции в нескончаемом избирательном процессе. Следовательно, помимо весьма либеральных критериев членства, облегчающих прием в партию, она вынуждена использовать дополнительные стимулы роста рядов, из которых главные находятся в сфере так называемого «административного ресурса». Он открывает возможность наводнить партию теми, кто исходит из конъюнктурных интересов и определяет свою связь с партией исключительно ситуативно.

Последнее, на что надо обратить внимание, это то, что в самой партии ее идеология еще не выполняет роли цементирующего фактора.

Самосознание ее членов минимально идеологизировано и насыщено символами и смыслами ее идейных программ. Партия – это все еще даже не сообщество, а механический агрегат людей и личностей, между которыми существует минимальная сцепка, в то время как идеология, провозглашенная ее лидерами существует вне границ партии. Необходимого соединения их еще не настало и это главная проблема «Единой России».

И. Д. Осипов

ПРАВОВАЯ ПАРАДИГМА ПОСТСОВЕТСКОЙ ИДЕОЛОГИИ

Право в своих духовных и материальных проявлениях приобрело особое значение в процессах формирования постсоветской культуры. Существенно расширилось применение правовых норм в экономике, политике, образовании, появились новые отрасли права: медицинское, предпринимательское, военное, информационное. Заметно возросла интенсивность законотворчества, российскими законодателями принимается всё большее число законов, регулирующих социальную жизнь. Нынешняя ситуация, несомненно, благоприятствует развитию «нормального правосознания» (И. А. Ильин) и становлению правового государства, но при этом создает и обманчивое впечатление преимущественно юридического решения всех социальных проблем – их юридизации. Юридизация представляется панацеей от всех социальных болезней, что приводит к несомненной абсолютизации роли права в обществе. Однако очевидно, что при всех своих достоинствах право не способно создать идеальные общественные отношения и сделать всех счастливыми. Возможности и границы права обусловлены как универсальными законами развития общества, так и конкретными условиями реализации правовых норм. Правовые категории оказываются важнейшей предпосылкой политики, которая в свою очередь предполагает наличие государства, нуждающегося в праве. В нём право становится эффективным средством социального управления.

В правовом государстве всегда наличествует некоторая мера соотношения политики и права. Она – эта мера – культурно обусловлена и формируется в соответствии с национальными традициями, что и приводит к известному различию англосаксонской модели правового государства, делающей ударение на слове право, и романо-германской его версии, придающей особое значение государственности. В настоящее время общепризнанно, что не существует единственного по своему типу правового государства, а имеется целый спектр его форм: от республиканской до монархической, который определяется конкретной для каждой страны формой взаимосвязи политики и права, власти и закона. Данное представление о праве и стало методологической предпосылкой современной российской политической науки, в которой аксиома правового государства выступает теоретической и ценностной основой различных концепций. Ни одна из крупных поли-

тических партий России не может себе позволить сомнений в самой идее правового государства, и это лучше всего свидетельствует о необратимости социальных процессов последнего десятилетия.

Правовая парадигма постсоветской политической мысли сформировалась не сразу и претерпела процесс эволюции от романтических концепций правового государства к теориям легистского типа. Романтизм постсоветского периода привел к возрождению юснатурализма – концепции естественного права. Универсальная естественно–правовая идеология, основанная на античной идее мирового гражданства, принципе духовной свободы эпохи Средневековья и идее неотчуждаемых прав человека Нового времени идеально подходила для борьбы с классовым советским государством и идеологией марксизма. Она выступала альтернативой позитивистскому советскому праву, в котором утверждалась тесная связь права и власти. При этом юснатурализм не был феноменом чуждым для социализма и в определенной мере соответствовал индивидуалистическому мировоззрению советской интеллигенции, выросшей на волне научно-технической революции. Но юснатурализм был неадекватен марксистской идеологии, в которой на онтологическом уровне отрицается идея неотчуждаемых прав человека. Это обстоятельство способствовало распространению в обществе ценности прав человека, которая в значительной мере способствовала подрыву идеологических основ советской системы. Без сомнения, именно правовая идея способствовала обострению кризиса советской культуры и в значительной мере способствовала последующим кардинальным общественным и духовным переменам. Перемены сопровождались активным усвоением правовых и политических идей классиков европейской буржуазной политической мысли: Монтескье, Канта, Гегеля, а также трудов русских юристов: Б. Н. Чичерина, К. Д. Кавелина, П. И. Новгородцева, М. М. Ковалевского, Б. А. Кистяковского, В. С. Соловьева, Е. Н. Трубецкого. Идеи европейских и отечественных либеральных государствоведов всё шире включались в политический дискурс. Это было время оптимистической веры в возможность скорейшего создания правового государства, реализации принципов естественных прав человека на жизнь, свободу и собственность. Либеральная правовая эйфория охватила многих, в числе защитников принципа прав личности выступили известные ученые-юристы и политики А. Д. Сахаров, В. Д. Зорькин, А. Н. Яковлев и др.

Наиболее значимой является точка зрения Сахарова, которая во многом исходит из глобалистской доктрины конвергенции капитализма и социализма. Он подвергает критике бездуховность, подавленную «абстрактным и бесчеловечным по своей сущности, отчужденным от

личности авторитетом (государственным, или классовым, или партийным, или авторитетом вождя)»¹. По его мнению будущий строй должен стать экономикой смешанного типа, сочетающей максимум гибкости, свобод, социальных достижений и «возможностей общемирового регулирования». Установление этого строя сопровождается демилитаризацией, укреплением международного доверия, защитой человеческих прав, закона и свободы, глубоким социальным прогрессом и демократизацией, укреплением нравственного, духовного, личного начала в человеке. Сахаров предложил реализовать следующие принципы правового государства: «Свобода слова и информации, возможность судебного оспаривания гражданами и общественными организациями действий и решений всех органов власти и должностных лиц в ходе независимого разбирательства; демократизация судебных и следственных процедур (допуск адвоката с начала следствия, суд присяжных; следствие должно быть выведено из ведения прокуратуры: её единственная задача – следить за исполнением Закона)»². Данные принципы должны были стать основой общества, в котором синтезированы ценности социальной справедливости и прав человека.

Предложения Сахарова и других правозащитников во многом реализовались и вошли в Конституцию РФ. На основе Конституции был разработан ряд законопроектов, формирующих институты правового государства: многопартийности, демократии, разделения властей, местного самоуправления, предпринимательства и др. Идеи Сахарова стали практической нормой новой российской системы правосудия: появились суды присяжных, следствие было отделено от прокуратуры, адвокаты в настоящее время допускаются к задержанному с момента задержания. Эти и другие политические и юридические преобразования включили Россию в систему цивилизованных государств европейского типа, берущей своё начало в ценностях эпохи Просвещения, связывали с дореволюционной либерально-демократической политической культурой.

Юснатуализм получил своё развитие и в концепции Ю. В. Тихонравова, по его мнению, философия изучает становление права исходя из человеческой активности. «Философия права есть учение о смысле права, то есть о том, в результате каких универсальных причин и ради каких универсальных целей человек устанавливает права»³. Тихонраов подчеркивает, что в правовом государстве «каждый человек рождается свободным и равным другому, как личность он обладает неотчуждаемым кругом прав и свобод; люди создают государство, в том числе и, прежде всего, для того, чтобы оно обеспечивало их

безопасность и общественный порядок, защищало гражданские права и свободы, ограждало от асоциальных проявлений, от посягательств на жизнь, здоровье, имущество, честь и достоинство человека, а также от внешних нашествий, военных нападений и т. п.»⁴. Согласно ученому, доминирование права над политикой – непреложный принцип современной культуры, а доминирование политических норм над правовыми порождает насилие и создает почву для тоталитарных режимов. Следовательно, необходимо «связать» государство правом.

В целом постсоветский юснатурализм, стремясь возвысить значение личных прав, по существу противопоставил политику праву, что во многом противоречит российской традиции, где государственная власть всегда влияла на принимаемые законы. Другая особенность юснатурализма заключается в абсолютизации принципа универсализма правовых норм и недооценке их национальной специфики. В последующем эти моменты будут подвергнуты критике теоретиками консервативной философии права.

Иной взгляд на правовое государство выражен в правовом реализме и определён отказом от антиэтатизма и универсализма юснатурализма. В правовом реализме парадигма правового государства продолжает сохраняться как концептуальная и ценностная его основа, но она в большей мере ориентирована на отражение конкретной диалектики права и государства. Правовой реализм можно охарактеризовать как умеренный юснатурализм, синтезирующий достоинства философии естественного и позитивного права. Таким является цивилизм В. С. Нерсисянца⁵. В разрабатываемой им на протяжении ряда лет концепции он критикует естественное право как «симбиоз» различных социальных норм, как «некий ценностно-содержательный, нравственно-правовой комплекс», с позиции которого выносятся то или иное, как правило негативное, ценностное суждение о позитивном праве и позитивном законодателе (государственной власти). По мнению Нерсисянца исходя из естественного права позитивное право и государство оцениваются не столько с точки зрения собственно правового критерия, сколько с точки зрения представления автора данной концепции о нравственном или религиозном содержании настоящего права. То есть речь идет о материально-содержательной, но не формально-логической трактовке понятия и смысла справедливости. Уже в силу такого смешения в естественно-правовой концепции материально-содержательной и формально-логической конструкции: «естественно-правовые концепции справедливости – вопреки их претензии на нравственную (или смешанную нравственно-правовую) всеобщность и абсолютную ценность – на самом деле имеют относительную ценность и

выражают релятивистские представления о нравственности вообще и нравственных ценностях права в частности»⁶, – отмечает Нерсесянц. В рамках естественно-правового подхода смешение права и морали усугубляется смешением формального и фактического, идеального и материального, принципа и эмпирического явления. Подобные представления, по его мнению, в наиболее концентрированном виде присутствуют в конструкциях естественно-правовой справедливости как выражения нравственных или нравственно–правовых начал.

Нерсесянц подвергает критике и легизм, то есть отождествление права и закона, принудительности и права. По его мнению, позитивистское ограничение теории права только разработкой догмы права по существу означает «подмену собственно научного исследования права его профессионально-техническим описательством, сведением правоведения к законоведению». Нерсесянц в данном случае исходит из представления о четких границах права и морали, права и политики. Согласно этой точки зрения, формальное равенство, свобода и справедливость являются сущностными свойствами именно права, а не морали, нравственности и религии. Поэтому качества, присущие политике или морали, не могут быть непосредственно перенесены в сферу права. У права своя специфика, не сводимая к принуждению или справедливости.

Ученый формулирует принципы либертарно-юридического подхода, различающего право в онтологическом и аксиологическом значениях. Под правом в онтологическом плане понимается формальное равенство, включающее в себя формальность свободы и справедливости. Последние не являются отражением фактического содержания общественных отношений, эмпирических характеристик права. В аксиологическом же отношении право и его формальные моменты понимаются как правовые ценности. «Речь идет именно и только о правовых ценностях, а не о моральных, нравственных, религиозных и иных неправовых ценностях». Право в аксиологическом измерении выступает не просто как неформализованный (формально-фактический) носитель моральных (или смешанных морально-правовых) ценностей, что характерно для естественноправового подхода, а как строго определённая форма именно правовых ценностей, как специфическая форма правового долженствования, отличная от всех других (моральных, религиозных и т.д.) форм долженствования и ценностных форм. Исходя из этого: «право есть всеобщая и необходимая форма свободы людей, а свобода (её бытие и реализация) в социальной жизни возможна и действительна лишь как право и в форме права»⁷. Далее поясняется: «Право не просто всеобщий масштаб и равная мера, а всеобщий мас-

штаб и равная мера именно и, прежде всего, свободы»⁸. Цивилитарное право – это новое постбуржуазное и постсоциалистическое правообразование, которое сохраняет принцип любого права т.е. формального равенства, но дополняет его равным правом каждого на одинаковый для всех минимум собственности. Свободные индивиды–носители, суть и смысл права. Тем самым в праве акцентируется именно субъективное право, связанное со свободой личности. Это закономерно связано с тем, что идея прав человека – ключевая для естественно-правовой идеологии является неприемлимой для правовой и политической системы социализма. Не общество должно приноравливаться к государству, а государство – к обществу и потребностям его членов.

Важное место в концепции Нерсисянца занимает категория гражданской собственности, которая выступает альтернативой частной и общенародной социалистической собственности. Гражданская собственность является «идеальной долей каждого собственника в общей собственности всех граждан». Каково действительное содержание такой идеальной доли может показать только рынок – по мере вовлечения объектов этой общей собственности в товарно-денежные отношения. «Гражданская собственность носит персонально определённый, неотчуждаемый характер и принадлежит гражданину от рождения до смерти»⁹. Суть гражданской собственности в десоциализации и деэтизации собственности. Полное отделение государства от бывшей социалистической собственности является необходимым условием для формирования свободных собственников и свободного рынка, настоящих экономических и правовых отношений, независимого от политической власти гражданского общества и формирования на такой основе правовой государственности.

Специфика либертарного подхода проявляется в категории правовой справедливости. «Отдавая каждому своё, правовая справедливость, делает это единственным возможным, всеобщим и равным для всех правовым способом, отвергающим привилегии и утверждающим свободу»¹⁰. Особенности понимания правовой справедливости в том, что она свободна от моральных допущений. Исходя из этого и формулируется концепция правового государства, которое понимается как «правовая форма организации и деятельности публично-политической власти и её взаимоотношений с индивидами как субъектами права, носителями прав и свобод человека и гражданина»¹¹. В концепции Нерсисянца вадно признание им нормативности права и указание на то обстоятельство, что в законе не может быть конкретизируемо «любое произвольно взятое содержание, но лишь определённое по своей сущности содержание (то есть свобода)». Общеобязательность и воз-

возможность властно-принудительной защиты он связывает с нормой закона, а не права.

Правовой реализм получил отражение и в концепции С. С. Алексеева. Он анализирует естественное право, которое понимает как «обусловленные природной и социально-естественной средой требования и идеалы, которые преломившись через правосознание и его культурные коды, приобретают правовой облик и в соответствие с этим выступают в виде правовых требований и прообразов (или в ином словесном эквиваленте – первообразов) юридических норм – норм позитивного права»¹². Позитивной стороной естественного права является то, что оно выполняет методологическую функцию в качестве базисного основания позитивного права, которое сводит в некоторые нормативные начала назревшие требования среды, всей социальной жизни. Но, по мнению Алексеева, естественно-правовые требования имеют и негативные стороны, которые выражаются в морали, обычаях, религиозных и иных идеологических положениях и в этом качестве не конкретизированы, не обладают строгой определённой по содержанию и поэтому нередко понимаются по-разному, произвольно, своеобразно представлениям и идеологическому настрою людей. Между тем, поясняет Алексеев, в реальной жизни возможны случаи прямого насилия, произвола «облагораживаемые» ссылками на некое естественное право. К достоинствам позитивного права относится то, что «оно как крупный блок (подсистема общества в условиях цивилизации представляет собой нормативно-ценностный регулятор»¹³. Посредством позитивного права обеспечивается непрерывная динамика функционирования общества, при которой достигается постоянное и стабильное воспроизводство выраженных в праве социальных ценностей, условий и механизмов его функционирования, в том числе – сохранения и утверждения границ свободы в поведении людей. Согласно Алексееву правовое государство в России требует создания «культуры закона», которая учитывает существующее состояние правового развития страны и формируется в согласии с «позитивными юридическими реалиями прошлого: (ценностями романо-германского (в основном германского) типа – путь, на который Россия твердо уже встала и стала развиваться, начиная с XVIII–XIX вв»¹⁴.

Правовой реализм получил своё отражение в социологических исследованиях Ю. И. Гревцова, Н. И. Лапиной, О. Э. Лейста¹⁵. Гревцов полагает, что идея правового государства «достаточно решительно становится на пути радикального противопоставления, и даже разрыва, права и власти, права и закона (позитивного). «Но грубейшим заблуждением будет и их неразличение, отождествление права и закона в инте-

ресах подчинения права государственной власти»¹⁶. С этой точки зрения правовое государство должно быть рассмотрено как способ решения ключевой социальной проблемы соотношения равенства и права. Показателями правового государства являются: количество сторонников и «обладателей» естественных прав и свобод, престиж профессиональных юристов, крепкое правосудие, прямое действие основных норм конституции.

Некоторые ученые стремятся преодолеть контроверзу естественного и позитивного права на основе аксиологии. Аксиология права достаточно разнообразна в современной политико-правовой науке и представлена, в частности, в неоевразийстве – в работах председателя евразийской партии А. Л. Дугина и в программе партии «Евразия». В ней делается упор на принципе национальной и культурной специфики права каждого народа: право не есть нечто универсальное и всеобщее – это продукт вполне конкретного исторического опыта, который в случае каждого конкретного народа различается. Евразийство сознательно отказывается от принципов романо-германского права, разделяющего право на частное и публичное, и требует установления норм права, базирующихся на своеобразии исторического опыта России.

Евразийская модель права существует в двух уровнях. Первый уровень – «Административный кодекс», регулирующий жизнедеятельность евразийского сверхгосударства, демократической империи. Этот уровень отчасти соответствует, по мнению евразийцев, современному гражданскому и уголовному праву, распространяясь на всех без исключения субъектов. Однако «самое большое и кардинальное отличие от римского права в этой системе состоит в том, что субъектами этого права являются не отдельные граждане, а коллективы (этносы и иные формы коллективных автономных единиц)»¹⁷. То есть право приобретает народный характер. Второй правовой уровень предполагает дифференцированный подход, и каждое этническое сообщество имеет возможность для разработки собственной правовой модели, основанной на исторических, этнических, культурных и религиозных традициях. При этом этническая правовая система «не должна противоречить нормативам «Административного кодекса» или содержать элементы, заведомо неприемлемые для правовых систем в межэтнических отношениях»¹⁸. Данная правовая система решает следующие задачи: укрепления и развития этнической идентичности каждого народа; гарантии того, что развитие этнического начала одного (большого) народа не будет негативно влиять на этническое самосознание других (малых) народов; обеспечения высшего универсального правового уровня, который гарантирует как геополитическое единство целого, так и нали-

чие референтной инстанции при возникновении правовых коллизий в межнациональной сфере.

В заключение отметим, что развитие постсоветской идеологии демонстрирует концептуальное разнообразие и включает разные идейные и ценностные тенденции, но общей её особенностью на современном этапе является стремление к созданию оригинальной теории правового государства. Сейчас очевидно, что право вошло в ценностный мир российского общества, а власть использует политику права. Кардинальное значение для постсоветской идеологии имеет решение проблемы развития правосознания и правовой культуры, «правомочия и правообязанности» (Н. Н. Алексеев). В нынешних условиях «Борьба за право во всех гранях и ипостасях этого трудного дела включает ряд составляющих, которые охватывают и уровень развития институтов гражданского общества, и состояние культуры и гражданственности в стране, и характер утвердившейся политической власти, и темпы экономического развития, и особенности всего общественного сознания и многие другие факторы»¹⁹. Слова известного юриста-философа являются парадигмой постсоветской философии политики и права.

Примечания

¹ *Сахаров А.Д.* Мир, прогресс, права человека. – Л., 1990. С. 38.

² Там же. С. 116.

³ *Тихонов Ю.В.* Основы философии права. – М., 1997. С. 46.

⁴ Там же. С. 332.

⁵ См.: *Нерсесянц В.С.* Наш путь к праву. От социализма к цивилизму. – М., 1992; Продолжение истории: от социализма к цивилизму // Вопросы философии. 1993. № 4; Право – математика свободы. – М., 1996; Философия права. – М., 1997.

⁶ *Нерсесянц В.С.* Философия права. – С. 55.

⁷ Там же. С. 34.

⁸ Там же. С. 27.

⁹ Там же. С. 339.

¹⁰ Там же. С. 31.

¹¹ Там же. С. 106.

¹² *Алексеев С.С.* Философия права. М., 1998. С. 26.

¹³ Там же. С. 30.

¹⁴ *Алексеев С.С.* Тайна права. М., 2001. С. 152.

15 *Гревцов Ю.И.* Очерки теории и социологии права. –СПб., 1996;
Лапаева В.В. Социология права. – М., 2000; *Лейст О.Э.* Философия и
теория права. – М., 2002.

16 *Гревцов Ю.И.* Очерки теории и социологии права. – С. 245.

17 Программа политической партии «Евразия» / Под ред. А. Л. Ду-
гина. –М., 2002. С. 13.

18 Там же. С. 15.

19 *Алексеев С.С.* Тайна права. – С. 155.

РОССИЙСКИЙ ФЕДЕРАЛИЗМ И ПРОБЛЕМА НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ

Всплеск национальных чувств, не в последнюю очередь способствовавший дезинтеграции в национально-государственной сфере СССР, во многом явился симптомом «возвращения к этничности». Процесс резкого усиления значения этнического фактора в структуре самоидентификации происходил одновременно с кардинальными изменениями в экономической, политической и социальной жизни. В этих условиях этничность оказалась вовлеченной в новую для себя сферу – сферу практической политики.

Этническая мобилизация в 60-70-е гг. в странах «третьего мира» и в ряде индустриально развитых государств обусловила интерес и глубокий анализ феномена этничности в западной политической социологии в 70-е гг. Однако, несмотря на это, пока еще нет удовлетворительных объяснений взаимодействия экономических, политических, культурных и географических факторов для процессов усиления этнической активности. Приобретение этничностью политического налета имело в наших условиях свои особые причины и специфические формы проявления.

Политизация этничности означает превращение этнического фактора в инструмент борьбы за власть. Этот процесс всегда происходит в контексте системного кризиса общества. Бывший СССР и современная Россия не составили в этом смысле исключения¹.

Анализируя особенности этносоциальных процессов на территории бывшего СССР, Н. Г. Скворцов выделяет несколько стадий этого процесса. Первая стадия длилась со второй половины XIX в. до 1917 год. Чувство идентичности формировалось и было преобладающим или по месту проживания, или по конфессиональной принадлежности. Самоидентификация опиралась прежде всего на эти характеристики, и этническая определенность вытеснялась или замещалась ими. Так, в опросных листах Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 года вопрос о национальности отсутствовал (он появился в переписях советского периода с 1920 г.). Фиксировалось вероисповедание опрашиваемого (соответственно этот вопрос был снят в советских переписях). Самоопределение в форме «мы – православные» или «мы – тверские» вполне соответствовало «русской» самоидентификации крестьянина или мещанина.

Вторая стадия приходится на период после октября 1917 г., когда власть перешла в руки большевиков. Специфика проявлений этничности в целом стала определяться практически шагами в проведении национальной политики и местом национального вопроса в теории, идеологии и социальной практике государства диктатуры пролетариата. С одной стороны, в столь многонациональной стране, как бывшая Российская империя, национально-этнические проблемы стояли чрезвычайно остро, и игнорировать их было бы невозможно. Однако, с другой стороны, национальный вопрос всегда оставался подчиненным классовому принципу фактором и являлся инструментом политической борьбы.

Приоритеты классового подхода, подчиненность ему национальных проблем в теории и на практике вытеснили национальное самосознание на периферию общественного и индивидуального сознания. Религия, официально объявленная «опиумом народа», естественно, не могла более иметь значимых идентифицирующих функций. Национальное подавлялось классовым, что «разносило» все многообразие существующих общественных отношений по двум графам, соответствующим центральному социальному конфликту – «эксплуататоры» – «эксплуатируемые», «пролетарское» – «буржуазное» и т.п.

Третья стадия – провозглашение «общенародного государства», эпоха «развитого социализма». Новая фаза трактовки национальных реалий идеологами партии и официальной наукой состояла, по мнению исследователя, в обосновании тезиса о «советском народе как новой исторической общности людей». Эта «метаэтническая общность» (Ю. В. Бромлей) уже предполагала наднациональное сознание. Фактически с помощью моноидеологии государство пыталось сформировать в нашей стране единое идентификационное пространство со своим набором значений, символов, ценностей и норм, которое бы интегрировало новую нацию – «советский народ», где любая этничность как таковая официально игнорировалась.

В основе данной модели идентичности лежала определенная характеристика устройства государственной власти в стране – советы. Несмотря на некоторую странность данный тип самоопределения во все не был мифом. «Советское» сознание, «советская» психология и т. п. были, да и до сих пор отчасти остаются, реальными явлениями, как бы к ним ни относиться. В механизме «советской» идентификации система символов и регулятивов, разработанная мощной идеологической машиной, не была какой-то отвлеченной абстракцией. Напротив, абсолютное большинство граждан государства приобщалось к новой форме идентификации вполне реальным образом, вбирая в себя ценности,

нормы и символы советского строя посредством различных агентов социализации, таких как школа, пионерская, комсомольская, партийная организации, средства массовой информации и т. д.

В то же время, отмечает Скворцов, этничность, несмотря на ее официальное игнорирование, оставалась весьма значимым инструментом проведения определенной линии в таком важнейшем вопросе партийно-государственного управления, как кадровая политика: учет национальной принадлежности в расстановке руководящих кадров, «коренизация» аппаратов управления в национальных регионах и т.п. С двадцатых годов партия начинает проводить кадровую политику, направленную на формирование в национальных регионах собственной политической элиты, обладающей относительной самостоятельностью от центральных органов управления. В результате в целом ряде регионов стала складываться особая этносоциальная стратификация, которая поставила этнические группы в неравные условия и, тем самым, создала благоприятные условия для развития одних групп при резком ограничении возможности других. Это относилось к самым различным сферам общественной жизни – от участия во властных структурах до возможностей получения образования и работы по специальности. Постепенно в части регионов бывшего Советского Союза правящая номенклатура оказалась фактически однонациональной и представленной только «титовыми» нациями, что давало ей реальные возможности к самовоспроизводству, а также создавало условия для автономизации. Иные национальные группы не допускались к участию в управлении и вытеснялись главным образом в сферу промышленного производства. Разумеется, такое положение являлось постоянным скрытым источником напряжения в разных областях общественных отношений.

Вместе с тем, как указывает Скворцов, сами правящие политические элиты не являлись однородными, несмотря на национальную общность. Существовали корпоративные, клановые интересы отдельных групп, составлявшие управленческую элиту, и если первые шаги перестройки не обнажили внутренних противоречий и конфронтации, то дальнейший ход событий наглядно продемонстрировал их существование².

Первый раскол внутри национальных номенклатур произошел к концу 1987 года, когда стали очевидны провалы «перестроечных» программ в промышленности, сельском хозяйстве, социальной сфере, общий спад народного хозяйства в республиках³. До этого момента, в условиях относительной согласованности собственных экономических, политических и идеологических действий с деятельностью «центра»,

национальные элиты в целях удержания и закрепления власти пытались апеллировать одновременно ко всем слоям социальной структуры «социалистической» моделью легитимности. Эту модель, представлявшую собой некий вариант дубчековского «социализма с человеческим лицом», на первых порах удавалось еще поддерживать, хотя индекс легитимности различается в этносоциальных группах.

Постепенно «социалистическая» модель все больше и больше теряет свою привлекательность, и тогда начинают появляться серьезные разногласия между центром и региональными властями, которые стали демонстрировать желание высвободиться из-под опеки центра. Наряду с этим процессом зреет раскол и внутри самих национальных элит. До сих пор различные кланы в правящих структурах неявно проявляли свои действительные цели и намерения. Теперь же региональные номенклатуры пытаются опереться на массовые общественные движения как на своих союзников. Но, поскольку созданию массовой базы мешает сложившаяся социальная стратификация, а «социалистические» лозунги солидарности перестали быть популярными, реальный успех для формирования партий и движений могли иметь только апелляции к национальной идентичности. С другой стороны, в республиках и национальных регионах для этого создались благоприятные условия.

Во второй половине 80-х гг. в республиках и автономиях СССР стали возникать национальные движения, формирование которых происходило на фоне все ухудшавшейся ситуации в экономике, экологии, социальной и культурной сферах. При анализе национальных движений исследователи выделяют целую группу причин и предпосылок их появления – как объективного, так и субъективного характера: экономические (стагнация, низкий уровень жизни, засилие центральных ведомств), исторические (борьба за независимость и достоинство нации, восстановление правды о «белых пятнах» в истории народа, депортациях, репрессиях), правовые (требования пересмотра имеющихся договоров, четкое разграничение компетенции центра и регионов), экологические (строительство и функционирование грязных и опасных производств, проблемы земли и ее недр как «национальных территорий»), национально-культурные (проблемы национальных языков, состояние памятников культуры и истории, интерес к национальным традициям, религии и т. д.), демографические (миграции, падение доли коренной нации в общей численности населения республики или региона) и др.⁴ Каково бы ни было соотношение этих причин и факторов в каждом конкретном случае, на первых порах своего становления все национальные движения были направлены на защиту национального

самосознания народов от деградации. Цели и задачи, провозглашаемые ими, связаны прежде всего с возрождением национальных культур, сохранением языков, восстановлением исторической справедливости, поддержанием ослабленных элементов этнической идентичности т.д.

И, наконец, последний этап трансформаций этничности начался уже в «перестроечный» период. Последствия современного этапа для жизни и судеб народов можно оценить, по-видимому, позже, по прошествии некоторого времени. Сегодня очевидно лишь то, что столь долго замалчивалось и подавлялось, выплеснулось наружу с невиданной силой. Учитывая всю предшествующую историю, вполне можно было предположить такое развитие процесса, но столь мощного взрыва национального самосознания и последовавшего за ним распада огромного многонационального государства не ожидали ни теоретики, ни практики. Этничность не только не угасала, но и превратилась в сильнейшее средство и инструмент политической борьбы, прежде всего, в области национально-государственного устройства современной России.

Демократизация общества, начавшаяся в начале 90-х, должна была бы содействовать выработке более эффективной политики в процессе государственного строительства. Однако на деле, многие процессы реформирования общества развивались стихийно, инерционно. Уровень осмысления происходящего оказался не адекватным степени сложности стоявших перед обществом задач. Практическим выражением слабости политического осмысления является отсутствие четко обозначенных приоритетов в политике в целом, в том числе и национальной. А без этого невозможно добиться «рамочного консенсуса» в обществе, представляющего необходимое условие политической стабилизации.

Утрата базовых общенациональных ценностей и чувства перспективы в условиях кризиса способствуют тому, что массовое политическое сознание стихийно начинает искать новую форму взаимодействия, формулировать новые принципы самоидентификации в обществе, которые должны были бы прийти на смену прежних форм, основанных на социально-классовой и идеологической солидарности. И естественно, самым простым ответом на потребность рационализации связей между индивидом и обществом в условиях краха старой идеологии оказывается национально-этническая идентификация. Но этот самый простой ответ является одновременно и самым сложным, так как национальная идея сплачивает лишь часть общества, противопоставляя ей иные этнонациональные группы. Такая линия развития особенно

опасна для России, как полиэтнического и поликонфессионального общества. Курс же на формирование этнонационального государства означает стремление к краткосрочному выигрышу при игнорировании проблем долгосрочного характера.

Самая насущная задача нашей страны сегодня – это консолидация населения России в новое общество и новое государство.

В социально-политических науках сегодня доминирует точка зрения, согласно которой федеративное устройство государства следует считать оптимальным и предпочтительным для России. Однако анализируя научную дискуссию по данному вопросу, мы видим, что существуют альтернативные варианты построения федерации. В целом, можно выделить две основные противостоящие позиции. Одна из парадигм построения государства основывается на учете этнонационального фактора. Эта точка зрения, несомненно, эволюционировала из ленинско-сталинской доктрины «территориально-государственного самоопределения наций». Вторая парадигма тяготеет к либеральной традиции понимания федерализма как формы «внеэтнической» региональной демократии. Таким образом в одном случае обосновывается правомерность этнизации государственности и политики, а в другом утверждается требование деэтнизации политики и деэтатизации этничности. Рассмотрим эти взгляды.

Одной из наиболее распространенных точек зрения является рассмотрение федерализма в этническом контексте как альтернативы унитарной государственности. Именно такое федеративное устройство, по мнению некоторых исследователей, объявляется эффективным способом решения «национального вопроса». Данную позицию последовательно отстаивает в своих трудах Р. Г. Абдулатипов, который призывает «возродить федерацию как способ государственного жизнеустройства российских народов, веками пробивавший себе путь сквозь барьеры унитарных устремлений»⁵. Такой точки зрения придерживается и К.В. Калинина, которая утверждает, что демократические тенденции в развитии государства, права народов на самоопределение являются важнейшими составляющими национальной политики и развивающегося федерализма в России⁶.

В начале девяностых годов концепцию этнического федерализма с энтузиазмом восприняли в «национальных» республиках, где ее стали активно разрабатывать ученые, лоббировавшие политические интересы «титულных» этносов, а вернее – интересы этнических политических элит, которые в это время, выступая от имени «своего» народа, устанавливали в российских республиках контроль над властью. Социаль-

но-политическая наука в Татарстане, Башкортостане, Якутии и др. российских автономиях была мобилизована для идеологического обоснования правомерности сохранения в составе Российской Федерации национально-государственных образований. Так, татарский исследователь М. Х. Хасанов писал: «Официальная политика должна быть направлена на формирование такой модели федерации, которая отвечала бы интересам многонациональной России»⁶. Или, другой автор, Р. С. Хакимов писал, что демократия и федерализм для полиэтничной России – синонимы. Одно невозможно без другого. А поскольку Россия является полиэтничной страной, то это должно отразиться и в федеральном устройстве государства. Таким образом, речь идет о том, что федерализация страны это действенный способ решения «национального вопроса»⁷.

Исследователи, придерживающиеся данного подхода, признают целесообразность федеративного устройства государства не только с точки зрения решения «национального вопроса», но и с точки зрения оптимизации региональной (и в большей степени – экономической) политики. Так, М. В. Столяров отмечает, что федерализм, как форма демократической организации общества, через децентрализацию системы управления позволяет не только приступить к решению национального вопроса, но и распределять экономические и властные полномочия и предметы ведения между центром и регионами, сохраняя баланс интересов⁸.

В обосновании правильности своих взглядов сторонники этнонационального федерализма постоянно апеллируют к демократическим ценностям, оппоненты же этой доктрины, напротив, полагают, что унаследованные от РСФСР этнически маркированные территории привнесли в государственность России моменты, контрастирующие с современными стандартами демократии и федерализма⁹.

Противники «национально ориентированной» концепции федеративного устройства России отмечают, что эта концепция фактически представляет собой совокупность наиболее ортодоксальных идеологем «ленинско-сталинской национальной политики». По их мнению генетическая связь постсоветского этнического федерализма и советской доктрины национальной государственности очевидна. В частности, такие известные российские этнологи, как В. А. Тишков, Л. М. Дробужева, М. Н. Губогло, С. В. Чешко и др. в «Отчетном докладе Института этнологии и антропологии РАН» за 1998 год отметили, что этнический федерализм основывается на идеологии «социалистического федерализма», хотя его сторонники и не признают этого и полагают, что именно такой подход позволит уйти от недостатков прежней нацио-

нальной политики. При этом зачастую признаются недостатки такого варианта, но утверждается, что в силу устоявшихся традиций уход от него будет не понят народами России, и поэтому грозит усилением межэтнической напряженности и сепаратистских тенденций¹⁰.

Критики сторонников этнонационального федерализма отмечают, что очень часто в работах по этнонациональной проблематике альтернатива «унитарное государство – федеративное государство» подменяется альтернативой «унитарное государство – этнофедеративное государство». Ученые, представляющие в отечественной федералистике внеэтническую парадигму, считают, что федерализм можно трактовать и как форму внеэтнической территориальной или региональной демократии. «Оппоненты идеи губернизации утверждают, что она означает построение унитарного государства, унифицирующего политическое разнообразие России. Здесь наблюдается смешение понятий...В условиях современной России речь может идти не об унитаризации государства, а о переходе к более демократической территориальной федерации»¹¹.

В настоящее время ведется теоретическая разработка концепции, противостоящей идее этнического федерализма, предлагающая унифицировать государственную структуру на основе административно-территориального принципа.

У нас в стране одним из первых с обоснованием этой концепция выступил Г. Х. Попов, который предложил решить проблему федерализации России на территориальной основе. Суть его взглядов сводилась к следующему: «пожертвовать – если придется – двумя-тремя российскими автономиями, дав им уйти из России, но на остальной территории все национально-территориальные образования упразднить... Структуризация России должна осуществляться без национально-административных границ, только в виде федеральных земель...»¹².

Справедливости ради необходимо отметить, что даже исследователи принципиально разделяющие эту точку зрения, все-таки склоняются к мысли о том, что во избежание этнополитических катаклизмов переход к территориальному принципу построения Российской Федерации должен осуществляться не революционным, а эволюционным путем. Так, например, Тишков будучи сторонником построения федерации в России по территориальному принципу во многих своих работах подвергает сомнению сам принцип создания государства и его внутреннего устройства на этнической основе¹³. С одной стороны, исследователь признает, что федерализм может быть только территориальным, как любое государственное или административное образование. Доктрина так называемого «социалистического федерализма», в

основу которой был положен этнонациональный принцип, пишет автор, представляет собой нереализуемую декларацию. Этот принцип провоцирует претензии со стороны представителей одной из национальностей на исключительный статус¹⁴. С другой стороны, Тишков призывает считаться с тем фактом, что сама форма национальной государственности обрела сегодня огромную политическую и эмоциональную легитимность. В результате негативные последствия «социалистического федерализма» могут быть устранены не через демонтаж национальной государственности, а через расширение полномочий субъектов федерации и утверждение в них полного гражданского равноправия¹⁵. Таким образом, автор справедливо отмечает, что резкий отказ от национальной государственности в нынешних условиях неуместен, а ближайшей задачей является достижение формального и фактического равноправия всех субъектов Российской Федерации.

Похожую с Тишковым позицию занимает и Ю. А. Красин, который отмечает, что в условиях обострения национальных чувств, напряженности межнациональных отношений, предложение перейти к земельному принципу построения Российской Федерации выглядит утопичным. Такой переход, осуществленный разовым порядком, будет воспринят как ущемление уже признанных национальных прав и встретит противодействие республик. При этом, исследователь пишет, что будущее Российской Федерации связано с повышением статуса краев и областей до уровня республик и переходом к землям, как к единой категории ее равноправных субъектов¹⁶. Таким образом мы видим, что в контексте проблемы достижения равенства прав и обязанностей субъектов федерации выдвигается еще одна идея – идея равноправия всех субъектов федерации через повышение статуса краев и областей до уровня республик. По нашему мнению, эта точка зрения весьма опасна, так как она, по сути дела, способна подорвать устои российской государственности. «Республиканизация» означает не что иное, как региональный сепаратизм, который при определенных обстоятельствах способен раздробить территорию страны на более мелкие осколки. Вообще оптимизация федеративных отношений не может достигаться любыми средствами, такими как, например, губернизация республик, или, наоборот, республиканизация краев и областей, поскольку своеобразие российского федерализма и заключается в сочетании территориального и национального начал.

Конечно сторонники идеи территориального деления России и отказа от национальных образований пытаются сформулировать принципы такого построения государства, которые привели бы к миру и согласию в нашей стране. Однако, по мнению их критиков, отмена нацио-

нальности приведет к прямо противоположным последствиям – к межэтническому противостоянию и разрушению единства России, в результате чего мы получим не один, а сразу 175 конфликтов, подобных чеченской трагедии, ибо те права, которыми пользуются малочисленные народы еще с незапамятных времен, уже не могут быть отняты или умалены без трагических последствий и для них, и для русской нации¹⁷.

Заслуживает внимания и вопрос об объединении всех «русских» областей и краев в некую Русскую республику в составе Российской Федерации. Эта мысль высказывалась как до распада СССР, так и сегодня она периодически возникает в умах ряда политологов и политиков¹⁸. По мнению В. Ю. Зорина, это самый сильный вызов молодому российскому федерализму, «троянский конь» разрушения Российской Федерации по образцу СССР¹⁹.

Исследователь считает, что в целом, делая правильный вывод о новом звучании русского вопроса, сторонники создания Русской республики исходят из неправильного посыла. Осуществление этой, может быть и заманчивой, идеи может привести к образованию новой русской диаспоры – только на этот раз в пределах нынешней Российской Федерации. К нынешним 25 миллионам русских, проживающих в новых государствах ближнего зарубежья, прибавится несколько десятков миллионов «нетитульных» русских из 21 национально-государственного образования Российской Федерации. Поскольку русское население проживает во всех без исключения республиках, составляя в них значительный, а то и подавляющий удельный вес. К тому же поделить заново территории и вычленив Русскую республику из Российской Федерации практически нереально. Осуществление этой идеи возможно только при двух условиях: аннулировать права республик в Российской Федерации и распространить суверенитет только одного народа на всей территории Российского государства, подтолкнув такой акцией самоопределившиеся республики в составе Российской Федерации к проведению этнической чистки²⁰.

Это с неизбежностью приведет к взрыву ситуации в области национальных отношений в Российской Федерации, всплеску державного и местного национализма, а следовательно к бесконечным межнациональным конфликтам.

Идея создания «Русской республики» не находит поддержки и у большинства ведущих отечественных исследователей. Так, например, известный этнолог Тишков отвергает концепцию государственного самоопределения русских в пределах Русской республики²¹. Аналогичной позиции придерживается Ж. Тощенко, который отмечает, что «создание Русской республики привело бы к фактическому демонтажу Рос-

сийской Федерации, дезинтеграции России»²². С. М. Шахрай пишет, что «попытка провести границы новой русской республики закончится тем, что эти границы пройдут не только по регионам, но и по человеческим душам, по нашим семьям»²³. Безусловно это путь абсолютно тупиковый и кровавый. Основная же задача сегодняшней национальной политики, по Шахраю, состоит в том, чтобы оторвать этническую составляющую от территориальной.

Наряду с рассмотренными выше различными вариантами федеративного устройства России, некоторые исследователи предлагают, в качестве альтернативы, создание конфедерации. Сегодня сторонников такой модели государственного устройства страны не много. Впрочем, в начале 90-х годов подобные идеи были распространены среди некоторой части политической элиты России. Так Г. В. Старовойтова была уверена в том, что народы России неизбежно должны «пройти через этап полных суверенитетов», а затем объединиться «в новой конфедерации, какая создается в Европе»²⁴. Учитывая, что Старовойтова пребывала тогда в статусе советника Президента по национальной политике и имела в то время серьезное влияние на Б. Н. Ельцина, можно предположить, что его известный призыв «брать» суверенитеты явился отражением именно этой идеи.

Оригинальную точку зрения на модернизацию российского федерализма предложил уже упоминавшийся татарский исследователь Хакимов. Он выдвигает концепцию «глобального федерализма» в которой пытается обосновать необходимость признания народов (этносов) субъектами международного права. По его мнению, только «глобальный федерализм» мог бы стать эффективным инструментом предупреждения межэтнических конфликтов. Причем «наиболее радикальным шагом к обновлению международных отношений может стать учреждение второй палаты ООН, представляющей народы, а не государства... сам факт включения народов в международную жизнь на высшем уровне окажется достаточным основанием для того, чтобы многие из них отказались от намерения создать самостоятельное государство»²⁵. Таким образом, по мнению исследователя, глобальный федерализм делает идею национальной государственности не столь актуальной. При внешней привлекательности данная концепция, по нашему мнению, все же несколько утопична и ее следует отнести к разряду политологических курьезов.

Итак, мы видим, что существуют различные подходы и точки зрения на эффективное устройство российского государства. Но даже небольшой анализ, проделанный нами, свидетельствует о том, что значительное большинство отечественных теоретиков и практиков доказы-

вают необходимость и целесообразность федеративного устройства России. Хотя нужно отметить, что в условиях затянувшегося беспрецедентного социально-экономического и политического кризиса для ряда исследователей и политиков преимущества федеративного устройства государства не представляются бесспорными и они приходят к мысли о возможности унитаризации России²⁶. Так, С. Д. Валентей отмечает, что в условиях кризиса национальной государственности весьма вероятно временное усиление роли элементов авторитаризма в качестве формы централизованного управления²⁷.

Из политиков идею унитарного государства поддерживает В. В. Жириновский. Он предлагает свою версию «губернизации» России, которая в данном случае, не является очередной доктриной федеративного устройства страны, так как губернии трактуются лишь как административные единицы унитарного государства. В свойственной ему одному манере Жириновский предлагает одним указом быстро и жестко «закрыть» автономные республики и прочие национально-территориальные образования, а затем немедленно восстановить губернии во главе с губернатором и забыть про федерацию, как про кошмарный сон. По мнению политика, только создание унитарного государства с сильной президентской властью может снять национальный вопрос внутри государства, устранить предпосылки местного сепаратизма и ограничить поводы для межнациональных конфликтов и территориальных претензий друг к другу, а также устранить бесправие и неравенство, обеспечить единые и равные для всех права²⁸.

Идея унитаризма имеет также и своих сторонников среди представителей русской творческой интеллигенции. Так в одной из газетных публикаций А. И. Солженицын со всей определенностью заявляет: «Ни конфедерации, ни федерации нам не нужно!»²⁹.

Идею «унитарной губернизации» критиковали многие исследователи. В частности, Абдулатипов отмечал, что мы «обречены на длительный переходный период оптимального взаимодействия национальных и территориальных аспектов государственного устройства. Настойчивое желание их противопоставить и даже уничтожить национальный принцип государственного устройства Российской Федерации только будоражит ситуацию, еще более обостряет тот самый этнический принцип, против которого они борются»³⁰.

Завершая рассмотрение некоторых вопросов, связанных с проблемой национальной самоидентификации, хочется отметить, что распад одного из крупнейших полиэтничных государств мира – СССР, сочетавшего в своем образовании национально-государственные и территориально-административные элементы, не мог не привести к

всплеску национальных проблем и обострению этнического самочувствия населяющих его народов. Сегодня деформация в общегражданском сознании заставляет людей искать более стабильные ориентиры, позволяющие преодолеть неуверенность в завтрашнем дне. В этой ситуации этническая и национальная принадлежность выступает как компенсаторный механизм. Этнические и национальные идеи приобретают приоритетное значение в соотношении с общечеловеческими, общегражданскими ценностями.

Сохранение этнической государственности на большей части территории России, предоставление льгот и привилегий представителям одних этнических групп за счет других, в конце концов может обернуться крахом демократических преобразований и неисчислимыми бедствиями для представителей национальных меньшинств России. Как нам представляется, формирование государства на этническом принципе не соответствует требованиям настоящей демократии, провозглашающей первичность правгражданина по сравнению с правами социальной, этнической и любой другой группы граждан. В свою очередь, государствообразующий этнос в период глобальных социально-экономических перемен должен осознавать не только свою роль в формировании гражданского общества, но и характер этнических взаимоотношений с другими народами государства. Поэтому, чтобы исключить политические спекуляции при кризисе межнационального сосуществования, необходимы глубокие, опирающиеся на достоверные сведения, научные проработки проблем национальной идентификации и характера ассимиляционных процессов в стране.

Примечания

¹ *Ачкасов В.А.* «Взрывающаяся архаичность»: традиционализм в политической жизни России. СПб. 1997. С. 18

² Подробнее см.: *Ожиганов Э. Н.* Системный кризис власти и Межнациональные отношения в СССР // Межнациональные отношения в Российской Федерации. Информ. материалы. М., 1991. С. 49–59.

³ *Скворцов Н.Г.* Этничность и трансформационные процессы // Этничность. Национальные движения. Социальная практика. Сб. статей. СПб., 1995. С.19-22

⁴ *Абдулатипов Р.Г.* Парадоксы суверенитета. М., 1995. С.6.

⁵ *Калинина К.В.* Право народов на самоопределение – принцип национальной политики//Вопросы национальных и федеративных отношений. Под. ред. Абдулатипова Р.Г. Вып. 3. М., 1999. С.3

⁶ *Хасанов М.Х.* Предисловие // *Столяров М.В.* Россия в пути. Новая федерация и Западная Европа. Казань, 1998. С.5.

⁷ *Хакимов Р.С.* Подходы к федерализму: вариант Татарстана // Современные национальные процессы в Республике Татарстан. Казань, 1994. С.60, 61.

⁸ *Столяров М.В.* Россия в пути. Новая федерация и Западная Европа. Казань, 1998. С.7.

⁹ *Аяцков Д.Ф.* Исторические истоки современного российского федерализма и процесс его становления в условиях трансформации социально-экономической и политической системы России (90-е годы XX века). Автореф. Дисс. докт. историч. наук. М., 1999. С.22.

¹⁰ *Губогло М.Н., Дробижева Л.М., Комарова О.Д., Осипов А.Г., Степанов В.В., Тишков В.А., Чешко С.В.* Межэтнические отношения в Российской Федерации. Ежегодный доклад ИЭА РАН. М., 1998. С.19.

¹¹ Там же. С.19.

¹² *Попов Г.Х.* Снова в оппозиции. М., 1994. С.371.

¹³ См. напр.: *Тишков В.А.* Концептуальная эволюция национальной политики в России. Сер. «Исследования по прикладной и неотложной этнологии». № 100. М., 1996.

¹⁴ *Тишков В.А.* Межнациональные отношения в Российской Федерации. М., 1993. С. 37.

¹⁵ Там же. С. 38.

¹⁶ *Красин Ю.А.* Федерализм: российские реальности и исторический опыт// Федерализм: поиски ответов на новые вызовы. М., 1993. С.41.

¹⁷ *Зорин В.Ю.* Этнополитический фактор в развитии Российского Федерализма // Этнопанорама. 1999, №2 С.13-14.

¹⁸ Напр.: *Карп П.* Метрополия или республика? // Книжное обозрение. 1989. 21 июля. С. 4-5.; *Ольшанский Д.* О национальной гордости «великороссов»//Родина. 1994. № 6. С.10-16.22 и др.

¹⁹ *Зорин В.Ю.* Этнополитический фактор в развитии Российского Федерализма. С.13-14.

²⁰ Там же. С.14.

²¹ *Тишков В.А.* Межнациональные отношения в Российской Федерации. С.28.

²² *Тощенко Ж.* Потенциально опасные точки. Этнополитическая ситуация в России в 1993 году // Независимая газета. 1994. 15 марта. С.5.

23 *Шахрай С.М.* В России только два человека могут сформировать правительство // Аргументы и факты. 1994. № 41. С.3.

24 Цит. по: *Вдовин А.И.* Российская нация. Национально-политические проблемы XX века и общенациональная российская идея. М., 1995. С.162.

25 *Хакимов Р.С.* Указ. соч. С.67-68.

26 Напр.: *Жириновский В.В.* Прошлое, настоящее и будущее русской нации. (Русский вопрос: социально философский анализ.) Дисс. в виде науч. докл. докт.соц.наук. М., 1998.; *Лексин В.Н., Швецов А.Н.* Государство и регионы. Теория и практика государственного регулирования территориального развития. М., 1997.

27 *Валентей С.Д.* Федерализм: российская история и российская государственность. М., 1998. С.48.

28 См.: *Жириновский В.В.* Прошлое, настоящее и будущее русской нации; Нам нужны губернии одного Российского государства. М., 1995; Каким быть государству Российскому. М., 1995.

29 Солженицын о Чечне // Аргументы и факты. 1995. №1.

30 *Абдулатипов Р.Г.* Парадоксы суверенитета. С. 12.

С. И. Дудник, К. Ф. Завершинский

ПОЛИТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПТОЛОГИЯ
И ГЕНЕЗИС СИМВОЛИЧЕСКОГО ЯДРА
ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ РОССИИ

Стратегия исследования символических структур политического пространства посредством изучения политической лексики имеет достаточно длительную традицию в политической науке, так как достаточно очевидно, что социальный мир и политический в частности, репрезентируются посредством языка. Однако концептный анализ позволяет осуществить выход на уровень операционального знания, обеспечивая в известной мере совместимость планов «универсального» и «уникального» в исследованиях «текстов политики». В рамках этого подхода политическая коммуникативная практика, предстает как дискурс и сущностно уподобляется речи, а политическая система в ее знаковом выражении – языку. Наиболее развернутое выражение эта исследовательская стратегия получила в таком научном направлении, как эволюционный концептный анализ («концептные истории», «концептные переменные» и т. п.). При внешнем подобии социальных концептов на идеал-типические конструкции М. Вебера, они рассматриваются не в качестве «виртуальных» инструментов научного познания, а особой реальности обобщающих таксономий и порождающих моделей, существующих вполне самостоятельно. Концепты структурно связывают феноменальный и ноуменальный аспекты социального пространства¹. По сути, то, что в концептном анализе понимается под «когнитивно-метафорическими схемами», «дискурсивными кодами», в значительной степени совпадает в содержательной трактовке с концепцией символических «структурирующих структур», «медийных кодов» и аксиоматикой социальных солидарностей. При этом, концептный анализ, на наш взгляд, позволяет более конкретно («эмпирично») и одновременно достаточно «универсально» реконструировать символическую логику хронополитической динамики развития институциональных структур, так как позволяет отобразить ее посредством концептуария («вербально-символического словаря»).

В контексте теории концептного анализа семантической основой концепта «легитимность» выступает понятие авторитета (*autoritas*) и доверия (*credulitas, trust*). Именно наделение публичным авторитетом, специфическим политическим ресурсом, и обеспечивает легитимный характер политических отношений². В связи с распределением «по-

рождающей силы» авторитета в ходе исторического оформления («конструирования») социального поля публичной власти происходит становление представлений об особых («доверительных») отношениях, которые складываются между участниками этого процесса. На этой основе в процессе дальнейшей семантической и институциональной эволюции происходит оформление понятия «доверие», которое семантически «расширяется» до понятия вера, включающего в свое содержание не только религиозно-нравственное содержание, а и политическое³. В процессе концептуализации в нововременных политиях понятие «легитимность» начинает выражать представления и знания о таком политическом порядке, который обеспечивает возможность организовывать взаимодействие политических актеров с минимальным использованием принуждения. Институционально легитимность выступает специфическим способом интеграции политического порядка, когда публичные институты становятся частью личной рефлексии об окружающем, а власть – ресурсом доверия. В семантической «трансфигурации» концепта «легитимность» прослеживаются две «смысловые оси» – семантическая «вертикаль веры» («безусловного» авторитета политических элит) и «горизонталь доверия» (когда авторитетом наделяются и иные участники политического процесса)⁴. Подобное совпадение результатов концепт-анализа с интенциями сторонников «социологического синтеза» и неинституционализма в вопросе смысла и роли легитимационных практик свидетельствует о достаточной комплементарности этих исследовательских стратегий.

При этом проблема отнюдь не сводится к обсуждению вопроса о правомерности использования такой методологии для анализа легитимационных практик России. Условием устойчивого институционального политического развития является понимание значимости «прочного мира» (М. Лютер) в отношениях власти и граждан, опирающегося на культурно-исторический опыт разумного и морального разрешения социальных конфликтов, закрепленного в соответствующих политических концептах. Отсутствие и неразвитость такого рода политических концептов или деформация их «смыслового содержания» при механическом заимствовании европейских аналогов неизбежно отражает и стимулирует политическую «борьбу всех против всех». «Разгадка» специфических черт политической культуры России (инверсионный характер политических ценностных ориентаций; деструктивная фрагментарность политических дискурсов, переходящая в авторитарное господство «единственно истинного» и т.п.) в значительной степени предопределяется символическим содержанием легитимационных практик. Этим практикам всегда сопутствуют соответствующие лексиконцепты, со-

держательный анализ которых позволяет достаточно достоверно судить о состоянии и специфике кодов легитимации, политической культуры и институциональной организации российского общества.

Присутствие в лексике современных российских политиков, как, впрочем, и их исторических предшественников, таких понятий как «доверие», «кредит доверия» не свидетельствует, что за этими «языковыми играми» стоит цивилизованная практика политических коммуникаций, содействующая выработке общественного консенсуса при принятии и обосновании социально-политических решений. Это неизбежно проявляется в трагичной «технологии» обеспечения политического порядка, сопряженной с частым и масштабным использованием правящей политической элитой физического насилия по отношению к населению собственной страны под аккомпанемент политической риторики о политическом доверии и необходимости цивилизованного, правового разрешения социальных конфликтов. Все это в условиях очередной для России попытки «ускорить» политическое развитие, сопровождаемое естественным кризисом практик обеспечения политического доверия, неизбежно актуализирует познавательный и практический интерес к европейскому концепту легитимности, семантическим возможностям и перспективам совместимости его символического потенциала с метафорически-когнитивными схемами, характерными для символических структур современной российской политики.

Начальным звеном исследования специфики российских контекстов «доверия в политике» и перспектив их когнитивного развития может стать исследование *генезиса символических структур* политической легитимации. Ответ на этот вопрос делает более отчетливыми особенности дальнейшего политического развития символических и институциональных структур России.

Несмотря на проблемы, связанные с возможностями семантического анализа потестарного наследия Древней Руси, которые крайне ограничены из-за относительной малочисленности источников, имеющиеся исторические исследования свидетельствуют о первоначальном сходстве процедур «распределения» и «наделения» авторитетом у наших культурных предков с подобного рода практикой других народов. Основу этих процедур у этнических предков россиян, как и у других народов, составляет мифическая легитимация, которая исходит из представлений о непосредственном проникновении сакральных сил в мир повседневности. В частности, это проявляется в практике обожествления славянами Рода и «эгалитарном» распределении его порождающей силы. В выполнении своих многочисленных задач глава рода («старший муж», «поконник», «начальник») опирается, прежде

всего, на коллективное согласие, которое является источником власти и закрепляет его правомочность. Эта властная правомочность должна подтверждаться его инициативностью, щедростью, сообразительностью и ограничиваться в повседневной жизни взаимными обязательствами такого временного главы и соплеменников. Показательны в этом отношении исследования В.В. Колесова этимологии у славян слова свобода, производного от слов, обозначавших принадлежность к «своему» роду и связанного этимологически со словом собственность. Корень *swos, лежащий в основании этого слова, – возвратное местоимение, выражающее взаимно-возвратные отношения⁵. Характерна также и семантика княжеских имен. Такие княжеские имена, как Святослав, Святополк, Святомир, Святобор и аналогичные по семантической структуре служили знаком наличия у их обладателей особого престижа и качеств, особых воинских и иных «приумножающих» сил. Для дохристианской поры характерно сочетание *svkt- с элементами *slav-, *mir- и др. При этом первый член *svkt- первоначально подчеркивал идею возрастания, процветания, изобилия и семантически связан с процедурами жертвоприношения как формы обмена (меры) между человеком и богом. Причем уже в христианскую эпоху показательна смысловая эволюция идеи святости на примере содержательной реконструкции имени Волоса-Велеса (обладателя необузданной силы) в святого угодника Власия⁶.

Достаточно очевидна семантическая близость восприятия группового «доверия» у восточных славян и иных европейских этносов в период перехода к более сложным потестарным формам организации, когда начинает проявляться деспотическое начало, опирающееся на военный («дружинный») ресурс. При этом схемы, ориентированные на «эгалитарность», все более попадают под семантическое влияние более сложных иерархических схем «доверия». Нечто аналогичное усматривает в логике семантического развития славянских терминов, обозначавших землю, человека и власть, и отечественный исследователь Колесов. Затрагивая аспекты распределения и обоснования источников власти в связи с изменением представлений о ее смысловом ядре, он отмечает постепенный переход от представлений о том, что власть – это некая сакральная сила, которую «держит» род, к более сложной семантической градации, фиксирующей политические и правовые контексты ее обоснования. При этом если первоначально властный авторитет «держат» время от времени различные представители рода, то в дальнейшем власть опирается на безусловный авторитет «единой силы триипостасного божества» и приобретает характер авторитарного господства⁷.

Следы становления практик легитимации подобного рода прослеживают и другие исследователи. В летописях и эпосе описываются процедуры княжеских пиров и дарений, которые князья практикуют в отношении дружины и городского демоса. В них усматриваются следы общинных празднеств, аналогичных потлачу, хотя и существенно видоизменившихся под влиянием более зрелых форм потестарности⁸. «Потлач» в этих условиях все более приобретает характер «вызова, бросаемого другим» (Э. Бенвенист) и направлен на унижение соперников и подтверждение своего высокого социального статуса. Показательно и сложное, нередко конфликтное, сочетание легитимационных практик «приглашения», «завоевания», «рядя». Это проявляется в «сакральных притязаниях» лидеров дружин, о чем, в частности, свидетельствуют «властные имена» рюриковичей, включивших в свой состав корни «свят», «волод», «яр» от имен языческих богов (Святовид, Волос, Ярила)⁹. Все это вписывается в смысловой контекст естественного «размежевания отношений доверия» и вызревания предпосылок оформления противоречащих друг другу мифологий коллективного согласия. Практика исторического развития свидетельствует, что разрешение противоречия между взаимоисключающими трактовками авторитета и легитимности ведет к возникновению развитых мифологий и их последующей канонизации. В Древней Руси ярким свидетельством произошедшего размежевания и возникновения очевидного конфликта между магией повседневного существования и доминированием, основанным на животворной силе *auctorita*, можно считать попытки реформирования языческой религии в сторону ее усложнения со стороны князей. Примером такого рода, по-видимому, являлась и попытка князя Владимира в X веке. Однако, как известно, этот естественный процесс вызревания и трансформации деспотии в имперские формы у «варварских» этносов Европы (у одних раньше, у других, как на территории будущей «Святой Руси», позже) был прерван в результате теократических дискурсов христианства.

Однако, хотя оформление специфики политической культуры России большинство исследователей связывает с влиянием теологических интенций христианства, взаимоисключающие оценки одних и тех же факторов динамики российской государственности, свидетельствуют о непроясненности вопроса «об общем и особенном» в эволюции институционального строя Древней Руси по сравнению с политическими институтами христианской цивилизации Запада. В подобной ситуации при исследовании политико-культурного наследия Руси следует, по-видимому, руководствоваться установкой, что причины специфики легитимационных практик не выводимы однозначно ни из византийского

влияния (теократическое наследие Византии не могло быть адекватно освоено в «изначальной Руси»), ни из деспотических практик ордынского господства или особого типа христианской духовности. Хотя Древняя Русь, подобно Византии, была открыта для феодализирующих влияний Европы (в особенности с двенадцатого столетия) ее политическая эволюция своеобразна, так как уже обусловлена предшествующей спецификой социокультурного развития. На семантическом уровне это подтверждается исследованиями о присутствии «хазарско-еврейско-иранского элемента» в культуре Киевской Руси. Так, в частности, в период наибольшего военного могущества Хазарского каганата киевский князь Владимир вводит в славянский по своему происхождению и составу божественный пантеон персонажи иранского происхождения – Симаргла и Хорса. Иранский элемент, как полагает В. Н. Топоров, не мог не повлиять на дальнейшую практику «религиозного синтеза» и легитимации социального порядка. Показательно, что эти божества, в отличие от других членов славянского пантеона, лишены каких-либо признаков антропоморфности: Симаргл в истоках тероморфный образ полусобаки-полуптицы (перс. simugr). Хорс – Хърсь – солнце, дублирует уже имеющееся солнечное божество Дажьбога и соседствует с Перуном. Появление их в кругу «Владимировых богов» свидетельствует о присутствии и значимости «восточных» влияний внутри княжеского окружения. Не исчезает это «присутствие» и после принятия христианства, о чем свидетельствует христианско-еврейская полемика («хазарская тема») в «Слове о законе и благодати» и «Житии Феодосия», где наряду с полемическим началом присутствует и несомненное чувство общих корней, обусловленных противостоянием язычеству¹⁰. Г. В. Вернадский также усматривает специфику политического уклада Киевской Руси в геополитическом импульсе Хазарского каганата, в лоне которого родился первый русский каганат – Тмутараканский. Показательно, что именно хазарский титул верховного правителя – кагана – присваивали себе русские правители, контролировавшие или пытавшиеся контролировать эту территорию. Христианизация и преимущественно оседлый характер поселений, конечно же, существенно отличают Киевскую Русь от полукочевых «коммерческих» государств, но сельское хозяйство в Киевской Руси не стало доминирующим источником дохода¹¹.

Связь между господами и подвластными в рамках такой системы отношений не приобрела отчетливого договорно-вассального характера, а пронизана семейно-родовыми структурами. Потенциально «старшие» князья в Киевской Руси обладали властью такого же типа, как и европейские сеньоры, но степень ее упорядоченности и легитимности была принципиально иного уровня. Хотя «Русская Правда»

одиннадцатого века («Краткий вариант») фиксирует наличие многообразных отношений между социальными группами («мужи», «люди», «смерды», «челядь»), нет свидетельств, что они не регламентируются посредством договорного права. Под «законами» понимается установившаяся практика «дружинного доминирования» и христианские заповеди, а не договорная регламентация сословного взаимодействия¹². Подобные признаки свидетельствуют не о феодализме в европейском смысле этого слова, а о становлении патримониальной («вотчинной») пирамиды «семейного» отцовского господства, к которой и было адаптировано христианское учение.

Характерно, что не только первые киевские князья, но и их потомки считают Русь своей вотчиной, которую можно передавать по наследству представителям своего рода. Причем, заложенные Ярославом Мудрым принципы потестарного престолонаследия старшинством по рождению не меняют практикующейся иногда процедуры публичного вечевого одобрения. В условиях русской потестарности представлять вече в качестве некоего процедурно-правового и универсального органа (что иногда присутствует в исторической литературе) достаточно спорно. Процесс перераспределения публичного авторитета между вече, князем, дружиной и боярами, как правило, имеет локальный характер. Доминируют же в таких согласительных процедурах принципы этноконфессионального единства, а не территориально-правового разграничения полномочий¹³. В таких обстоятельствах вече не столько стимулировало развитие «полицеских» начал, сколько выступало дополнительным инструментом обеспечения вотчинного порядка. Исключение, пожалуй, составляет лишь Новгородская земля.

Попытки установления сюзерено-вассальных отношений в практике Владимиро-Суздальских князей (Северо-Восточной Руси) и Галича, проявившиеся в стремлении дополнить принцип генеалогического старшинства («внуки одного деда») собственно политическим не приобрели характера двухсторонних договоров, перерастая в форму политического деспотизма¹⁴. Это дает весомое основание для выводов, что система правления в монгольских улусах была, не столь чужеродна Древней Руси и в дальнейшем «удачно легла» на модель формирующейся деспотической монархии, апробированной князьями в Северо-Восточной Руси до Ордынского периода¹⁵.

Подобные факторы существенно повлияли на практику «разграничения полномочий» между светской и духовной властью, характерных для развития христианской цивилизации. Древняя Русь в силу геополитических особенностей развития, содействующих «консервации» потестарных структур, начала эволюцию по пути адаптации христианской

культуры к практикам деспотической сакрализации политического порядка. За внешним подобием характерного и для Европы обожествления царской власти скрывается принципиально иной смысловой контекст, «обоженую» подвергается великокняжеская власть, не знающая рецепции римского права и организованная по принципу «военной общины». Это и предопределяет особенности становления символических структур власти и специфику кода политической легитимации.

Выявленные Топоровым три взаимосвязанные «идеи-концепции» в его терминологии, характерные для Киевской Руси XI–XII столетия, в целом можно рассматривать как вполне обоснованное раскрытие смысла дальнейшей направленности политического дискурс-процесса. К ним он относит такие ключевые идеи-концепции как: 1) «единство в пространстве и в сфере власти» (наиболее показательные тексты «Повесть временных лет» и позже «Слово о полку Игореве»); 2) «единство во времени и в духе, т. е. идея духовного преемства» («Слово о законе и благодати»); 3) доминирование понимания святости как жертвенности и упование на ценности, которые не от мира сего» (тексты о страстотерпцах). Эти идеи, возникшие на пересечении пространства христианских дискурсов и незрелых потестарно-деспотических форм, не только открыли новые возможности для развития, но содействовали и укоренению прямо противоположных начал: тенденции к предельной централизации и гипертрофии автократического начала; поверхностного отношения к чужому наследию; пренебрежение к профанному миру. Представление о Руси как родовой общине кровных и духовно единых «покаяльных» семей¹⁶, отсутствие у князей установки созидать земский порядок¹⁷, «неорганичный» процесс развития церкви с устойчивым стремлением вписаться в государственную структуру¹⁸ – взаимосвязанные аспекты сложного и противоречивого процесса символического «самообожения» власти и оформления трагического дискурса, в соответствии с которым Бог – это «Царь Небесный», а царь – «Земной Бог»¹⁹.

Монгольское влияние в данном случае можно считать углублением этой общей тенденции, законсервировавшее развитие вотчинного характера отношений с одновременным стимулированием развития деспотических форм. Достаточно очевидна символическая смежность символических структур монархии чингизидов, где подчинение одного человека другому и всех людей монарху мыслится как следствие всеобщего подчинения божественному началу (земным орудием которого является монарх) и структур складывающейся московской теократии²⁰.

Русская политическая жизнь при монголах не прекращалась, но была еще более деформирована. Хотя монголы не допускали полити-

ческого единства князей, они признавали главенство прав Рюриковичей, так как потестарно-деспотический принцип единого правящего дома был им достаточно близок. Дальнейший симбиоз вотчинно-деспотических начал стал предпосылкой постепенного обращения бояр в «служилых людей», лишенных устойчивых гарантий собственности и политических прав, что существенно модифицировало развитие христианской цивилизации на Руси по сравнению с Западной цивилизацией, где благородное сословие формируется на основе феодалов и рыцарей с их кодексами вольностей и делегирования суверенитета. Исходная вотчинная «свобода» бояр в выборе княжеского покровительства, обусловленная отсутствием ленных отношений (князь рассматривался в качестве такого же вотчинника, хотя и более «родовитого»), в условиях ордынского давления постепенно сменяется жесткой деспотической зависимостью от князя. Князь все более обеспечивает боярам покровительство перед Золотой Ордой, одновременно используя властные ресурсы Орды для контроля над боярами²¹.

После ослабления давления Орды в XVI–XVII веке завершается в основном оформление специфического концепта и институциональных особенностей российской христианской идеократии. Как отмечает В. О. Ключевский, к концу XVI века Московское государство формально имело все признаки государственности, характерные для других европейских государств того времени: верховную власть, законодательство, чиновничество, армию и даже «смутную мысль о народном представительстве». Однако при этом отсутствует понимание сути «нововременной» государственности, по мнению Ключевского, заключающегося в осознании взаимосвязанного единства таких элементов, как верховная власть, народ, закон и общее благо. Мышление же русского царя продолжает сохранять черты вотчинника. Государство понимается как государево хозяйство, а народное благо подчиняется династическому интересу «хозяина земли». Законодательная же практика сводится к распоряжениям, исходящих из московского кремля. Она определяет в основном характер отбытия государственных повинностей и, не имея ничего общего с основными законами, регламентирующими деятельность верховной власти и правовую ответственность граждан²². Симптоматично, что появление на Руси к исходу средневековья понятия *государства* сопровождается его сакрализацией – перенесением имени Господь «на горнего подателя благ», что связано с переносом архаичной когнитивной схемы на новое явление, что затеняет его собственно политическое значение почти вплоть до XIX столетия²³.

Хотя в XVI веке рост монархических институтов наблюдается и в Европе, нигде он не идет столь интенсивно и специфично, как в Во-

сточной Руси. В границах «Священной Римской империи» на месте развитого вассалитета возникает правовая система, обеспечивающая юридические гарантии прав и привилегий для участников вассальных отношений, которая постепенно начинает распространяться и на городское население. В России элементы вассалитета вытесняются отношениями «государь-холоп», обусловленными развитием отношений типа подданства – министералитета (служба, в которой отсутствует договорная основа)²⁴.

На первый взгляд постепенное уравнивание по службе вотчинников (бояр) и будущего «благородного служилого класса» (дворянства) должно было привести к упрочению порядка правомочности и ответственности в рамках политической элиты. Однако на практике, в условиях растущей централизации и бюрократизации, этот процесс постоянно сопровождается «историческими антиномиями»²⁵. То же относится и к судьбам конституирования крепостного крестьянства. Хотя юридически крестьянин в той или иной степени признавался личностью, мог участвовать в судебном процессе и обладать собственностью, становление крепостничества не сопровождается развитием договорных отношений. Вместо относительно открытых корпораций – сохраняются закрытые общины, связанные круговой порукой и обязанностями выплаты налогов и иными повинностями государству и вотчинникам²⁶, стимулировавшие государство к установлению границ уже естественно сложившихся отношений личной и имущественной зависимости крестьян²⁷.

Выходцы из Священной Римской империи и Англии, живущие в России, постоянно отмечают, что власть великого князя над подданными превосходит иных монархов и носит отчетливо деспотический характер²⁸. Если в границах Западного христианства в этот период начинают складываться предпосылки для секуляризации и суверенизации государственных структур, то в Московском государстве происходит становление христианской идеократии, ориентированной на слияние светской и духовной власти с соответствующими практиками легитимации. Идет интенсивный процесс «огосударствления» православия и перенесения сакральной «святости» на московского царя. В соответствии с «Уложением» 1649 г. предусматривалось наказание для священнослужителей за критику в адрес боярина (или другого чиновника) в проповедях во время церковной службы, что было равнозначно установлению правительственного контроля над церковью и нарушало свободу церковных проповедей. Рассуждая о природе царской власти, настоятель Волоколамского монастыря Иосиф Санин, умерший в 1515 г., отмечает: «Хотя телесно царь подобен всем прочим людям, но, пре-

бывая во власти, он подобен Богу»²⁹. При этом теологический дискурс православия принципиально отличен от характерных для зрелого европейского средневековья ориентаций на обоснование «невидимого единства двух королевских тел», тела естественного, заключенного в нем самом, и политического тела, свободного от недостатков.

Структурной основой символического обоснования царской власти становится редуцированный вариант поздней версии византийского теократического дискурса «симфонии» двух сфер. Так, еще Григорий Палама в процессе концептуализации идеи нетварной природы единой и животворной божественной энергии прибегает к аналогии власти царя, данной от Бога. Отмечая, что царское повеление – «предрасполагающая» и «предзнающая» сила на манер божественной (хотя в отличие от божественной не во всем и не всегда), а поэтому неделимая и неприравняемая к постановлениям синклита. Предначертания и постановления такого царя самодостаточны и являются «почитаемым словом и законом для каждого чиновника»³⁰. В Московской Руси установка на «предрасполагающую», «предзнающую» и «неделимую» силу монарха обретает деспотическую самодостаточность и произвольность как по отношению к церкви, так и по отношению к законодательной практике. Даже самодержавная практика византийских императоров не достигала такой полноты, как русских православных монархов. Реальные права византийского басилевса были не столь велики и не распространялись в равной степени на разные сферы жизни общества. Будучи безгранично свободным, в экзективных возможностях по отношению к индивиду, он был ограничен репрезентативной ролью христианского сакрального царя и габитусом традиционного правосознания³¹. Очевидно, что эти ограничители не были развиты в исторически молодой московской деспотии, выросшей из вотчинного уклада и деспотических практик Золотой Орды.

Несомненно, что и на Руси, вошедшей в пространство христианского дискурса-процесса, неоднократно предпринимались попытки концептуализации принципов общественного согласия на основе «разграничения полномочий между духовной и светской властью» или выравнивания обозначившегося дисбаланса, но они в силу отсутствия схоластических традиций и корпоративных начал в «миру» и церкви скорее вызывали обратный эффект.

В частности, одной из наиболее репрезентативных с точки зрения «русской специфики» можно считать попытку патриарха Никона во второй половине XVII столетия. Известно, что царь Алексей, поддерживая в целом курс на эллинизацию московского церковного ритуала и на возрастание экуменической роли московского патриарха в православ-

ном мире, тем не менее, склонился к требованиям антиниконовской боярской оппозиции, требовавшей ограничения автономии власти патриарха и церкви.

Согласный в принципе с византийской доктриной «симфонии» двух сфер – духовной и светской («богоизбранной диады»), Никон предпринимает попытку установления «должных» отношений между церковью и государством, призванную гарантировать независимость церкви как священного института, учрежденного богом, от покушений на ее права со стороны государства и, в частности, государственной администрации.

При этом Никон исходит на первый взгляд из характерного и для западноевропейского христианства убеждения, что в «богоизбранной диаде» патриаршеская должность была выше царской, так как патриарх попечительствует божественным аспектам человеческого общества, а царь – земным³². Однако его представления «о подлинной святости и церковности» достаточно специфичны и не могут быть интерпретированы в контексте католических практик разграничения полномочий светской и духовной власти. У излюбленного тезиса патриарха Никона – «Священство всюду пречестнейше есть царства», как аргументировано отмечает Топоров, имеется более глубокий смысл, нежели его традиционная христианская трактовка. В нем прослеживается доминирование представлений об особой святости части «священства», прежде всего, в лице святых, которые наделяются особенными по сравнению с католическими и даже византийскими священниками чертами «охранительного собора», нерушимой «золотой цепи» (св. Симеон Новый Богослов). У высокой русской святости (запредельной устремленности в воплощение христианского идеала и абсолютном неприятии зла дольного мира) есть своя оборотная трагическая сторона. Следствие ее – «гипертрофия социального бытия», и властного начала в частности, проявляющаяся в устойчивости ментальной установки, что не человек цепляется и держится за власть, но власть за человека. Характерно, что первые русские святые – князья, чьим мирским призванием было участие во власти, отказавшись от нее из-за соображений, что власть должна быть благой, оставляли ее на откуп стихии произвола, поощряя тем самым потребность во власти любой ценой у других, не способных на подобную жертвенность. Трагедия России – в несовместимости властных реальностей с подобным христианским идеалом – конфликт святости, царства и земства. «Трагедия носителей нравственного сознания в безнравственной жизни, перед явлением зла»³³.

Святые в православной традиции всегда над схваткой, не имеют отношения к земским законам и не «препятствуют» (спастись можно и без власти), что символически сопутствует монополизации государством официальных религиозных институтов и произволу царской власти. Поэтому «святой покорности» подданных рано или поздно всегда сопутствует бунт как ответ на абсолютное насилие или бессилие власти. Она позволяла религиозной элите сохранить свой религиозный престиж посредством символической активности религиозных аскетов (монахов, юродивых, отшельников и т. п.). Подобные тенденции великомученичества проявляются в религиозном сподвижничестве иерархов православной церкви. Характерно, что и сами цари нередко «естественно» демонстрируют подобную установку на запредельную христианскую аскезу и поддержку института «юродства», сопровождая ее временным отказом от всей полноты власти, чтобы затем вновь конвертировать этот символический капитал в деспотическое своеволие.

По сути, религиозные реформы подобные никоновским вели к упрочению установки на необходимость сочетания царем обеих властей (авторитета священства, *sacerdotium* и царственного, *imperium*). И хотя русские епископы и в дальнейшем предпринимали попытки подтвердить теоретически не отвергаемое и светской властью положение о том, что «царь имеет преимущество в делах гражданских, а патриарх – церковных», на практике власть царя приобретала все более высокий сакральный потенциал, а церковь все более превращалась в инструмент деспотического самовластия. В принципе подобная модель христианской святости и, одновременно, соответствующая ей практика сакрализации светского владыки упрощает христианский концепт разделения властей, редуцируя его к схемам «безусловности веры» в персонифицированного посредника автократора. Особенности символических практик легитимации, характерных для российской средневековой цивилизации, отражают специфический симбиоз конфликтующих социальных структур, сложившихся в ее социальном пространстве и определивших векторы дальнейшего политико-культурного развития. Представляется эвристичной позиция исследователей, полагающих, что будущая российская империя изначально формируется как разнородное тело, составленное из разнокачественных цивилизационных блоков. Так, в частности, М. В. Ильин выделяет в качестве таковых: «вотчинный» («патримониальная пирамидальная система»), ускоренно заимствованная у Византии христианская идеократия и ордынская деспотия (с протоверсией варяжского дружинного господства), символически «скрепленных» фигурой посредника-автократора. Подобная конфигурация в дальнейшем дополняется военно-бюрократической

структурой «государевой службы», упрощенной версией немецкой утопии «полицейского» «просвещенного» государства»³⁴. Подобная конфигурация политического пространства стала основой для всех дальнейших практик легитимации в России, определив специфику их смысловых контекстов.

Такой конфигурации сопутствует и соответствующий символический код легитимации, определяющий специфику политической культуры. Ведущую роль приобретают ценностные схемы, символизирующие единство общества («соборность»), воплощающегося в символической фигуре сакрального посредника-автократора (православного царя). Процедурно-нормативные (операциональные схемы) в таком символическом коде являются вторичными, так как единство общества обеспечивается не на основе процедур согласования, а посредством волевых импульсов автократора и его ближайшего окружения, воплощающих идею соборного единения и благочестия. Габитусные схемы в таком символическом коде носят отчетливо мифический, «эгалитаристский характер», так как их носители не участвуют или ограниченно участвуют в процессе специализированного символического производства и распределения символического капитала. Политическая самоидентификация всех участников политической драмы, разыгрываемой в соответствии с таким символическим кодом, носит крайне амбивалентный, инверсионный характер, колеблясь между соборной мифологией и трансцендентной личной миссией, рабской покорностью и склонностью к хаосу деспотического насилия.

Подобная идеократическая конструкция, какие бы конкретные очертания и модификации она не принимала в тот или иной период политической эволюции России, обосновывала и оправдывала жесткую «пирамидальную» модель структурирования власти сверху на основе культивирования безусловного и одностороннего «доверия» к ней. Это сужало возможности социальных инноваций и делало власть достаточно уязвимой пред лицом неизбежной конфликтной динамики, продуцируемой в институциональной и символической сфере. Эволюция по этому пути стимулировала ускоренные политические модернизации, бесспорные результаты которых в том или ином сегменте социального пространства (нередко сопровождаемые колоссальными человеческими жертвами), сводились к минимуму. Представляется, что именно постепенное развитие практик «взаимного» кредитования, распределение политического суверенитета между участниками политического процесса и, соответственно, возрастание роли процедурно-нормативных (парламентских) схем в структуре легитимационных кодов позволило европейским политиям обрести новое качество леги-

тимности и динамики институциональных перемен по сравнению с российской.

Представленная в статье исследовательская стратегия пространства политической культуры и ее символического ядра, воплощающегося в семантических структурах символического кода политической легитимности, конечно же, не претендует на универсальность, к тому же это противоречило бы методологическим принципам, заявленным авторами. Она скорее ориентирует на поиски новых эпистемологических горизонтов в отечественной политической науке и социологии культуры при исследовании политико-культурных феноменов. Вместе с тем мы убеждены в эвристичности и социальной значимости становления в России политической концептологии как важнейшего ресурса оптимизации политического процесса в стране и вытеснения деструктивных мифологем. Всесторонний анализ концептного поля российской политической культуры, по нашему мнению, – перспективная задача, которую возможно решать только коллективными усилиями.

Еще более масштабная задача – это сравнительные хронополитические исследования семантических структур политической культуры России. В представленной статье намечены только контуры такого исследования с акцентом на генезис семантических структур концепта «легитимность» преимущественно в контексте семантики «вертикали» и «горизонтالي» «политического доверия». В связи с этим, возможно, кому-то из читателей покажутся «пессимистическими» выводы о базовых семантических структурах российского лексиконцепта «политического доверия», но мы не стремились к вынесению каких либо идеологических вердиктов или долгосрочных прогнозов, к сожалению, слишком широко артикулированных в отечественной политологии и культурологии. Авторам более созвучны мысли Алексиса де Токвиля отметившего, что в условиях демократии добровольные ассоциации, для достижения целей отвечающих «общим желанием» создаются «искусственно» и дается это «искусство» гражданам трудно, в отличие от «потребности» жить в принудительных объединениях создаваемых социальными элитами³⁵. И хотя по отношению к России и по сей день уместна метафора Ключевского о птице, которую несет вихрь и подбрасывает не в меру силы ее крыльев, у демократических политических лексиконцептов всегда присутствует потенциал для новых когнитивно-метафорических схем, способных стимулировать появление социально-политических ассоциаций, которые в свою очередь обеспечат

предпосылки для становления эффективной политической легитимации и культуры.

Примечания

¹ *Ильин М.В.* Слова и смыслы. М., 1997; *Ильин М.В.* Умножение идеологий, или проблема «переводимости» политического сознания // ПОЛИС. 1997. № 1.

² *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С.330; *Ильин М.В.* Слова и смыслы. С.168.

³ *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. С.84-95, 124-128.

⁴ Более развернуто попытка концептуализации понятия «легитимность» представлена в статьях: *Завершинский К.Ф.* Легитимность: генезис, становление и развитие концепта // ПОЛИС. 2001. № 2; *Завершинский К.Ф.* Легитимность // Концептуализация политики. Под ред. М.В.Ильина. М., 2001.

⁵ *Колесов В.В.* Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. СПб., 2000. С.109–110.

⁶ *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. М., 1995. С.486–487, 548.

⁷ *Колесов В.В.* Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. С.280–282.

⁸ *Фроянов И.Я.* Киевская Русь. Очерк социально-политической истории. Л., 1980. С.140–149.

⁹ См.: *Соловьев К.А.* Эволюция форм легитимации государственной власти в Древней и Средневековой Руси // Международный исторический журнал. 1999. № 1. (<http://history.machaon.ru>).

¹⁰ *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. С.348–348, 520–531.

¹¹ *Вернадский Г.В.* Киевская Русь. Тверь-М., 1996. С.192, 198–199.

¹² Там же. С. 309–311.

¹³ *Данилевский И.Н.* Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). М., 1998. С.174.

¹⁴ *Вернадский Г.В.* Киевская Русь. С.179–189.

¹⁵ См.: *Соловьев К.А.* Эволюция форм легитимации государственной власти в Древней и Средневековой Руси... (<http://history.machaon.ru>); № 2; *Данилевский И.Н.* Мистификация лето-

писных текстов: миф об Александре Невском // Сотворение истории. Человек. Память. Текст. Казань, 2001. С.159–167.

16 *Панченко А.* О русской истории и культуре. М., 2000. С.41.

17 *Ключевский В.О.* Собр. соч. Т. 1. Курс русской истории. Ч. 1. М., 1987. С.208–210.

18 *Клибанов А.И.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С.97–104.

19 *Панченко А.* О русской истории и культуре. С.25.

20 *Трубецкой Н.С.* Наследие Чингисхана. М., 2000. С.258–259.

21 *Вернадский Г.В.* Монголы и Русь. Тверь-М., 1999. С.353–361.

22 *Ключевский В.О.* Соч. в 9-ти т. Курс русской истории. Т. 3. Ч. 3. М.: 1988, С.14–16.

23 *Ильин М.В.* Слова и смыслы. С.192.

24 *Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. М., 1998. С.220–225.

25 *Ключевский В.О.* Соч. в 9-ти т. Т. 3. Курс русской истории... С. 8–10.

26 *Вернадский Г.В.* Московское царство. Ч. 1. Тверь. -М., 2000. С.374.

27 *Ключевский В.О.* Соч. в 9-ти т. Т. 8. Статьи. М., 1988. С.192.

28 См., напр.: *Жидков В.С., Соколов К.Б.* Десять веков российской ментальности: картина мира и власть. СПб., 2001. С.154–166.

29 *Вернадский Г.В.* Московское царство. Ч. 1. Тверь–М., 2000. С.365–369.

30 *Палама Григорий.* Триада в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995. С.328

31 *Каждан А.П.* Византийская культура (X–XII вв.). СПб., 1997. С.110

32 *Вернадский Г.В.* Московское царство. Ч. 2. Тверь-М., 2000. С.80–85.

33 *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. С.438–440, 505–507.

34 *Ильин М.В.* Слова и смыслы. М., 1997. С. 405–408; *Он же:* Политическое самоопределение России // Pro et Contra. 1999. № 3. Т. 4. С.72–85.

35 *Токвиль А.* Демократия в Америке. М., 2000. С.378-381.

ЛИБЕРАЛИЗМ И МАРКСИЗМ ПОСТСОВЕТСКОЙ ЭПОХИ

В настоящей статье предпринимается попытка осмысления двух идейно-мировоззренческих и политических идеологий, которые занимали ведущее место в первый период советской трансформации общества. Их идейное и политическое противостояние в 90-е годы выражается довольно отчетливо, и это обнаруживается в понятийном строе этих идеологий, в их отношении к прошлому, в оценке настоящего и перспектив будущего. Задачей статьи специально не является сравнительный анализ либерализма и марксизма постсоветской эпохи, хотя конфликты и соотношения между этими идейными течениями могут быть обнаружены.

Постсоветский марксизм

В спектре политических теорий и идеологий постсоветского периода России заметным является марксизм. Было бы странным не увидеть его продолжателей после почти вековой истории развития в нашей стране идей К. Маркса и Ф. Энгельса, более того, после господствующих позиций марксизма-ленинизма в советское время. Серьезные политические трансформации в 90-е годы прошлого века, конечно, потеснили марксизм на периферию общественной теории и идеологии, хотя марксистская методология и идеи часто просматриваются и в суждениях нынешних постсоветских идеологов либерализма, консерватизма, патриотизма, глобализма и др. Марксизм в современной России, тем не менее, имеет не только отдельных последовательных сторонников, но и оформлен в некоторые школы и политические движения. Правда, по сравнению с развитием марксизма в предыдущие периоды нашей истории, когда российские марксисты работали в условиях триумфального распространения марксистской теории по миру, сегодня марксизм в России ограничен; попытки его развития не сопровождаются кардинальными сдвигами в общественной теории. И причин тому несколько. Во-первых, нынешние марксисты не имеют возможности опереться на международный опыт развития теории и практики марксизма в силу кризиса коммунистического движения и марксизма как политической теории и идеологии в мире в целом. Во-вторых, в постсоветском марксизме господствует, как представляется, прежний догматический взгляд на возможности развития марксистско-

го учения. Здесь дело не столько в приверженности букве марксизма, сколько в попытке развивать марксистское учение скорее формально-логически, т. е. так, как он «развивался» в советское время, когда движение мысли (если таковое наблюдалось) и общественная практика расходились. Попытка соединить марксизм с современными общественными тенденциями здесь скорее приводит к эклектике, чем к развитию. В-третьих, современным российским марксистам не удалось переработать всего богатства мировой общественной мысли, хотя такая попытка предпринималась, и это требование к развитию знают современные марксисты. Не произошло нового прочтения Маркса после Э. Бернштейна, Г. В. Плеханова, В. И. Ленина, Р. Люксембург, Д. Лукача, А. Грамши, Г. Маркузе, Ж.-П. Сартра. Марксизм в России развивается в отрыве от основных дискуссий в политической мысли за рубежом. Правда, иногда марксизм пытаются развить на основе русской политической мысли («эклектический марксизм»), но это приводит скорее к «дополнению», часто внешнему, чем к современной переработке марксистских идей. В конечном итоге, как будет показано ниже, это соединение фактически уничтожает марксизм в качестве самостоятельного идейного течения.

В постсоветской России ряд политических течений пытается использовать марксизм. Догматическая версия – марксизм-ленинизм – наблюдается у крайних коммунистических партий и объединений. Политическая риторика и основные идеи здесь не представляют чего-либо принципиально отличного от того научного коммунизма, который господствовал в досоветский период. Идеи классиков марксизма можно обнаружить также в социалистическом и социал-демократическом движении. Социал-демократическая и социалистическая версии, однако, строятся скорее по типу западных аналогов, где марксизм является одной из основ подобных движений. Следует сказать, что догматическая и социалистическая (социал-демократическая) версии марксизма в России не дали сколь либо заметных идеологов. Из всего спектра постсоветского марксизма выделяются, пожалуй, только критический марксизм и эклектический марксизм, обладающие различным политическим весом и влиянием.

В данной статье и будут рассмотрены две основные версии марксизма в постсоветский период России: *критический марксизм и эклектический марксизм*.

Критический марксизм. «Критический марксизм» (или «неомарксизм») разрабатывается небольшой группой обществоведов – экономистов, философов, социологов, юристов и политологов, объединенных журналом «Альтернативы», издаваемом в Москве на русском и

английском языке с 1991 г. Идейными вдохновителями группы являются экономисты *А.В. Бузгалин* и *А.И. Колганов*. Критическими марксистами опубликован ряд статей, монографий и сборников, посвященных в целом трем основным проблемам: оценке «реального социализма» и его кризису, пониманию современного состояния мира и России и возможностям социализма, перспективам коммунистической формации как «царства свободы»¹. Данное направление не имеет какого-либо одного политического объединения; некоторые из его участников близки к различного рода социалистам, социал-демократам.

Критические марксисты считают себя наиболее последовательными продолжателями марксистского учения и претендуют на адекватное выражение «левого» социалистического и коммунистического движения в России. Критикуя «ортодоксально-коммунистическое течение» за фактически реставрационную идеологию и политику («за восстановление “социализма” 30-х – 60-х годов») и “социал-державное течение” в КПРФ («идеологически оно представлено смесью экономических лозунгов социал-демократии с российским традиционным государственно-бюрократическим патернализмом и пережитками общинности («державности»)), критический марксизм реально оценивает слабость своей политической базы и полагает, что их движение находится только в самом начале: «По сути дела мы стоим перед необходимостью начала нового левого движения, наследующего достижения и преодолевающего ошибки коммунистов и социал-демократов XX века»².

Хотя «критический марксизм» в современной России и заявляет о грандиозности и новизне своего замысла, тем не менее по ряду моментов он вторичен, в чем-то родственен западным версиям марксизма («критическая теория» Франкфуртской школы, левый экзистенциализм, еврокоммунизм), которые развивались как ответ на неспособность догматического марксизма объяснить новые процессы. Более того, можно сказать, что это российское направление является реакцией творческой части советских марксистов, пытающихся на основе прочтения работ Маркса (философско-экономических рукописей 1844 г., экономических рукописей 1857-59 гг., 3 тома «Капитала») и некоторого заимствования идей у западных новых марксистов, теоретиков информационного общества, глобалистов, российских гуманитариев создать оригинальную марксистскую теорию XXI века.

Данное направление марксизма опирается на идею критического диалектико-материалистического метода, позволяющего выполнять не только задачи познания действительности, но и ее преобразования. В определенной мере он восходит к одиннадцатому тезису Маркса о

Фейербахе, согласно которому философы прошлого лишь объясняли мир, задача же состоит в том, чтобы его изменить³. Намерение построить критическую теорию общественного развития означает, что критике подвергается действительность (против объективизма), теория (против позитивизма) и сама методология (против постмодернизма). Как пишет Бузгалин, «этот метод (в отличие от приписываемых ему постмодернизмом недостатков) принципиально *открыт*. Особенно важно то, что он открыт во времени, ибо утверждает историческое развитие и смену качественно разнообразных систем...

Более того, диалектический метод не претендует на абсолютную метасистемность (в отличие от постмодернизма, возводящего свой плюрализм-равнодушие в абсолютную *догму*), он историчен. В частности, диалектический метод наиболее адекватен для эпохи «экономической необходимости» и может быть снят в методе диалогического, «полифонизирующего» сотворчества как более адекватном для «царства свободы»⁴.

Композиционно теория «критического марксизма» строится вокруг идеи о социализме как переходе из «царства необходимости» (капитализм) в «царство свободы» (коммунизм). Общий взгляд на этот процесс выражен в следующем суждении: «Марксистская концепция движения к социализму основывалась главным образом не на прогнозах (отчасти неточных), которые были даны в «Анти-Дюринге» и в «Критике Готской программы». Она основывалась не на моральном осуждении эксплуатации, не на признании справедливости классовой борьбы пролетариата против буржуазии. Она основывалась на выдвигании тезисов, что развитие всеобщих производительных сил (науки, в частности), творческого труда и т.п. требуют преодоления отчуждения, выхода за рамки «царства экономической необходимости»; что капиталистическая система хозяйства создает материально-технические условия, производственные отношения и социально-экономические институты, позволяющие революционному движению не ограничиваться уничтожением эксплуатации, но и использовать многие элементы разрушаемой капиталистической системы как основания для формирования нового, более прогрессивного экономического строя»⁵. Источники этих идей, согласно критическому марксизму, обнаруживаются в работах: 3 том «Капитала» (главы о кредите и фиктивном капитале) Маркса, «Фиктивный капитал» Р. Гильфердинга, «Социальные основы кооперации» М. Н. Туган-Барановского, «Грозящая катастрофа и как с ней бороться» Ленина.

Современное общество как мир отчуждения характеризуется рядом предпосылок, свидетельствующих о назревающих преобразованиях

ях, о выходе за рамки материального производства как основной сферы, определяющей прогресс. К таким предпосылкам коммунизма относятся: (1) превращение творческого труда, новаторства в главный фактор прогресса; (2) на место рационального homo economicus приходит новый тип личности – homo creator, человек творческий, любящий и умеющий создавать новый мир; (3) из источника сырья биосфера превращается в культурную ценность, сохранение и воспроизводство которой становится важнейшей функцией общества и условием его прогресса; (4) культурное богатство, накопленное человечеством к концу второго тысячелетия⁶. Сфера интеллектуальной деятельности, творчество идут на смену физическому труду, а соответственно мерилom общественного богатства становится не рабочее, а свободное время. Культурные ценности становятся новым источником развития; они принципиально отличны от материальных ценностей индустриального производства: они всеобщие, не ограничены и неуничтожимы; они уникальны, не потребляемы, а подлежат лишь распределению; они общедоступны. «В «царстве свободы», – пишет Бузгалин, – природа, культура и человек выступают не как ресурс, не как предмет потребления или источник производства вещей, а как ценности, которые не могут и не должны быть потребляемы в физическом смысле этого слова. В этом мир культуры качественно противоположен миру материального производства, который нацелен на безграничное физическое потребление природных и человеческих ресурсов. Напротив, для мира культуры задачей становится воспроизводство (а на первом этапе – восстановление и сохранение) биосферы и человека, как культурных ценностей»⁷. Не упраздняя материальное производство (что было бы утопией, считают критические марксисты), новое коммунистическое общество ставит во главу угла всеобщий интеллектуальный труд и культуру: «Существование социализма в качестве теории и политического движения оправдано в настоящее время в той мере, в какой он представляет в обществе интересы культуры..., делает их приоритетными по отношению к экономическим и политическим интересам»⁸.

Все эти предпосылки коммунизма обнаруживаются уже в современном капиталистическом обществе, но, как полагают критические марксисты, они проявляются в превращенных («превратных», по терминологии критических марксистов) и отчужденных формах. Категория «отчуждения» здесь выступает центральной, и она используется для оценки положения человека в период «корпоративного капитализма». Если отчуждение от средств производства выступало основной характеристикой положения работника в эпоху индустриального производства в его капиталистической форме, то сегодня, по мнению критиче-

ских марксистов, в основе отчуждения лежит антагонистическое противоречие между творческим всеобщим трудом и частно капиталистическим характером присвоения этого труда и его результатов⁹.

Переход от «корпоративного капитализма» к коммунизму мыслится в виде вызревания условий сначала для народно-демократической, а затем и социалистической революций. Вслед за Марксом революции рассматриваются действительными «локомативами истории», но делается принципиальное различие между революцией и бунтом. Основным критерием различения служит «прогресс культуры»: «Мы можем сказать, что только тот социальный качественный сдвиг («взрыв»), который способствует (1) новому скачку в развитии креатосферы, (2) рождению системы отчуждения, относительно менее антагонистичной для прогресса культуры, чем предыдущая и (3) росту меры социального освобождения, мы можем назвать подлинной социальной революцией (а не бунтом), праздником не только угнетенных, но и культуры»¹⁰. В качестве субъектов преобразования критический марксизм выделяет лиц наемного и свободного труда, в деятельности которых присутствует значительная доля творчества. При этом формулируется значимость развития классового подхода к анализу противоречий, так как «классовый подход дает возможность объяснять развитие общества, потому что только он в центр понимания ставит главную проблему общественного развития – проблему труда и распределения его результатов»¹¹, хотя задача ставится преодолеть, «снять» предшествующие представления об исторической миссии пролетариата¹².

Критический марксизм рассматривает социализм как переходную к коммунизму форму общества, как интернациональный, мировой процесс формирования ростков нового общества в превратных формах в рамках современного постклассического капитализма, деятельности массовых демократических и социалистических организаций, «выращивание» отношений нового общества в тех странах, где произойдут народно-демократические и социалистические революции. В экономическом отношении это будет пострыночное общество, в политическом отношении – общество «базисной демократии» и самоуправления: «Трактовка социализма как переходного процесса, главным «энергетическим потенциалом» которого является ассоциированное социальное творчество, позволяет дополнительно обосновать тезис об отмирании политических форм (в частности, партий, государства и вообще принципа представительной демократии) и развитии базисной демократии и самоуправления как направлений, характерных для всех трех «потоков» («русел») социализма (социалистически ориентированных реформ в «странах капитала», социалистических движений, социалисти-

ческих обществ)»¹³. Основанием данной системы выступают отношения свободной ассоциации индивидов – объединения, которое является добровольным и свободным союзом, работающей и открытой ассоциацией, строится на основе соединения труда, управления и собственности¹⁴.

«Базисная демократия» при социализме включает международно-признанные права и свободы человека, территориальное самоуправление, превращение массовых демократических организаций и движений в полновластных субъектов регулирования общественной жизни, отмирание политических партий, построение государства, где законодательная власть формируется по принципу представительства от низовых ассоциаций с императивным мандатом депутатов, исполнительная власть подчинена законодательной, а суд независим¹⁵.

Критический марксизм в современной России является маргинальным течением, не оказывающим серьезного влияния ни на политический дискурс в обществе, ни на обществоведческие научные направления, ни на политическую практику. Объективно он служит сохранению интереса к работам Маркса, западных марксистов в условиях глубокого кризиса марксизма как политического и идейного движения.

Эклектический марксизм. Данный термин используется здесь для того политического и идейного течения в постсоветской России, которое пытается объединить ряд марксистских идей (сохранение верности марксизму) с идеологиями и идейными конструктами, слабо встраивающимися в логику марксизма или даже противоречащими ей. Здесь наблюдается приспособление прежних марксистских идей, с одной стороны, к новым процессам и явлениям в современном мире (глобализация, информатизация, демократизация), с другой стороны, к особенностям развития России в посткоммунистическое время. Часто это объединение носит прагматический характер и рассчитано на расширение союзников коммунистической партии и ее социальной базы. В эклектическом марксизме присутствует попытка развить основные идеи Маркса, Энгельса, Ленина, учитывая новую ситуацию, в которой оказалось коммунистическое движение после краха «реального социализма». В политическом отношении к данному направлению следует отнести идеологов КПРФ и прежде всего ее руководство. Олицетворяет эту линию в КПРФ ее лидер *Г. А. Зюганов*, опубликовавший ряд работ¹⁶.

В отношении собственно марксистских идей и их интерпретации и наполнения новым содержанием эклектический марксизм идет в том же направлении, что и критический марксизм. Можно отметить общее для них стремление опереться на идею творческого труда, характеризующей реальное обобществление как условия всестороннего и гар-

монического развития человека в коммунистическом обществе. *Здесь марксизм остается как и прежде философией и идеологией труда, эксплуатируемом капиталом в буржуазном обществе и освобождающим себя при коммунизме.* Направления, по которым идет движение в эклектическом марксизме, подобны или параллельны критическому марксизму; часто совпадают и понятия, хотя критический марксизм более склонен использовать философско-экономическую, а эклектический марксизм политико-экономическую терминологию. Вместе с тем, эклектический марксизм пытается расширить интеллектуальное поле своего размышления, включив в него идеи цивилизационного подхода, «устойчивого развития», геополитики, «русскую идею». Отметим ряд положений, характеризующих особенность данного направления российского марксизма.

Процесс развития и смены общественно-экономических формаций осуществляется в ходе обобществления труда. Марксизм, однако, проводит различие между технико-экономической и социально-экономической сторонами труда. Производительные силы и производственные отношения составляют способ производства материальных благ; они же выступают характеристиками этих двух сторон труда. Социальные революции (т. е. смена общественно-экономических формаций) наступают тогда, когда активные производительные силы (средства производства и человек) перерастают существующие производственные отношения (отношения собственности). Эта логика марксистского рассмотрения общественного развития явно лежит в основании идеологии Зюганова, когда он пишет о современной глобализации как последней стадии развития капиталистического обобществления труда и производства. Всемирный масштаб обобществления труда на этапе глобального капитализма в формах экспансии капитала и рынка, его интернационализации, глобальных финансов, новой глобальной системы международного разделения труда и т.д., однако, вступает в противоречие с современным характером труда и ведет к новым формам эксплуатации. «В марксистском понимании категории труда и капитала по своему содержанию значительно шире их традиционной узкоэкономической интерпретации, – пишет Зюганов. – Труд есть прежде всего родовой признак человека, способ его существования, способ его развития – индивидуального и общественного. Его сущностью является не простая затрата энергии, а творчество. Так, согласно Марксу, всеобщий труд есть «всякий научный труд, всякое открытие, всякое изобретение». Капитал же – это овеществленный, мертвый труд, приобретший денежную стоимостную форму и господствующий над трудом живым... Капиталистическая глобализация несет в себе

зародыш, материальную возможность перехода к новому, более справедливому общественному укладу. Но для того чтобы эта возможность превратилась в действительность, она должна быть освобождена от своей нынешней, капиталистической общественной оболочки»¹⁷.

Основные изменения, которыми сегодня отмечен труд как раз и связываются с его интеллектуализацией, ростом творчества и новаторства, духовного содержания. «Производительный труд становится трудом преимущественно интеллектуальным, – пишет Зюганов. – В силу этого неуклонно повышается вес творческих мотивов и стимулов труда. Из вынужденной необходимости (или даже нравственной обязанности) труд превращается в самоцель, приобретает значимую потребительскую ценность как естественный процесс развития и раскрытия способностей человеческой личности»¹⁸. В противоположность капитализму, где трудовая деятельность являлась сферой траты физических и интеллектуальных сил, в современном обществе создаются новые условия, позволяющие сделать труд пространством для развития личности, т.е. приобретения ею истинно человеческих качеств. Отсюда, «в качестве главной основы производства и богатства выступает “развитие общественного индивида”. Соответственно главными показателями жизнеспособности общества становятся масштабы вложения ресурсов «в человека» – в науку, образование, культуру. Поэтому и мерой общественного богатства все больше становится не *рабочее время* и создаваемая в течение него меновая стоимость, а *свободное время*, необходимое человеку для его непрерывного развития»¹⁹. Силой, способной выступить субъектом преобразований, являются новый рабочий класс XXI века – работники физического и умственного производительного труда, национально-освободительное движение и движения, борющиеся за спасение культуры от наступления бездуховности.

Правда, вопреки логике прежнего марксистского представления о новых возможностях материального и духовного прогресса при коммунизме (социализме) эклектический марксизм характеризует будущее развитие материальных условий жизни более осторожно. Так, отрицается, по сути, содержание закона возрастания потребностей и коммунистический принцип «От каждого – по способностям, каждому – по потребностям» на том основании, что они носят внеисторический характер. Концептуально этот принцип обновляется утверждением, что «круг потребностей человека должен быть понят как совокупность материальных и духовных средств, необходимых творческой, нравственной личности для реализации своих способностей в окружающем мире»²⁰; без этого данный принцип совпадает с буржуазным идеалом «сверхпотребления». Современное же развитие скорее можно прогно-

зировать в направлении «оптимального» социализма; сам переход трактуется как движение от принципа «всеобщей эксплуатации» (при капитализме) к принципам «всеобщего сбережения – природной среды, материальных ресурсов, труда», «гуманизированного потребления», сочетания «стабильного и достойного человека индивидуального потребления» с «постоянно расширяющимся, все более разнообразным уровнем потребления в сфере общественного, коллективного бытия»²¹. Трудно совместимыми в эклектическом марксизме в этой связи выступают идеи о необходимости не свертывания производства и потребления, а изменения их формы, и идеи рациональной экономики как экономики «снижения расхода материалов и энергии на душу населения».

Наиболее очевидно эклектическая составляющая данного вида социально-политической теории и идеологии проявляется в несогласованных между собой идеологических частях, истоки которых лежат в различных культурных и идейных традициях и которые рассматриваются в качестве необходимых элементов развития марксизма. Двумя важнейшими подходами, которыми пытаются обогатить марксизм современные российские коммунистические идеологи и политики, являются геополитика и теория цивилизаций. В этом отношении нет никакой ясности, как сочетаются данные подходы с марксистской теорией общественно-экономических формаций (несмотря на утверждения о том, что это сочетание даст невульгаризированную теорию), каково соотношение геополитики и теории цивилизаций с теорией социализма и коммунизма как всемирно-исторического процесса. Утверждение о приверженности марксизму (небеспочвенное, как было показано), сочетаемое с евразийским мировоззрением, представлением о соперничестве «океанской империи» (США) с «континентальной державой» (Россия), идеями соборности и государственничества, особенности русского цивилизационного пути, явно находится в состоянии несогласия между собой. Собранные вместе как результат «комплексного» подхода²² эти идеи образуют конструкцию довольно «постмодернистскую», в том самом «ругательном» смысле (как эклектика), с которым это понятие часто связывают (хотя и неправомочно). В политико-прагматическом смысле эклектический марксизм является популизмом и выполняет мобилизационную функцию в условиях, когда марксистские идеалы (бесклассовое общество, гармоничное развитие человека, общественное самоуправление и др.) эту функцию не выполняют. Тогда идея «врага», органично присущая геополитике, или идея особой исторической миссии культуры, свойственная цивилизационному подходу, начинает замещать такие старые марксистские постулаты, как

«классовый враг» и «всемирно-историческая миссия пролетариата». В этом отношении эклектический марксизм оказался более эффективным, чем догматический с открытой опорой на эти принципы, или критический, вообще отказавшийся не только от этих понятий, но и от всяческих их замещений. Но в конечном итоге в «эклектическом марксизме» марксизм оказался вытесненным полностью геополитикой и теорией цивилизации. Попытка «развить» марксистское учение добавлением к классовым противоречиям межкультурных противоречий привела к тому, что, как и ранее в истории формирования российского марксизма в конце 19 – начале 20 вв., вопрос «о капитализме в России» стал центральным. Как представляется, утверждение о «сущностной несовместимости западной буржуазной цивилизации и цивилизации российской»²³ ставит под вопрос правомерность марксизма как универсальной историософской теории, способной к развитию. Гуманистические идеалы марксизма, его теория социализма и коммунизма неотрывно связана с критикой капитализма, но эта критика не выступает отрицанием исторической необходимости капиталистической формации. В нем критика дает понимание исторических границ капитализма как всемирно-исторического процесса развития производительных сил и производственных отношений. В эклектическом же марксизме марксистская критика капитализма понимается в принципе как голое отрицание. В основе такого отношения лежит антизападничество и отождествление современного Запада с «мировой капиталистической системой», находящейся в состоянии кризиса. Запад не только не справляется со своими проблемами, но и навязывает пагубный способ общественной жизни другим народам. Принципиальная несовместимость западной культуры и цивилизации с ее рационализмом и приоритетностью индивидуального начала, ярко представленном в либеральной идеологии и философии, с русской цивилизацией с ее культом соборности и державности, как считается в эклектическом марксизме, является основным выводом, проистекающим из использования геополитического и цивилизационного подходов к анализу современности.

В этой связи нельзя сбрасывать со счетов и своеобразный «национализм» эклектического марксизма, направленный против капиталистической глобализации как унификации и против «всечеловеков». Идея «русского социализма» в чем-то напоминает тот вариант «национальных моделей социализма», который наблюдался в истории. За образец здесь берется, конечно же, китайский путь развития последних десятилетий. В основании «русского социализма» эклектический марксизм пытается положить идеологию сочетания постиндустриального

технологического способа производства (постиндустриализм как материально-техническая предпосылка социализма) с традиционными ценностями русской цивилизации, с «русской идеей»: «Именно синтез ленинской методологии и наследия лучших отечественных мыслителей должен стать основой современного русского социализма и залогом возрождения нашей любимой Родины – великой социалистической державы»²⁴. Технологический способ производства адекватный социализму развивается на основе изменений характера производительного труда (интеллектуализация), взаимоотношений производства и природы («уподобление производства процессам жизни»), гибкого автоматизированного производства, новых источников энергии и др. Ему будет соответствовать реальное обобществление труда, то есть усиления его коллективного характера, возрастания взаимосвязи различных отраслей производства, повышения его управляемости. Все это в соответствии с идеологией эклектического марксизма должно быть соединено с национальными традициями: «Единственно достойный ответ заключается в скорейшем создании общенациональной и самобытной патриотической идеологии, которая смогла бы противопоставить мнимым ценностям западного либерализма исконные, традиционные духовные ценности российской цивилизации, соединенные со всеми материально-техническими достижениями “постиндустриального” мира»²⁵. Современное, как ее понимает Зюганов, прочтение «русской идеи» включает в себя четыре положения: (1) «идея державная. Наш народ всегда стремился иметь сильное государство»; (2) «идея национальная. Для России – страны, где более 80% составляют этнические русские, это в первую очередь идея спасения самобытной русской цивилизации и возрождения русского народа как стового хребта российской государственности»; (3) «идея социальной справедливости. Тяга нашего народа к правде и справедливости общеизвестна. Особенно она обострена сейчас, когда в результате безответственных политических игрищ имущественное расслоение общества достигло невиданных размеров»; (4) «идея демократическая.... Тысячелетняя русская история являет нам многочисленные примеры народовластия – от новгородского веча XII–XV вв. до казачьего самоуправления начала XX столетия. А рассуждая о благотворительности и нравственной высоте русской соборности, смешно не видеть, что установить соборное согласие в обществе “сверху”, минуя демократические механизмы народного волеизъявления, совершенно невозможно. Соборность есть цель, а демократия – механизм ее реализации»²⁶. Данное сочетание марксистских идей с идеями русского консерватизма и традиционализма (по преимуществу) носит не органический характер, т. е. не составляет

единой логической концепции общественного развития. С одной стороны, такое сочетание является результатом политической борьбы с оппонентами и поиска союзников. С другой стороны, реальное основание эклектизма этого российского марксизма можно обнаружить в его неоднородной социальной базе и составе партийных масс в КПРФ.

* * *

В данном разделе были освещены два направления в современном постсоветском марксизме, которые претендуют на политическое выражение в виде общественного движения. Остался нерассмотренным «академический марксизм», присутствующий в среде ученых и преподавателей высшей школы и академических институтов. Во-первых, он не выражен столь отчетливо, как политические версии. Во-вторых, он не может претендовать на какую-то особую школу. В большей мере «академический марксизм» заметен в области методологии исследования и в мировоззренческих установках (частично обществоведов, но и естественников); в какой-то степени он выражен и в отдельных попытках продолжить марксистскую теорию. В этом отношении «критический марксизм» и «эклектический марксизм» более активны и влиятельны, хотя между «академическим марксизмом» и этими версиями можно отметить определенную взаимосвязь (например, разработка концепции «устойчивого развития» под руководством академика Коптюга, одобренная и принятая марксистами из КПРФ). Марксизм в современной России имеет место; он не вычеркнут из политики, науки и идеологии. После «антимарксизма» начала 90-х, отношение к этому идейному и теоретическому направлению более спокойное и рациональное. Марксизм остается и в качестве политической теории, и в виде политического движения.

Либерально-западническое мировоззрение

Либерализм в России всегда был тесно связан с тем, что в истории политических течений и идеологий получило наименование «западничество». Хотя «западничество» не тождественно либерализму, последний, тем не менее, является самым непосредственным и наиболее мощным его движением. В российский идеологический спектр либерализм западнического толка приходит вместе с диссидентским движением 70-х годов прошлого столетия, расцветает в период перестройки и становится платформой для политической и экономической программы государства в начале 90-х гг. В середине 90-х гг. либерально-западническое направление теряет свои позиции и в государстве и в

политике в целом, что связано с неудачами экономических реформ, падением жизненного уровня населения, угрозой распада российского государства. В значительной мере это также определяется организационной слабостью данного движения и неспособностью его лидеров органически соединить ценности западного либерализма с традициями России, создать легитимную основу для принятия этой идеологии населением. Тем не менее, принципы либерализма, хотя и в модифицированном виде, вошли в экономическую и политическую жизнь российского общества; но в общественном сознании сохраняется некоторое недоверие к ним. Следует так же сказать, что либерально-западническое направление в российской политике конца 80-х–начале 90-х гг. не является в целом тем либерализмом, который в это время развивается на Западе. Российский западнический либерализм в это время предстает прежде всего в форме «радикального либерализма», тогда как западный либерализм в это время не чужд «пограничным проблемам», вбирает в себя частично коммунитарные, социал-демократические, консервативные моменты. Следует признать и то, что данная версия либерализма в России не опирается на российскую традицию либерализма 19-го начала 20 вв. В какой-то мере ближе к современной западной версии либерализм лидеров «Яблока» Г. А. Явлинского и В. П. Лукина, но это направление не играло столь существенной роли в практической политике по сравнению с «радикальными либералами». Теоретико-идеологическими формами западнического либерализма в России этого периода можно считать «правовой либерализм» А. Д. Сахарова и его последователей (С. А. Ковалев), «экономический либерализм» Е. Т. Гайдара, А. В. Улюкаева, и «социальный либерализм» Явлинского, Лукина.

«Правовой либерализм». Высокая роль права подчеркивается во всех направлениях либерального движения, но для посткоммунистической России наибольшее значение в плане обоснования правового характера государства и необходимости обеспечения прав человека имеет либерализм, корни которого обнаруживаются в диссидентском движении советского периода российской истории. Либерализм в целом начинался в СССР с правозащитного движения, которое объединяло ряд небольших групп «инакомыслящих». В этом движении особое место занимал А. Д. Сахаров (1921–1989) – физик, один из разработчиков ядерного оружия, академик, подвергавшийся политическим преследованиям за гуманистические идеи и защиту прав человека, которые были несовместимы с официальной идеологией того периода. Во время перестройки второй половины 80-х гг. имя Сахарова, его деятельность как народного депутата СССР и гуманитарно-либеральные

идеи получили широкую известность среди широких слоев демократической общественности. Сам он так характеризовал свою общественную миссию в 1981 г.: «Я не профессиональный политик, и, может быть, поэтому меня всегда мучают вопросы целесообразности и конечного результата моих действий. Я склонен думать, что лишь моральные критерии в сочетании с непредвзятостью мысли могут явиться каким-то компасом в этих сложных и противоречивых проблемах. Я воздерживаюсь от конкретных прогнозов, но сегодня, как и всегда, я верю в силы человеческого разума и духа»²⁷. Определение «правовой либерализм» не охватывает всего пространства идейного творчества Сахарова, но обоснование интеллектуальной и политической свободы, необходимости правового ограничения деятельности государства, политический плюрализм находится в центре его статей и выступлений. К его основным работам следует отнести «Размышления о прогрессе, мирном сосуществовании и интеллектуальной свободе» (1968 г.), «О письме Александра Солженицина «Вождям Советского Союза» (1974 г.), «О стране и мире» (1975 г.), «Нобелевская лекция «Мир, прогресс, права человека»» (1975), «Неизбежность перестройки» (1988), «Конституция Союза Советских республик Европы и Азии (проект)» (1989).

«Правовой либерализм» Сахарова базируется на общей интеллектуальной установке ученого находиться в активной жизненной позиции по отношению к актуальным проблемам, волнующим человека и человечество в целом. В центре этой позиции обнаруживается этика ответственности за свои собственные дела и за результаты развития социальной и технической цивилизации. *В этом отношении «правовой либерализм» Сахарова имеет практический, а не умозрительный характер.* В полном соответствии с этим находятся основные работы этого ученого-гуманиста: не обоснование того, что такое права человека, а активное продвижение их в качестве ценностей, которыми должны руководствоваться все люди и государство. Здесь либеральные идеи выполняют двойную функцию; они противостоят тоталитаризму государства и государственной идеологии, и они же являются основой позиции самого автора, который принимает нравственно-либеральный символ веры как наиболее соответствующий *принципу единства духовного и практического* в конкретно-исторических условиях. «Я убежден, – писал ученый-правозащитник в 1973 г., – что в условиях нашей страны нравственная и правовая позиция является самой правильной, соответствующей потребностям и возможностям общества. Нужна планомерная защита человеческих прав и идеалов, а не политическая борьба, неизбежно толкающая на насилие, сектантство и бесовщину»²⁸. Правовой либерализм Сахарова здесь перемешивается с

его общим гуманистическим мировоззрением, связанным с этикой жизни и ненасилия. Но он еще и имеет особое значение как форма борьбы против несправедливости и диктатуры.

Исходный идейный пункт либеральной позиции Сахарова соответствует традициям западного либерализма – *начинать с антропологической предпосылки свободы и автономии индивида, первенства его неотчуждаемых прав*. Все последующие социальные характеристики, определения общества и прогресса (в техническом, экономическом и социально-политическом смысле) вытекают из этого основоположения. Однако среди прав человека *самое важное место занимают не экономические или социальные, а гражданские и политические права*, которые и позволяют человеку занять активную жизненную позицию по отношению к внешнему миру. В речи по случаю присуждения ему Нобелевской премии мира за 1975 г. ученый утверждал: «Я убежден, что международное доверие, взаимопонимание, разоружение и международная безопасность немыслимы без открытости общества, свободы информации, свободы убеждений, гласности, свободы поездок и выбора страны проживания. Я убежден также, что свобода убеждений, наряду с другими гражданскими свободами, является основой научно-технического прогресса и гарантией от использования его достижений во вред человечеству, тем самым основой экономического и социального прогресса. А также является политической гарантией возможности эффективной защиты социальных прав. Таким образом я защищаю тезис о первичном, определяющем значении гражданских и политических прав в формировании судеб человечества»²⁹.

Этот акцент на гражданских и политических правах присутствует во всех основных работах Сахарова, и он позволяет сказать, что для его либерального мировоззрения приоритет этих прав означает возможность для человека выйти за рамки «эгоистического индивида», включиться в процесс совместного с другими людьми обсуждения общих жизненных проблем, будь-то опасность войны, защита окружающей среды, бедность, болезни и т. д. *Разобщенности людей в современном мире ученый-правозащитник противопоставляет всемирное сотрудничество, основанное на идее конвергенции, сочетания лучшего в социализме и капитализме*. Новое мышление человечества, о котором он говорил в последние годы своей жизни, было связано как раз с переходом от стереотипов вражды и противостояния народов и систем к сотрудничеству, взаимодействию и сближению. «Отойти от края пропасти всемирной катастрофы, сохранить цивилизацию и саму жизнь на планете, – писал он в 1988 г., – настоятельная необходимость современного этапа мировой истории. Это, как я убежден, возможно лишь в

результате глубоких геополитических, социально-экономических и идеологических изменений в направлении сближения (конвергенции) капиталистической и социалистической систем и открытости общества, при достижении большего равновесия всех рас и народов не только юридически, но и в экономическом, культурном и социальном отношении. Нужно новое мышление человечества!»³⁰.

В связи с этим человек *предстает в качестве разумного существа*, способного к договору с другими тогда, когда ему обеспечена свобода выражать свои мысли, открыто защищать их в полемике с другими, спорить и находить правильное решение. Убеждение, что истина может быть обнаружена только свободным интеллектом, касается не только науки, но и социальной жизни, где истина сродни нравственности и справедливости. *Интеллектуальная свобода, стремление к истине и демократия уже в начале идейной борьбы Сахарова становятся неразделимыми*. В статье 1968 г. «Размышления о прогрессе, мирном сосуществовании и интеллектуальной свободе» он пишет об общемировой заинтересованности интеллигенции, рабочего класса и других прогрессивных сил в научно-демократическом подходе к политике, экономике и культуре. Этот «научно-демократический подход» может быть обеспечен при наличии интеллектуальной свободы: «Человеческому обществу необходима интеллектуальная свобода – свобода получения и распространения информации, свобода непредвзятого и бесстрашного обсуждения, свобода от давления авторитета и предрассудков. Такая тройная свобода мысли – единственная гарантия от заражения народа массовыми мифами, которые в руках коварных лицемеров-демагогов легко превращаются в кровавую диктатуру. Это – единственная гарантия осуществления научно-демократического подхода к политике, экономике, культуре»³¹. В соответствии с практическим характером его либеральных идей даются и пути достижения данной свободы (ликвидация цензуры, «Закон о печати и информации», отмена всех антиконституционных законов и указаний, нарушающих «права человека», амнистия политзаключенным и др.), которые противостоят опасностям оболванивания человека «массовой культурой», унификации образования, излишней апелляции к авторитетам, злоупотребления техническими и биологическими методами, методами массовой психологии, засилья бюрократизма и догматизма и т. д.

Демократический режим для Сахарова, содержащий в основании права человека, является не только противостоящим диктатуре и тоталитаризму и в этом смысле предпочтительным. *Демократический режим квалифицируется как универсальная ценность*, которая единственно соответствует прогрессу человечества и без которого невоз-

можно решать проблемы современного мира. В этом вопросе он был бескомпромиссен, когда спорил с А. И. Солженицыным, который считал, что Россия еще не созрела до демократического строя, а значит, авторитаризм в условиях законности и православия оказался не так уж плох, раз Россия сохранила при нем свое национальное здоровье вплоть до XX века. Для Сахарова, «лишь в демократических условиях может выработаться народный характер, способный к разумному существованию во все усложняющемся мире. Конечно, тут существует нечто вроде порочного круга, который не может быть преодолен за короткое время, но я не вижу, почему в нашей стране это невозможно в принципе»³².

Демократический режим, в свою очередь, предполагает *открытое общество как одного из основных условий нравственного и экономического здоровья страны, международного доверия и безопасности*. «Понятие открытости включает в себя контроль общественности за принятием ключевых решений (повторение ошибки вторжения в Афганистан должно быть невозможным), свободу убеждений, свободу получения и распространения информации, свободу выбора страны проживания и места проживания внутри страны»³³. Сахаров считал, что такое общество и демократический режим можно создать, если будет понята и отринута тоталитарная практика сталинизма и правления «эпохи застоя». Среди основных условий «лечения» тоталитарной болезни он называет *правовой характер государства и плюрализм* во всех сферах общественной жизни. Разработанный им проект «Конституции Союза Советских республик Европы и Азии» (1989 г.) и воплощает основные идеи, за реализацию которых он боролся в 60-90-е годы.

Соотношение «экономического» и «социального» либерализма. Понятия «экономический либерализм» и «социальный либерализм» довольно условные. Их не применяют и те, кого можно отнести к данным либеральным течениям. Однако эти термины позволяют, на наш взгляд, правильно оттенить особенности данных ветвей либерального движения и идеологии. И дело здесь не только в акцентах, но и в уровне «радикальности» и «чистоты» либеральной идеологии. Выбор этих терминов определяется также общим смыслом полемики и взаимной критики, которую можно обнаружить в работах представителей этих двух «либерализмов». Даже сторонники Е. Т. Гайдара по партии подчеркивали «экономизацию» его либерализма. «Не ругайте «молодых реформаторов», – писал С.А. Ковалев, один из влиятельных людей в демократическо-либеральном лагере и в «ДВР», по взглядам скорее «правовой либерал», – они хотели вовсе не этого. Они играли как умели. Они хотели как лучше. Нет, правда, я лично знаком со многими из

них, и убежден, что это – знающие, честные и бескорыстные ... экономисты. Беда их – и наша! – только в том, что они *слишком экономисты*. Они напрочь забыли, что сами по себе экономические преобразования, не подкрепленные и, отчасти, не предваренные всеобъемлющей и радикальной правовой и политической реформой, бесполезны»³⁴. Явлинский, которого следует относить к «социальным либералам», так определял позицию своей партии: «Наша идеологическая модель строится на основе необходимости сочетания в России либерального и социал-демократического подходов (выделено мной. – Л. С.). Это особенность России, в которой мы должны быть либералами, чтобы защищать частную собственность, добиваться снижения налогов, максимальных свобод для предпринимателей, масштабного развития частного предпринимательства, потому что без этого невозможно создать «общественный пирог». Но мы не можем забывать, что Россия – это страна, которая не может существовать без бесплатного образования, без качественной бесплатной медицины. Мы не можем забывать, сколько у нас пенсионеров, сколько инвалидов, сколько у нас территорий, которые сегодня еще не впишутся в либеральный подход»³⁵. Идеология «социального либерализма» близка идеологии «экономического либерализма» по многим идеям, но первые учитывают общественные реальности России, вторые же стараются быть бескомпромиссными в осуществлении своих принципов; первые руководствуются скорее «логикой ответственности», вторые – скорее «логикой убеждения»; первые считают, что общество нельзя свести к одной сфере – экономике, вторые убеждены, что именно экономика и ее законы создадут «чудо» развития.

Общие различия в мировоззрении «экономических» и «социальных» либералов можно представить в следующем виде:

- 1) «Экономический либерализм»:
 - а) строгий вестернализм;
 - б) принцип универсального характера объективных законов;
 - в) рынок эффективен и саморегулируем, действует закон «невидимой руки»;
 - г) отделение собственности от государства, секуляризация государства, «минимальное государство»;
 - д) приоритет рынка по отношению к свободе, рынок (капитализм) как безусловная ценность;
 - е) социальная справедливость определяется уровнем экономического развития.
- 2) «Социальный либерализм»:
 - а) умеренный вестернализм;

- б) имеются уникальные законы различных цивилизаций;
- в) рынок может быть эффективным при некоторых институциональных условиях, принцип сочетаемости регуляции и саморегуляции;
- г) дирижистская роль государства, государство как рыночный фактор;
- д) свобода приоритетна по отношению к рыночному обществу, рынок (капитализм) как инструментальная ценность;
- е) социальная справедливость должна быть главной ценностью государственных институтов.

В связи с приведенными различиями следует подчеркнуть, что эти различия касаются, с одной стороны, степени проявления качества, с другой стороны, фиксируют принципиальные расхождения в основе политических идеологий. В целом можно признать, что «экономический либерализм» склонен к автоматизму влияния экономических факторов на другие сферы общественной жизни. Отсюда их уверенность в неотвратимости законов, автоматизм рынка, зависимость политических институтов от экономических отношений. В свою очередь «социальные либералы» учитывают влияние институтов на эффективность рыночных отношений. Они ближе к тому, что можно определить как неоинституциональная теория. Отсюда их внимание к конституционному дизайну, правовым институтам, социальному договору и т. д.

Конечно, эти методологические различия не лежат на поверхности. Их содержание становится более ясным при сравнительном анализе всего комплекса идей этих двух «либерализмов», идейной борьбы их лидеров и представителей, практической политики при решении конкретных вопросов экономического, социального и политического развития России 90-х гг. Следует учитывать и то, что идеи «экономических» и «социальных» либералов претерпевали определенную трансформацию. Так во второй половине 90-х гг. радикальные либералы стали уделять большее внимание проблемам социальным, национальным, политическим. Но решение этих проблем, так или иначе, определялось исходными методолого-мировоззренческими установками. В этом отношении появление нового объекта не приводит к существенному смещению исходной философской позиции.

Экономический либерализм. Понятие «экономический либерализм» не означает, что в данном идейном течении не поднимаются политические, социальные, культурные и другие проблемы. Потому акцент делается на экономических условиях общественного развития, что они рассматриваются в качестве решающих детерминант и факторов преобразований в иных сферах. Политический аспект проблемы развития экономики заостряется настолько, что его можно обозначить

как «экономический фанатизм» или «экономический радикализм». В этом отношении три значимых характеристики экономического либерализма следует подчеркнуть. Во-первых, экономический либерализм выступает как крайний антикоммунизм. В этом проявляется негативный характер радикального сознания экономического либерализма. Хотя антикоммунистическое сознание в 90-е годы прошлого века в России свойственно многим идейно-политическим течениям, но именно в экономическом либерализме оно находит абсолютное выражение. Во-вторых, для экономического либерализма вера в универсальность экономических ценностей (частная собственность, деньги, свободный рынок) как условий цивилизованности и прогресса является непререкаемой. Именно вера в универсальность (в данном случае экономических законов частно-предпринимательской деятельности и отношений) делает экономических либералов невосприимчивыми ко всему, что не вытекает из универсальных законов. Сознание и психология экономических либералов принципиально надисторично. В-третьих, радикальные компоненты «экономического либерализма» (кардинальный разрыв с традициями сочетания власти и собственности) соединяются в нем с реформизмом и эволюционизмом. Следует признать, что идеологически экономические либералы отстаивали точку зрения, что экономические условия (будь они введены) автоматически обеспечат преобразования в других сферах общественной жизни.

Наиболее значимым и ярким представителем данного либерального течения в России 90-х гг. следует назвать *Гайдара* – экономиста, «отца» российской «шоковой терапии» (политики радикального перехода от социалистической плановой системы хозяйства к свободной рыночной экономике), руководителя российского правительства в июне-декабре 1992 г., лидера «Демократического выбора России» – ведущей либеральной политической силы первой половины 90-х гг. Им опубликовано множество статей и книг³⁶. Наиболее известная из его работ, где обосновывается либеральная идеология, – книга «Государство и эволюция», опубликованная в 1995 г. издательством «Евразия» в Москве (название работы явно выбрано по контрасту с работой Ленина 1917 г. «Государство и революция»). В ней Гайдар попытался представить перед читателем широкую панораму обоснования значимости политических шагов, предпринятых правительством России в 1992 г., по выходу страны из экономического кризиса, вызванного неэффективной системой хозяйствования. Корни данного кризиса, как следует из смысла книги, следует искать не столько конкретно в плановой экономике Советского Союза, сколько в базисных принципах организации экономической жизни российского общества, характерных для ее мно-

говековой истории, в том числе и при социализме. Выбор (так называется последняя глава книги), сделанный в 1992 г., – переход к свободной рыночной экономике на основе легитимной частной собственности с эффективным (минимальным) государством, – считает автор, был и остается правильной и единственно возможной политикой выхода из кризиса. При этом обосновывается, что предпринятые шаги, хотя и носили радикальный характер, отнюдь не свидетельствовали об использовании революционных мер, а создавали условия для эволюционной трансформации номенклатурного капитализма, фактически сложившегося в последние годы существования советской экономики, в цивилизованное свободное рыночное хозяйство.

В центре любого политического либерального мировоззрения лежит проблема соотношения свободы личности и государственной власти. Исторически политический либерализм обосновывал рациональным способом внутренние условия существования свободной личности и внешний характер установлений государственной власти как инстанции, вступающей в дело при обращении к ней свободный граждан, находящихся в конфликте друг с другом. Автономия личности, приоритетность прав и свобод гражданина при вспомогательной функции государства – таков символ веры либерализма. Политэкономическое преломление этого символа сводится к свободе частной собственности и минимальному государству «ночного сторожа». Последующее развитие либерализма на Западе значительно модифицировало данную основополагающую идею, однако идентичность либерализма всегда обосновывалась возвращением к истокам. В этом отношении книга Гайдара «Государство и эволюция» представляет собой подобное возвращение, которое применяется к особым условиям России начала 90-х гг., но рассмотренных данным автором под углом зрения исходного классического либерализма. Отсюда и главная содержательная проблема повествования – *соотношение собственности и власти на Востоке и Западе*. Здесь сразу следует подчеркнуть, что для автора книги собственность может быть только частной собственностью (государственная собственность лишь суррогат, она реально принадлежит тем, кто ею управляет и кто ее присваивает), власть может быть лишь государственной властью, т.е. властью властителей, а так же чиновников, бюрократии, номенклатуры. В политико-экономическом и политико-юридическом смыслах подобное отождествление не вполне корректно, однако здесь мы имеем дело не с экономическим трактатом или сочинением политолога-правоведа, а с идеологической работой, где решаются совсем другие проблемы.

Для экономического либерализма вопрос о выборе путей развития России состоит лишь отчасти в спорах о социализме и капитализме. На первых страницах книги Гайдар пишет: «Сегодня мы понимаем, что противопоставление капитализма социализму не является достаточно полным определением нашей исторической коллизии. Необходимо было громко и недвусмысленно заявить, что с социализмом в России покончено навсегда, что наше будущее – на путях рыночной экономики, но ограничиться этим нельзя»³⁷. В чем же смысл более широкого взгляда на проблему? Россия вновь сталкивается с задачей, которую автор обозначает как «догоняющее развитие»: «Так, с XVI века проявилось легшее в основу всех последующих конфликтов главное обстоятельство – Россия оказалась в положении перманентно догоняющей Запад цивилизации»³⁸. Который раз в истории (Петровское время, Столыпинские реформы, большевистская индустриализация) наша страна, отстав от передовых западных государств, пытается наверстать упущенное. При этом, опять же традиционно, речь идет о двух основных способах развития. *Один путь* органично вытекает из специфики организации экономики и общественной жизни России как «восточной» страны, и он *связан с мобилизацией государством всех общественных сил*: «Первый: попытаться перенимать не структуры, воспроизводящие экономический рост, а только его результаты, идя при этом «своим путем»; опереться на силу Московского государства, хорошо прищипить покорное общество, выжать из него как можно больше ресурсов, используя государственные структуры для экономического скачка, для преодоления отставания»³⁹. Этот путь органично проистекал из того, что Гайдар называет вслед за Марксом «азиатским способом производства», лежащим в основе «восточного» типа цивилизации. *Второй способ* решения задачи *проистекает из особенностей Западного развития*, «западной» цивилизации, с которой Россия соприкасается и вынуждена постоянно «почти догонять». Его суть в следующем: «Изменить само устройство социально-экономической системы, попытаться снять многовековые наслоения, восстановить прерванные социальное и культурное единство с Европой, перейти с «восточного» на «западный» путь, пусть не сразу, постепенно, но взрастить подобные европейским институты на российской почве и, опираясь на них, создать мощные стимулы к саморазвитию, инновациям, предпринимательству, интенсивному экономическому росту. Но это неизбежно означает «укоротить» государство»⁴⁰.

В политическом смысле выбор пути «догоняющего развития» определяется принадлежностью власти и собственности. В этом для экономического либерализма корень конфликта между «восточным» и

«западным» общественными механизмами. *«Азиатский способ производства» и «восточное» общество характеризуются принципом единства власти и собственности и проникновением власти во все поры общественной жизни.* Гайдар пишет: «Отсутствие полноценной частной собственности, нераздельность собственности и административной власти при несомненном доминировании последней, властные отношения как всеобщий эквивалент, как мера любых социальных отношений, экономическое и политическое господство бюрократии (часто принимающее деспотические формы) – вот определяющие черты восточных обществ»⁴¹. Эти черты восточных обществ являются причиной их отсталости и застойной бедности; они являются и залогом того, что эта отсталость и бедность будут сохраняться, воспроизводиться, усугубляться и далее. Западный путь развития – иной; именно он демонстрирует прогресс в экономическом и социально-политическом смысле. *В основе западной цивилизации лежат легитимная частная собственность, свободный рынок, автономное гражданское общество, а соответственно – ограниченное государство.* Развитие Запада, включающее элементы усиления-ослабления регулирующей роли государства, социализацию капитализма, как считает Гайдар, не уничтожает его основополагающих характеристик: «И кейнсианцы, и монетаристы, и социально-ориентированное государство, и «классическое рыночное», и либерально-консервативные и социал-демократические правительства на Западе – все это относится к одной глобальной традиции, которую они сумели сохранить, – к социально-экономическому пространству западного общества, основанного в любом случае на разделении власти и собственности, легитимности последней, на уважении прав человека и т.д.»⁴².

Применение данной теоретико-идеологической схемы к реалиям Советского Союза, а затем России конца 80-х – начала 90-х гг. сопровождалось формированием крайне антикоммунистической позиции экономического либерализма. *Основой крайнего антикоммунизма выступала оценка советского социализма как такого тоталитаризма, который содержит в себе полное отрицание частной собственности,* чем не характеризовался даже «азиатский способ производства». Тоталитарный коммунизм, по мысли Гайдара, логически завершает тенденцию восточного деспотизма как раз этим отрицанием частной собственности: «Не притеснение частной собственности, а ее радикальное искоренение, юридическая ликвидация и делегитимизация в сознании общества – вот основа тотальной, монолитной государственной политико-экономической диктатуры... Таким образом и возник социализм как высшая (последняя) стадия “азиатского способа

производства”»⁴³. Вместе с тем тоталитарный коммунизм подвержен логике самоуничтожения, т.к. не свободен от основной болезни «азиатского способа производства» – борьбы за передел собственности между властными группами в условиях кризиса. Отсюда формула развития отношений собственности при социализме: экспроприация частной собственности – государственно-бюрократическая собственность – частно-бюрократическая собственность.

Возникновение «номенклатурного капитализма» и составляет, как считает экономический либерализм, загадку общественного строя, возникшего в России в конце перестройки (1989–1991 гг.). Как результат – логика политико-экономической реформы 1992 г.: переход к «нормальному» рыночному капитализму на основе свободной частной собственности. И здесь радикальным шагом может быть лишь последовательное проведение принципа отделения собственности от государства: «необходимо вынуть из живого тела страны стальной осколок старой системы, – писал Гайдар на последних страницах своей книги. – Эта система называлась по-разному – самодержавие, интернационал-коммунизм, национал-большевизм, сегодня примеривает название “державность”. Но сущность всегда была одна – корыстный, хищнический произвол бюрократии, прикрытый демагогией»⁴⁴. Оценка реформы 1992 г. экономическими либералами как раз и связывается с радикальным разрывом с традициями «восточных» обществ решать все «по государственному». «Тогда, в те первые месяцы 1992 года, был сделан серьезный шаг. Но особенно важно, что это был «методологически новый» рывок в русской истории: не государство опять пришло к народу, а государство отпустило вожжи, и действительно «невидимая рука рынка» потянула телегу из грязи»⁴⁵.

Идейным сторонником Гайдара и представителем «экономического либерализма» является А. В. Улюкаев – экономист, был экономическим советником и руководителем группы советников российского правительства в начале 90-х гг. Им опубликован ряд экономических и политических работ, среди которых непосредственное отношение к обоснованию либеральной идеологии имеют «Либерализм в политике переходного периода в современной России» (1995), «Экономика и политика эпохи реформ и потрясений» (сборник статей, 1997). Он разделяет принципиальные идеи либерализма Гайдара (отделение собственности от государства, частная собственность, свободный рынок, минимальное государство). Дополнительное обоснование этих принципов лишь усиливается и расширяется. По сравнению с гайдаровским «экономическим либерализмом» здесь те же идеи подаются больше в плоскости политического позиционирования. В его работах обнаружи-

вается стремление обосновать «чистый» либерализм, который не может по своей природе быть смешан с какими-то другими идеологиями: «Практика соединима с той или иной идеологией, идеология с идеологией – нет»⁴⁶. Политическая функция данного обоснования заключается в определении места либерального движения в лице «Демократического выбора России» в политическом спектре партий и движений, относящих себя к либеральному и демократическому направлениям. «Таким образом, – пишет Улюкаев, – “Демократический выбор России” является либеральной партией в полном смысле, точнее, в обоих исторически определенных смыслах. Как партия реформаторской интеллигенции – это либеральная партия в политическом (“американском”) смысле – партия прав человека, прежде всего права частной собственности, неприкосновенности личности, гражданских свобод: свободы убеждений, выбора деятельности, слова, собраний и т. д.

Как партия реформаторской буржуазии – это либеральная партия в экономическом (“европейском”) смысле – партия свободы торговли, свободного движения капитала, товаров и услуг»⁴⁷.

В работах этого идеолога «экономического либерализма» появляются дополнительные сюжеты, вызванные стремлением определиться по ряду актуальных проблем развития российского общества 90-х гг. Они формулируются в виде «нового либерализма»: «Либерализм, как политическая теория и политическая практика, в сегодняшней России сможет действительно состояться, лишь если докажет свою идейную современность, которая состоит в правильном понимании основных вызовов нынешнего периода и предложения своих, привлекательных и эффективных, ответов на них»⁴⁸. Проект либералов в отношении сотрудничества России с бывшими союзными республиками строится на основе принципа первенства формирования гражданского общества и создания единой социально-экономической, правовой и культурной среды: «Евразия граждан, а не бюрократических институтов. Это ответ либералов»⁴⁹. Либерализм критикует «дирижистскую концепцию» национальной безопасности как безопасности государства, а не общества с усилением регулирующей роли государства. «Однако в действительности дирижизм и логически, и исторически вовсе не всегда ведет к укреплению национальной безопасности, – пишет Улюкаев. – Особенно, если под национальной безопасностью понимать не безопасность государства, а безопасность граждан, каковая во многом определяется степенью экономической свободы, рыночного выбора»⁵⁰. Национальная проблема решается на основе либеральной идеи понимания нации как культурно-исторического, а не кровно-этнического понятия, а следовательно отождествления гражданства и национальности⁵¹.

«Социальный либерализм». Политически «социальный либерализм» представлен прежде всего общественно-политическим движением, а сейчас партией «Яблоко». В идейном плане позиция этого движения выражена в работах Явлинского – экономиста, одного из разработчиков программы «500 дней» (1990 г.) по переводу советской экономики на рыночные рельсы, депутата Государственной думы 1993, 1995, 1999 гг., лидера «Яблока». Среди опубликованных работ следует назвать «Кризис в России: конец системы? Начало пути?» (1999), «О российской экономике: Выступления и статьи по экономической политике» (1999), «О российской политике: Выступления и статьи» (1999).

Социальный либерализм в идейном плане состоит из трех основных частей: критика реформ начала 90-х годов, критика экономической и социально-политической системы в России 90-х гг. как корпоративно-олигархического капитализма, обоснование возможности формирования общественного договора на социал-либеральной базе.

Экономические реформы начала 90-х гг. – начальный пункт формирования социал-либеральной идеологии. Хотя в ней присутствует и элементы антикоммунизма, но они не выступают основой, от которой отталкивается социальный либерализм. Это и понятно, так как в политическом плане это движение вынуждено было определять свое место среди ряда демократических и либеральных образований 90-х гг. в России. Явлинский писал в 1995 г. в «Известиях»: «Кризис нашего демократического движения именно тогда и начался, когда им была сделана ставка на меньшинство. После прихода к власти демократов в конце 1991 г. начался этап “радикальной экономической реформы”. Как по субъективным (тип реформы и способ ее осуществления), так и по объективным (особенности советской экономики) причинам реформа почти сразу повернулась лицом к меньшинству, позже названному “деловой элитой”, которому реформа стала приносить дивиденды. Большинство же граждан так и осталось отстраненным от собственности и ресурсов»⁵². Можно выделить несколько оснований критики реформ начала 90-х гг. Во-первых, социал-либералы считают, что при необходимости формирования рыночной экономики, введения частной собственности и экономической свободы реформаторами был выбран путь, который не мог решить эту проблему в духе демократии, т.е. в интересах большинства при учете интересов меньшинства. Прежде всего это касалось теоретического обоснования реформ, в основе которого лежал «монетаризм», т.е. преувеличение роли финансовых механизмов саморегулирования рынка. Критике подвергся и радикализм, который сопровождал введение рыночных отношений и приватизацию. Во-вторых, экономические либералы, как считалось, взяли

абстрактные схемы без учета специфики условий посткоммунистической России и традиций российского общества. Хотя социал-либералы базируют свою идеологию на европейских ценностях либерализма, но они считают, что их применение в России неизбежно модифицируется социальными и культурно-историческими особенностями общества. Признавая общие законы экономического развития, тем не менее социальный либерализм делает поправки на формы их проявления. В третьих, экономические реформы, проведенные без особого учета их последствий и необходимости корректировки в связи с социальными и политическими процессами и условиями, оказались неэффективными. Преимущественный акцент на экономических факторах развития был ошибочным; простота решения оказалась ложной, так как современное общество – сложная система, с множеством переплетений экономического, социального и политического свойства.

Все эти и другие просчеты привели, как считают социал-либералы, к тому, что в России в 90-е гг. сформировалась система «корпоративно-го капитализма». «Эта система очевидным образом противостоит тому общественному устройству, которое принято называть открытым обществом, или европейской демократией, или демократической системой в целом.

В чем особенности этой формы? Особенности ее заключаются в том, что она своим главным ведущим мотивом ставит получение прибыли, создание личного капитала и накопление собственности не большинством населения, а узкой группой привилегированных лиц»⁵³. К основным признакам этой системы социал-либералы относят зависимость накопления капитала и уровня дохода от близости к власти и степени сращения с ней; курс на отсутствие конкуренции и конкурентной среды не только в экономике, но и в политической и социальной сферах; сохранение, развитие и укрепление монополий; переход собственности под контроль крупных и политически влиятельных хозяйственных кланов, происходящий в условиях неупорядоченности и непрозрачности имущественных отношений; криминализацию и коррупцию в государственной системе.

Примечания

¹ *Бузгалин А.В., Колганов А.И.* Трагедия социализма. М., 1992; *Бузгалин А.В.* Будущее коммунизма. М., 1996; *Курашвили Б.П.* Новый социализм. К возрождению после катастрофы. М., 1997; *Славин Б.Ф.* После социализма... Метаморфозы российской политики конца XX века. М., 1997; *Критический марксизм: русские дискуссии // Под ред.*

М.И.Воейкова. М., 1999; Межуев В.М. 1) Социализм как пространство культуры // *Альтернативы*, 1999. № 2; 2) Социал-демократия как политика и идеология // *Свободная мысль*. 2001. № 5; *Воейков М.И.* Споры о социализме. М., 2001; *Критический марксизм: продолжение дискуссий* // Под ред. Бузгалина А.В., Колганова А.И. М., 2002.

² *Бузгалин А.В.* Будущее коммунизма. М., 1996. С.101,102,110.

³ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С.265.

⁴ *Бузгалин А.В.* Неомарксизм (к теории социализма постиндустриальной эпохи: от тотальной гегемонии капитала к позитивной свободе) // *Критический марксизм: продолжение дискуссий*. С.14.

⁵ *Бузгалин А., Колганов А.* Трагедия социализма. М., 1992. С.304.

⁶ *Бузгалин А.В.* Будущее коммунизма. С.9–11.

⁷ *Бузгалин А.В.* Неомарксизм. С.22.

⁸ *Межуев В.М.* Социализм в перспективе развития постиндустриального общества // *Критический марксизм: продолжение дискуссий*. С.474.

⁹ *Бузгалин А.В.* Неомарксизм. С.60.

¹⁰ Там же, С.172.

¹¹ *Воейков М.И.* Парадоксы теории социализма в России XX века // *Критический марксизм: продолжение дискуссий*. С.407.

¹² *Бузгалин А.В.* Будущее коммунизма. С.50.

¹³ *Бузгалин А.В.* Неомарксизм. С.180.

¹⁴ Там же. С. 161; *Колганов А.И.* Коллективная собственность и коллективное предпринимательство. М., 1994; На пути к экономической демократии // Под ред. А. Бузгалина. М., 1994.

¹⁵ *Бузгалин А.В.* Неомарксизм. С.180–181.

¹⁶ *Зюганов Г.А.* 1) *Держава.*, 1994; 2) *Россия и современный мир*. М., 1995; 3) *Россия – Родина моя: Идеология государственного патриотизма*. М., 1996; 4) *Октябрь и современность*. М., 1997; 5) *Вера и верность: Русское Православие и проблемы возрождения России*. М., 1999; 6) *Постижение России*. М., 2000; 7) *Глобализация: тупик или выход?* // *Диалог*. 2000. № 6; 8) *На рубеже тысячелетий*. М., 2001.

¹⁷ *Зюганов Г.А.* Глобализация: тупик или выход? С.19.

¹⁸ *Зюганов Г.А.* На рубеже тысячелетий. С.527.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. С.528.

²¹ Там же. Глобализация: тупик или выход? С.31.

²² *Зюганов Г.А.* *Россия – Родина моя: Идеология государственного патриотизма*. М., 1996, С.46.

- 23 *Зюганов Г.А.* На рубеже тысячелетий. С.531.
- 24 *Зюганов Г.А.* Глобализация: тупик или выход? С.31.
- 25 *Зюганов Г.А.* На рубеже тысячелетий. С.480–481.
- 26 Там же. С.481–485.
- 27 *Сахаров А.Д.* Автобиография // Сахаров А.Д. Тревога и надежда. М., 1990. С.10.
- 28 *Сахаров А.Д.* О себе // Сахаров А.Д. Мир, прогресс, права человека. Л., 1990. С.13.
- 29 *Сахаров А.Д.* Нобелевская лекция «Мир, прогресс, права человека» // Сахаров А.Д. Тревога и надежда. М., 1990. С.151.
- 30 Сахаров А.Д. Необходимость перестройки // Сахаров А.Д. Тревога и надежда. С.257.
- 31 *Сахаров А.Д.* Размышления о прогрессе, мирном сосуществовании и интеллектуальной свободе // Сахаров А.Д. Тревога и надежда. С.13-14.
- 32 *Сахаров А.Д.* О письме Александра Солженицина «Вождям Советского Союза» // Сахаров А.Д. Тревога и надежда. С.69.
- 33 *Сахаров А.Д.* Необходимость перестройки // Сахаров А.Д. Тревога и надежда. М., 1990. С.250.
- 34 *Ковалев С.А.* Прагматика политического идеализма. М., 1999. С.227.
- 35 *Явлинский Г.А.* Российская власть не левая и не правая, а корыстная // Явлинский Г.А. О российской политике. Выступления и статьи. М., 1999. С. 182.
- 36 *Гайдар Е.Т.* 1) Экономические реформы и иерархические структуры. М., 1990; 2) Государство и эволюция. М., 1995; 3) Дни поражений и побед. М., 1997; 4) Аномалии экономического роста. М., 1997; 5) Соч. В 2 т. М., 1997.
- 37 *Гайдар Е.Т.* Государство и эволюция // Соч. Т.1. М., 1997. С.11.
- 38 Там же. С.48.
- 39 Там же.
- 40 Там же. С.48-49.
- 41 Там же. С.13.
- 42 Там же. С.37.
- 43 Там же. С.86.
- 44 Там же. С.168.

45 *Гайдар Е.Т.* Новый курс. Возрождение государственного регулирования обогащает богатых и разоряет бедных // Соч. Т. 2. М., 1997. С.732.

46 *Улюкаев А.В.* Либерализм и политика переходного периода в современной России. М., 1995. С.7.

47 *Улюкаев А.В.* Экономика и политика эпохи реформ и потрясений. М., 1997. С.204.

48 *Улюкаев А.В.* Либерализм и политика переходного периода в современной России. С.40

49 Там же. С.43.

50 Там же. С.67.

51 *Улюкаев А.В.* Экономика и политика эпохи реформ и потрясений. С.247.

52 *Явлинский Г.А.* Демократия – это политика, которая опирается на большинство, учитывая интересы меньшинства. О ситуации в демократическом движении // Явлинский Г.А. О российской политике. С.58.

53 *Явлинский Г.А.* Наша цель – открытое общество. О текущей ситуации, российских перспективах и политических задачах Объединения «Яблоко» // Явлинский Г.А. О российской политике. С.248.

С. М. Елусеев

ПРОБЛЕМА ЛЕГИТИМНОСТИ ВЛАСТИ
В РОССИЙСКОЙ ПОЛИТОЛОГИИ
90-Х ГОДОВ XX СТОЛЕТИЯ

Наиболее важным и сложным вопросом в российской политической науке остается вопрос об источниках и структуре легитимности коммунистического режима. Теория легитимности возникла задолго до появления коммунистических режимов, которые образовали особую систему общественных отношений, во многом отличающуюся от всех ранее известных. Поэтому многие теоретические вопросы, связанные с их исследованием, требовали дополнительного анализа. Беря за основу советскую модель, большинство исследователей пытались дать анализ особенностей процессов легитимации политической власти на основе веберовской концепции легитимного господства. Исходя из нее, они стремились выделить в качестве базового источника легитимности, либо харизматические черты политических лидеров коммунистических режимов, таких как Ленин, Троцкий, Сталин, Мао, Тито или Кастро¹,

либо целерациональные источники, заложенные в коммунистической идеологии². Некоторые исследователи подчеркивали уникальность природы легитимации коммунистических режимов, которая не может быть адекватно понята в рамках веберовской методологии³.

Коммунистический режим не мог утвердиться на основе традиционных источников легитимности, известных предшествующей истории. Такие режимы возникали в результате революции, которая выступала как в теории, так и на практике в качестве отрицания существовавшего общества. Заметим, что отрицание присуще любой социальной и политической революции. Но социалистическая революция отличалась от других тем, что она практически тотально отрицала все нормы, законы, традиции буржуазного общества, используя с этой целью ничем не прикрытое насилие. Политическая власть, которая утверждалась в результате победы революции, сознательно принимала форму диктатуры пролетариата, которая, как и любая диктатура, «есть власть, опирающаяся непосредственно на насилие, не связанная никакими законами. Революционная диктатура есть власть, завоеванная и поддерживаемая насилием пролетариата против буржуазии, не связанная никакими законами»⁴. В другом месте Ленин писал следующее: «...когда мы говорим о диктатуре это означает применение насилия»⁵.

Следовательно в принципиальном плане коммунистический режим возникает вне правового порядка, как его фактическое и юридическое отрицание. Поэтому он негативно относится к предшествующему общественному строю и разрушает сложившиеся до него социальные и политические традиции, систему общественных отношений в целях создания предпосылок и условий для возникновения и укрепления новой общественной системы.

Коммунистический режим не мог иметь в качестве источника легитимности и легальный или рациональный тип господства. Этот тип легитимности получает максимальное развитие именно в условиях капитализма, отрицанием которого был социализм.

Легальный тип господства основан на вере в обязательность легального установления власти и легальность ее носителей, осуществляющих господство, но коммунистический режим не мог возникнуть легально. Практически легальный тип перехода от буржуазии к пролетариату коммунистами всегда рассматривался как мало вероятный и бесперспективный в сравнении с революционным завоеванием власти.

Поэтому как в теории, так и на практике социалистическая революция лишала возможности новую политическую власть опираться на этот тип господства. Кроме того, следует напомнить, что в России партия большевиков всегда резко критиковала буржуазную демократию,

видя в ней прежде всего пороки и недостатки, торжество формального закона и бюрократизм, и препятствие на пути к власти. Поэтому усилиями Ленина и других лидеров партии в обществе утверждалась мысль о диктатуре пролетариата как антиподе буржуазной демократии. Особенно это заметно в работах Ленина, относящихся к предреволюционному периоду.

Остается еще харизматический тип, который нередко определяют как источник легитимности политической власти в коммунистических режимах. Но он тоже не мог быть основополагающим источником легитимности. Этот тип предполагает наличие у политических лидеров определенных сверхъестественных способностей или веру большинства граждан в наличие у них таких способностей. Но, объективно оценивая политические качества лидеров коммунистических режимов, можно прийти к выводу, что они в целом не обладали экстраординарными способностями. Конечно, такие из них, как Ленин или Троцкий, были наделены определенными способностями, обладали завидной силой воли и целеустремленностью, но их влияние ограничивалось кругом единомышленников, объединенных в революционную партию⁶.

Во многом процесс легитимации власти коммунистического режима в России имел уникальный характер. Коммунистический режим сумел добиться легитимности во многом благодаря приданию революционному насилию естественного, и следовательно социально обусловленного, характера. Но для этого советской системе необходимо было объединить два принципа легитимности: научность и демократическую репрезентативность, создав в результате идеократической тип легитимности, благодаря использованию заключенных в марксизм-ленинизме концептуальных и манипулятивных инструментариев и обеспечения ему монопольных условий существования⁷. Поэтому коммунистические режимы сначала устанавливали для себя особые правила легитимации, отчасти выводя их из марксистской теории, отчасти из революционной практики, а потом становились легитимными вследствие воплощения марксистских идей в системе верований и убеждений основной массы населения.

Если проблема источников легитимности власти коммунистического режима в начале 90-х годов имела во многом исторический и теоретический характер, то аналогичная проблема применительно к режимам, установившимся уже в постсоциалистический период носила практический и остро политический характер.

Прослеживая эволюцию легитимности власти в России в постсоциалистический период, политическая наука выделила следующие основные тенденции и проблемы:

За десятилетие посткоммунистического развития в принципиальном отношении произошли изменения: а) в источниках и структуре легитимности и б) в технологиях легитимации политической власти.

По сути, она лишилась идеократической основы и обрела новую формально-демократическую. Источники легитимности существующей власти в России – демократические. С позиций конституционного права существующий режим обладает всеми признаками легитимности, хотя и в ее рамках остаются нерешенные проблемы. «В сегодняшней России, – пишет А. Т. Салмин, – не только возникла система собственно конституционных институтов власти, но и сложились по крайней мере некоторые элементы связанной с ней или являющейся производной от нее политической культуры»⁸.

Однако в политическом плане с точки зрения идеологической и структурной легитимности, учитывая реально сформировавшиеся структурно-функциональные связи, политическую символику, сохраняющиеся советские традиции современный политический режим, не обладает достаточной степенью поддержки населения, что во многом способствует делегитимации политической власти.

Базовые демократические ценности и институты не имеют достаточно широкой поддержки россиян. «На уровне *абстракции*, когда речь идет о демократии и гражданском обществе *вообще*, – отмечает руководитель одного из последних репрезентативных социологических исследований Е. Н. Башкирова, – многие высказывают позитивное отношение к этим институтам. В частности, свыше 47% респондентов считают демократическую политическую систему подходящей для России, из них 6% оценивают ее как «очень хорошую», а 41% – как «скорее хорошую». Отвергают же демократические методы управления около 28% россиян. Однако при оценке *конкретных процедур и правил демократии*, их эффективности в нынешних российских условиях согласие с демократическими ценностями резко падает. Так, 54% опрошенных согласны с утверждением, что «демократические системы не слишком хороши для поддержания порядка», тогда как возражающих против такой постановки вопроса вдвое меньше. Еще больше сочувствующих (62,6%) встречает тезис о том, что «при демократических системах мало дела и слишком много пустой болтовни». Ради объективности анализа следует отметить, что по сравнению с 1996 г. доля людей, придерживающихся таких взглядов, несколько сократилась, однако они по-прежнему составляют большинство»⁹. Примечателен тот факт,

что 15–20% респондентов вообще не могут выразить свое отношение к демократическим институтам и процедурам. Иными словами, констатирует Башкирова «на сегодняшний день демократические ценности, признаваемые в принципе, почти не воспринимаются массовым сознанием в качестве реального инструмента решения стоящих перед обществом проблем»¹⁰.

Действия власти (особенно на региональном и местном уровнях) все реже и все меньше вызывают положительные реакции в обществе. Согласно опросам ВЦИОМа, результаты выборов президента обрадовали только 6% россиян, 31 % испытал чувство глубокого удовлетворения и 43% не испытали никаких чувств. Следует обратить внимание на следующий факт: 12 июня 1991 года на выборах Президента РСФСР за Б. Н. Ельцина проголосовало 42,8% от общего числа избирателей, за В. В. Путина проголосовало – 36%. Все больше граждан разочаровываются в декларативности провозглашенных и закрепленных в конституции РФ демократических ценностях, процедурах и нормах. Политическая элита современной России не сумела за прошедшее десятилетие ни консолидироваться сама, ни консолидировать общество на демократических ценностях и нормах. По сути, она так и не сумела создать необходимую идеологическую составляющую легитимности режима. Все попытки определить так называемую «национальную идею» практически завершились ничем. Ни одна из предложенных идей не смогла объединить ни элиту, ни массы. Правда, новой элите в определенной степени удалось выстроить структурную составляющую легитимности. Однако созданные согласно Конституции 1993 г. федеральные органы законодательной и исполнительной власти в принципе так и не сумели завоевать авторитет и поддержку широких слоев общества.

Это можно хорошо проследить на примере Государственной Думы РФ. С самого начала ее работы она не пользовалась симпатиями и доверием россиян. Согласно общероссийским опросам только около 20% россиян имели позитивное отношение к Думе. В определенной степени здесь сказались результаты деятельности предшествующих высших законодательных органов власти, которые большинство россиян оценивало явно отрицательно. Поэтому можно было предположить, что Дума предпримет определенные шаги в направлении исправления сложившегося положения. Однако ни двухлетний период ее деятельности 1993–1995 гг., ни последующий периоды 1996 – 1999, 1999–2002 гг., не смогли существенно поднять уровень доверия к ней.

Большинство россиян сегодня по-прежнему не связывают с Государственной думой свои надежды на улучшение положения в обществе. Низкий уровень доверия к высшему законодательному органу

власти конечно можно объяснить, сославшись на статьи действующий Конституции, согласно которым многие ключевые функции сосредоточены в руках президента. Это конечно важный конституционно-правовой фактор, влияющий на авторитет Думы. Но более весомым фактором, по нашему мнению, является само содержание и результаты деятельности Думы. По уровню профессионализма, компетентности, честности федеральная элита представительного органа государственной власти не удовлетворяет нормативным требованиям россиян. По уровню эффективности и точности принимаемых законов Государственная дума не превзошла ни Верховный Совет, ни Съезд народных депутатов, существовавшие в советский период власти. Принимаемые Думой законы нередко мало согласуются с интересами большинства россиян, а поведение части депутатов и громкие скандалы, связанные с деятельностью некоторых из них не могут способствовать росту доверия к данному институту власти.

Новая политическая элита должна была дать образцы поведения, соответствующие принципам и нормам демократии. Однако вместо этого она принялась за передел государственной собственности, который очень часто происходил далеко за рамками закона и норм права. В результате в общественном сознании очень рано усилились негативные отношения к процессу и результатам реформ, следствием этого стало неуклонное падение доверия к существующей системе власти. Вполне закономерными в этом отношении выглядят данные социологических исследований, касающихся мнения избирателей о том, в чьих интересах действуют избранные ими депутаты.

По данным одного из опросов, проведенного в 1995 г. повторно, за «своего» кандидата при очередных выборах в Государственную думу в 1995 г. собирались проголосовать только 11% избирателей. В Совете Федерации – 9%. Только 7% россиян было уверено, что законы, принимаемые Государственной думой, отражают интересы большинства граждан, и только 3% – интересы всего народа. В общественном мнении сложилось устойчивые стереотипы о корпоративно коррумпированном характере становления новых правовых отношений. По мнению значительной части россиян принимаемые законы отвечают интересам самих депутатов (37%), новой номенклатуре (31%), и мафии (21%). При этом четверть опрошенных считало, что принятию законов способствуют сами чиновники (26%) и уголовный мир (24%)¹¹. В настоящий период, относительно стабильного социально-экономического и политического развития страны, одобряют деятельности Государственной Думы согласно данным ВЦИОМ только 22-27% опрошенных, а деятельность Совета Федерации – около 30% опрошенных¹².

Очевидно, что политическая власть так и не смогла преодолеть ту отчужденность от народа, которая была свойственной коммунистическому режиму. Сегодня она скорее воспринимается населением России как система реализации групповых интересов социально привилегированной части общества, чем система реализация интересов большинства.

В этом плане можно согласиться с выводом М. Н. Афанасьева о негативном влиянии сложившихся во властных структурах «клиентарных отношений»¹³, которые подрывают и без того низкий уровень доверия граждан к административно-государственному аппарату власти.

Клиентарные отношения приводят к подмене закона правом патрона регулировать социально-политические отношений, что искажает нормы права и по сути признает существование в политических отношениях двойных стандартов для «своих» и «чужих», которые еще в социалистический период вызывали в обществе резко негативную оценку. Как правило, клиентализм на уровне центральных уровней власти присущ развивающимся странам. Однако наш опыт свидетельствует о возможности ее появления на этом уровне и на стадии перехода от авторитаризма к демократии как следствие недостаточно развитой институционализации политических отношений и ускоренного перехода к рыночным отношениям. Наличие клиентализма в центральном административном аппарате свидетельствует о его подверженности личному влиянию. Иными словами, формальные нормы в сочетании с традиционными личными связями образуют, используя терминологию М. Вебера, «патримониальную бюрократию», основанную на элементах двух чистых типов господства – легальном и традиционном. Политическим следствием развития «патримониальной бюрократии» является неразвитость социальных институтов гражданского общества и прежде всего политических партий, которым очень трудно соперничать с клиентурными отношениями, получившими широкое распространение в российском обществе. Кроме того, сами политические партии все более подвержены влиянию клиентализма, взаимоотношения между партийными лидерами и рядовыми членами.

Политическая власть в течение первых десяти лет посткоммунистического развития не смогла полностью преодолеть те деформации и ту отчужденность от народа, которые имели место в советский и досоветский период. Достижение демократической легитимности – остается для современной власти в России все еще нерешенной задачей

В политической системе сформировалась деформированная структура легитимности политического режима. Из всех главных элементов

системной легитимации власти наибольшее признание в посткоммунистический период получил личностный компонент. Ни идеологический, ни структурные компоненты не получили должного развития и должной поддержки общества.

В политических и социально-экономических отношениях российского общества сегодня достаточно источников делегитимации власти, которые подрывают государственный авторитет и веру граждан в окончательный успех посткоммунистических трансформаций. Россия вновь, как и десять лет назад стоит перед трудным историческим выбором: либо возвращение к авторитарным технологиям и методам легитимации власти, либо продолжение движения к демократической легитимности. В зависимости от сделанного выбора ее ждет в новом столетии либо возвращение государству былого авторитета и осуществление экономического процветания общества, либо традиционный авторитаризм, уводящий Россию на периферию глобального мирового развития.

Примечания

¹ *Ланцов С.А.* К вопросу о легитимности коммунистических режимов // Вестн. Санкт-Петерб. ун-та. 1995 Сер. 6. Вып. 2. С.24-27.

² *Гуторов В.А.* Социальная утопия как способ легитимации политической власти в России (к постановке проблемы режимов) // Вестн. Санкт-Петерб. ун-та. 1995 Сер. 6. Вып. 2. С.2-7.

³ *Елисеев С.М.* Легитимность власти: концепции и проблемы развития в посткоммунистическом обществе. СПб. 1996. С.69-79.

⁴ *Ленин В.И.* Пролетарская революция и ренегат Каутский // Полн.собр. соч. Т. 37. С.245.

⁵ *Ленин В.И.* X Всероссийская конференция РКП(б). Заключительное слово по докладу о продовольственном налоге 27 мая // Полн. собр. соч. Т.43 С. 318.

⁶ *Ачкасов В.А., Елисеев С.М., Ланцов С.А.* Легитимация власти в постсоциалистическом российском обществе. М. 1996. С.66-70.

⁷ *Елисеев С.М.* Легитимность власти: концепции и проблемы развития в посткоммунистическом обществе. СПб. 1996. С.74-79.

⁸ *Салмин А.* Вызовы, институты, ценности: легитимность как проблема сегодняшней российской государственности (<http://www.csr.ru>)

⁹ *Башикирова Е.Н.* Трансформация ценностей российского общества // Полис. 2000. № 6. С.56.

¹⁰ Там же. С.57.

¹¹ Как живешь Россия.1995г.. Результаты социологического мониторинга. Январь, 1995. С.26.

¹² *Седов Л.А.* Политическая жизнь России в июле 2000 года глазами российских граждан ([http:// www.polit.ru/vciom](http://www.polit.ru/vciom))

¹³ *Афанасьев М.Н.* Клиентела в России: вчера и сегодня – Полис, № 1, 1994. С.126.

В. Г. Бондарев, С. В. Рац

СОЦИАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ РОССИЙСКИХ РЕАЛИЙ

Российское общество находится в полосе напряженного развития, которое обусловлено, с одной стороны, разрушением прошлого уклада жизни и становлением нового, с другой стороны, сам новый уклад в большей степени, чем прежний характеризуется конфликтогенным характером. В 90-х годах XX века для России на первое место выдвигаются социально-политические коллизии, а в последние годы наметился переход приоритета в степени конфликтности и остроты к конфликтам в социально-экономической сфере общества. «Основанием для такой оценки, – пишет Е. И. Степанов, директор Центра конфликтологии РАН, – является дифференциация населения по благосостоянию. Еще недавно (в советское время. – *Авт.*) разрыв между 10% самых бедных и 10% самых богатых не превышал соотношения 1:3. Но сейчас экспертные оценки показывают, что мы резко откатились назад – примерно на уровень 1:30 или даже 1:50»¹. Подобная социальная дифференциация говорит о том, что общество стало не только социально неоднородным, но и расколотым на противоположные и противостоящие социальные группы, что вызывает усиливающееся напряжение, конфликт и потерю безопасности жизнедеятельности большинства населения страны, потерю лидирующих позиций в производстве и потреблении, потерю устойчивости и равновесия общественного развития. Положение усугубляет и другой важный момент: все больше представителей минимально обеспеченных групп населения по своему уровню оказываются за чертой бедности, на грани выживания. Создается ситуация, при которой бедные слои населения не имеют ни малейших шансов вырваться из нищеты и стать полноправными членами общества. Их удел – это вечное пребывание в положении изгоев, в положении, которое порождает для более обеспеченных слоев населения страх ока-

заться в таком же жалком и безнадежном положении. Распространяющаяся бедность становится закономерным явлением и обыденностью российской действительности.

Плачевное состояние социально-экономической сферы российского общества обуславливает изменение отношения государства к социальному порядку, который характеризуется современной экономической дифференциацией и социальным неравенством. Порядок, основанный на глубоком социальном неравенстве, увеличивает принудительное воздействие посредством ограничительного права, т. е. права, которое не дает свободы для реализации своих экономических потенциалов беднейшим слоям населения. Эти правовые ограничения влекут за собой увеличение слоя людей не способных трудиться, но способных добывать себе средства для существования не легитимным способом. Сознательно принудительное воздействие государства на действия неравных индивидов превращает социальный конфликт, который есть результат глубокой социальной дифференциации общества, в политический конфликт. Поэтому социальные различия (дифференциация и неравный доступ к создаваемым в обществе благам) становятся наиболее значимой теоретической проблемой социальной политики.

В современных исследованиях социальной дифференциации или социальной стратификации чаще всего реализуется два подхода. При первом, пишет Л. А. Белова, прежде всего, исследуются проблемы соотношения социальных групп и слоев, их экономическое и властное положение, система интересов, мотивация экономического и социального поведения. Другой подход заключается в изучении механизмов и способов образования той или иной иерархии социальных положений в обществе. Значение последнего подхода особенно возрастает при исследовании переходных периодов в развитии общества. В современной России возникновение института частной собственности является тем процессом, который кардинально меняет способ организации общественной жизни и взаимодействий индивидов и, в конечном счете, определяет новую социальную стратификацию в обществе².

Социальная стратификация, определяемая доминирующим господством частной собственности и деятельностью государства, которая направлена на политическое закрепление этого доминирования, тождественна общественному порядку. Понятие «общественный порядок» и «социальная стратификация» отражают в современном обществе – это также относится и к России – связи, устанавливаемые между социальными положениями. Понятием «общественный порядок» обозначается то, что эти связи, находящиеся в иерархии контролируются государством, а понятием «социальная стратификация» обозначается то,

что иерархия социальных положений определяется обменом. Поэтому можно сказать, что социальный порядок как результат разделения труда и конкуренции «подправляется» государством и тем самым оно включает в социальную стратификацию такие слои, которые для рынка не имеют реального значения. К этим слоям необходимо отнести не только безработных, пенсионеров, детей, но и тех, кто не имеет постоянных источников дохода и определяет свое положение в обществе независимо от господствующего порядка. Наличие для рынка таких слоев населения, которые не включены в процесс производства, весьма существенно, поскольку необходима рабочая сила в периоды экономического подъема; для государства наличие подобных страт есть причина дополнительных социальных и политических забот и расходов на их содержание.

Субъективные оценки россиян того, что выступает причиной расслоения в обществе, непонятным образом искажены. Так, согласно исследованию, проведенному коллективом ученых института социологии РАН, «Социальное расслоение и социальная мобильность», под руководством З. Т. Голенковой, наиболее значимым показателем социальной стратификации является власть, тогда как в действительности власть закрепляет полученную в результате функционирования рыночной экономики социальную дифференциацию. Наряду с властью главным, мало отличающимся от власти фактором социального расслоения респонденты полагают также доход. Эти два фактора, по мнению опрошенных, наиболее важные в социальном расслоении, или дифференциации общества. На третьем по значимости месте для респондентов стоит собственность. Власть, доход и собственность образуют, по мнению респондентов, причины социального расслоения. Если с властью есть элементы заблуждения, то насчет дохода и собственности респонденты не ошибаются. Именно они не только отражают социальное положение индивида, но и определяют жизненность связи социального положения индивида с обществом в целом.

Если доход в целом значим как дифференцирующий фактор, то доли дохода, приходящиеся тому или иному индивиду, указывают нам на различия социальных положений индивидов. Доходы, в конечном счете, определяют, с одной стороны, условия жизни индивида, с другой – состояние индивида, удовлетворенного или не удовлетворенного этими доходами. Условия жизни индивида, выраженные в денежном доходе, показывают реальную силу потребления индивида, а также указывают на то, что некоторые условия могут быть включены в орбиту жизни индивида. Т. е. денежный доход индивида указывает на то, что богатство общества начинает принадлежать отдельному индивиду в

виде денежного дохода, а денежный уровень жизни указывает на позицию индивида в системе сложившихся доходов. Доход делает индивида владельцем совокупности предметов и средств, удовлетворяющих его потребности. Пользование доходом (в литературе утвердилось понятие «расходы») указывает нам на то, что индивид определяет для себя совокупность предметов, услуг и идей, которые поддерживают его конкретную жизнь.

Состояние индивида, определяемое доходом, может быть двояким. Оно либо удовлетворительно, либо неудовлетворительно. Индивид может оценивать свой доход положительно и отрицательно. Положительные оценки, фиксируемые эмпирически, соответствуют удовлетворительному состоянию дохода индивида. Отрицательные оценки соответствуют неудовлетворительному состоянию дохода индивида. При положительной оценке своего дохода индивид предположительно находится в согласии не с самим по себе доходом, а с теми условиями жизни, которые выражены этим доходом. При отрицательной оценке, наоборот, индивид находится в разногласии со своими условиями жизни. Данные положительные и отрицательные оценки дохода или материального положения со стороны индивида не всегда автоматически и не в полном объеме переносятся на оценку социального положения, которое он занимает. Однако можно с уверенностью сказать о том, что, в конечном счете, индивидом оценивается свое социальное положение, в силу того, что материальное положение и социальное положение, выраженное в денежном эквиваленте, есть одно и то же.

Деньги, выступающие опосредствующим звеном положений индивида и их эквивалентом (субститутом), снимают всевозможные различия в этих связях и делают их однотипными, т.е. всеобщими. Поэтому все формы связи индивида с обществом, выраженные различными понятиями (доход, потребности, условия жизни, материальное положение), представленные в денежном выражении, обществом определяются как доход, а для индивида как его доля, которая оценивается им либо положительно, либо отрицательно. Это отношение может быть также представлено как отношение равенства потребностей и условий или как отношение неравенства потребностей и условий. Равное отношение индивида к условиям предполагает достаточный доход, неравное – его недостаток. Совокупность однотипных социальных положений порождает класс людей с одинаковым отношением к условиям жизни. Совокупности разнотипных социальных положений индивидов, чей доход различается по способам его получения, образуют классы. В пределах различных классов представлены однотипные иерархии

социальных положений от высшего положения к низшему. Это закономерное деление различных классов на однотипные иерархии положений позволяет выделить в них тех индивидов, которые удовлетворены своим положением и тех, которые не удовлетворены, тех, которые положительно оценивают свой доход и тех, которые оценивают отрицательно.

В современных обществах культивируется различный способ соединения индивида с его условиями жизни. Однако условия жизни становятся принадлежностью того или иного индивида только при наличии «свидетельства» о претензиях на эти условия. В обществах, основанных на обмене или рынке, – это характерно и для российского общества – таковым свидетельством являются деньги. Однако деньги есть абстракция отношения, указывающая на однотипный способ получения условий жизни во владение. Поэтому в некоторых конкретных случаях деньги превращаются в ничего не значащего посредника, мертвого бога, уже не могущего соединить людей в единое целое. В периоды более или менее устойчивого развития играют роль не сами по себе деньги, а их доля и способ приобретения. Особенно важен способ получения. Классы людей как раз образуются в зависимости от способов получения денег. Различие в способах добывания денег порождает антагонизм во взаимодействии индивидов, порождает взаимоисключающие тенденции во взаимодействии. Так, в период приватизационного процесса, проходившего в России, социологические исследования зафиксировали пристальное внимание общества к способам получения высоких доходов, их «законности» или «криминальности». При этом сами высокие заработки не вызывают негодования, волновала «честность» происхождения больших состояний, т.е. способ, каким создавались эти большие состояния. Возникновение социальной структуры, включающей собственников и наемных работников, завершает процесс преобразования российского общества как «сословного» общества в классовое общество. Становление классового общества осуществляется через конфликт³. Можно сделать вывод о том, что сегодня значим не сам по себе доход, а доля дохода, выраженная в деньгах, приходящаяся на каждого индивида, значима также и степень дифференциации долей денежных доходов.

Отсутствие законодательной регламентации процесса первоначального накопления капитала в России приводило к многочисленным злоупотреблениям, которые часто служили основным источником неоправданно резкого роста дифференциации доходов, и это вызывает значительную социальную напряженность. Это есть следствие процесса перераспределения собственности, которое происходило в условиях

приватизации⁴. Собственность в представлениях населения является также одним из определяющих расслоение российского общества факторов, а незаконные действия в период приватизации занимают четвертый по счету ранг. Перераспределение собственности осуществлялось способами, далекими от справедливых и легитимных. Капитал накапливался по преимуществу в тайне, под завесой искусственно спровоцированных политических конфликтов в Чечне, между Президентом и Верховным советом РСФСР. Партии, общественные движения и организации плодились сотнями. В стране царили неразбериха и беспорядок в отношениях и умах. А пока в обществе преобладало чувство растерянности и различные заинтересованные группы еще не могли полностью оценить, что они приобретают, а что теряют в процессе «приватизации», правительство принимало крупные пакеты радикальных мер по приватизации, или, точнее, по передаче государственной собственности в частную⁵. Российское государство потворствовало таким способам накопления, которые создавали основу для экономической войны за распределение собственности в последующем. По сути дела, на начальном этапе приватизации была заложена мина замедленного действия – несправедливое и тайное распределение общественного богатства в частные руки. Огромные потоки общественных средств денационализировались способами нечеловеческими, освобождая огромную массу населения от тех видов деятельности, которыми они занимались, может быть не столько по призванию, сколько в силу материальной нужды, но которые приносили им необходимые средства к жизни. Освобождая рабочую силу от закрепощения конкретными видами деятельности, рынок нашел иные формы закрепощения – предметами, которые удовлетворяют потребности индивида. Вместе с тем данное закрепощение осуществляется не за счет изобилия товаров, находящихся в свободном доступе, а за счет резкого уничтожения всех накоплений населения, за счет огромной инфляции, за счет закрытия предприятий, за счет образовавшейся безработицы, в целом за счет удешевления труда и ухудшения условий жизни миллионов россиян.

Идея минимизации затрат на содержание рабочей силы, по сути дела, стала лейтмотивом философии продолжающихся реформ в России. В связи с этим в «Концепции национальной безопасности Российской Федерации» отмечается, что глубокое расслоение общества на узкий круг богатых и преобладающую массу малообеспеченных граждан, увеличение удельного веса населения, живущего за чертой бедности, рост безработицы представляют угрозу национальной безопасности. При этом одним из основных направлений обеспечения нацио-

нальной безопасности РФ во внутриэкономической деятельности государства является переход к высокоэффективной и социально ориентированной рыночной экономике, который должен осуществляться путем постепенного формирования механизмов организации производства и распределения товаров и услуг в целях максимально возможно роста благосостояния общества и каждого гражданина.

С переходом на рыночные отношения в стране начинает формироваться слой людей, чьи доходы становятся высокими и сверхвысокими. Идеология постперестроечного периода, согласно которой обогащение выступило доминирующим мотивом многих россиян, в действительности не имела под собой основание. Богатыми становились те, кто распределял его уже в советский период. Как считают эксперты, наибольшие шансы разбогатеть имели те, кто уже был богат – 4,8 балла по 5-ти балльной шкале. Несколько меньше шансов у тех, кто находится у власти (4,6) или близки к криминальным структурам (4,1), у остальных граждан России возможности минимальные (1,5)⁶. В противоположность группе людей с высокими доходами формируется и расширяется группа населения с низкими доходами. Проведенные социологические исследования в 1998 г. коллективом Института социологии РАН указывают на то, что существует тесная связь между расцветом высшего слоя – «новых русских» – с их социокультурной маргинальностью и репродукцией социальной нищеты, криминала, слабости правового государства⁷. В России проблема нарастания имущественного расслоения и расширения бедности приобрела с началом реформ особые масштабы и остроту. В 1994 г. по сравнению с 1991 г. численность населения с доходами ниже прожиточного минимума увеличилась более чем в два раза. Среди беднейших слоев населения увеличился удельный вес экономически активного населения. Сформировалась устойчивая группа территорий с высокой концентрацией бедного населения⁸.

С 1992 г. регулярно публикуются данные об абсолютной численности населения с доходами ниже прожиточного минимума. В структуре денежных доходов населения российской статистикой выделяются: оплата труда, социальные трансферты и доходы от собственности, предпринимательской и других видов деятельности. С 1995 г. доходы от собственности и от деятельности в статистической литературе публикуются раздельно.

Доля доходов, на которые приходится оплата труда, катастрофически падает и в 1997 г. по сравнению с 1990 г. составила всего 58%. Тенденция увеличения доли социальных трансфертов, которая характеризует 1990 – 1994 годы, сменяется примерной консервацией их вплоть до 1997 года. Неуклонно растет доля доходов от собственности и пред-

принимательской деятельности. Структура денежных доходов населения России может нам показать доходы по источникам получения. Если предпринимательскую деятельность рассматривать как трудовую деятельность, то доходы от трудовой деятельности составили в 1995 году 80,4%, а в 1997 году 79%. Данный показатель по 1990 году составлял примерно 87%. Снижение доли дохода, источником которого является труд, закономерно, так как период реформирования породил класс собственников, доля доходов которых держится на уровне 5,3% до 6,5%. Для того, чтобы определить долю населения, доходы которого формируются за счет собственности, необходимо обратиться к показателям распределения доходов по группам населения.

Структура доходов населения внутренне сопряжена со структурой представлений о значимости той или иной сферы жизни человека. Устойчивость дохода порождает устойчивость социального положения индивида, связанного со стабильностью воспроизводственных процессов. Неустойчивость, наоборот, усиливает негативные тенденции в развитии человека, заставляет идти на всевозможные действия, которые не вписываются ни в потребности общества, ни даже того же отечественного бизнеса. В последние годы происходит процесс переосмысления понятия социальной ответственности бизнеса. Компании все больше осознают, что их прибыль зависит не только от традиционных факторов, но еще от репутации в глазах общества. Эта репутация связана с тем, что бизнес помимо государства начинает осуществлять социальные программы. К этому их подталкивает их собственный опыт по разрешению производственных конфликтов через так называемые социальные программы. Конфликты начинают улаживаться благодаря активной социальной политике бизнеса в регионе, на предприятиях⁹. Активная социальная политика на уровне регионов и предприятий, в которой значительную роль начинает играть отечественный бизнес, определяет устойчивое положение населения, не зависимое от различия в доходах, ибо как мы выяснили, что большой разброс в доходах делает изначально ситуацию в регионе в высокой степени конфликтной. Рост неравенства доходов усугубляется ростом безработицы, существенными задержками в выплате заработной платы, пенсий, пособий, росте числа уголовных преступлений. Данная тенденция сохраняется, усиливая негативные способы взаимодействия в регионах и России в целом. Создаются достаточно осязаемые угрозы внутренней безопасности.

Помимо показателей долей доходов по источнику их получения и их распределения по фиксированным группам существуют показатели неравномерности распределения доходов среди всего населения. Од-

ним из этих показателей является коэффициент (индекс) Джини и индекс фондов, или индекс соотношения доходов 10%-ных групп с высшими и низшими доходами. При анализе происходящих в последние годы процессов межрегиональной дифференциации в России выделяются две противоположные тенденции. В подавляющем большинстве регионов показатели дифференциации доходов (коэффициент Джини) снижаются даже быстрее, чем в целом по России и не выходят за пределы 0,3–0,35, что соотносится с такими странами, как США, Франция, Канада и другие.

Вместе с тем, растущий разрыв в положении регионов-лидеров и регионов-аутсайдеров приводит к тому, что в некоторых регионах наблюдается взрывоопасный рост дифференциации доходов, а тем самым представлен рост межрегиональной дифференциации с одновременным сокращением дифференциации внутри регионов. Особенно быстрый рост дифференциации доходов наблюдается в последние годы в Москве, где фондовый индекс вырос с 30 раз в 1994 году до 60 раз в конце 1996 года. Значение индекса Джини достигло в 1996 году 0,66. На долю наиболее обеспеченной 10%-ной группы населения г. Москвы приходилось более половины всех учтенных в Москве доходов. Среди развитых стран такого неравенства не наблюдается вообще, а в странах со средним уровнем доходов подобный коэффициент Джини имеет только Бразилия¹⁰.

Рост дифференциации доходов и численности населения с относительно низкими доходами приводит к значительному росту масштабов бедности. В отечественной статистике бедные семьи идентифицируются в зависимости от того, достигает ли их доход определенного значения – «черты бедности», соответствующего величине прожиточного минимума. Иначе говоря бедные семьи – это те, которые не в состоянии обеспечить для себя достижение минимального приемлемого стандарта, принятого в данной местности и в данное время. В психологическом отношении к бедным следует относить тех, которые лишены части тех благ, которые имеются у другой части общества, с которой они сравнивают себя. В 1997 году соотношение среднедушевого дохода и прожиточного минимума составляла 2,14 раза. Численность населения с доходами ниже прожиточного минимума составила 31,3 млн. человек, а доля бедного населения в стране составляла 21,2%, что в 1,5 раза меньше чем в 1992 г.

Рост социальной дифференциации ведет к значительной депривации населения, когда недопотребление населением основных продуктов питания, необходимых промышленных товаров становится характерной чертой образа жизни значительной части населения России. Эти

процессы неравным образом затрагивают региональную структуру страны. Снижение реальных денежных доходов по территории страны представлено неравномерно. Общая тенденция ухудшения положения жителей российских регионов усугубляется региональными различиями. Эти различия настолько существенны по многим регионам, что заставляют задуматься вообще над смыслом существующей социальной политики российского государства. Некоторые регионы сократили свои реальные денежные доходы по сравнению с 1991 годом чуть меньше чем в 2 раза, другие практически в сорок раз. Различие в реальных денежных доходах в 1998 году между более благополучными регионами и неблагополучными регионами составляет 20 крат. Подобная ситуация требует от централизованного правительства существенных изменений своей политики в области доходов. Изменение политики доходов тем более является актуальной по той причине, что в состав 20-ти регионов с худшей динамикой входят 11 национальных образований. И при условии ее изменения могла бы быть изменена не только социальная политика российского государства, но и, что так же важно, его национальная политика.

Падение уровня реальных денежных доходов влечет за собой усиление конкуренции за выживание, а тем самым порождает значительный слой людей, чьи действия начинают превышать порог установленных норм, чьи намерения становятся преступными и разрушительными в отношении положения в обществе в целом. Продолжение курса на игнорирование констатируемых современных российских реалий, игнорирование отрицательных тенденций и социальной дифференциации, непонимание роли социальной политики как основного стабилизирующего фактора в развитии общества повлечет за собой разрушение ценностей рынка и усиление консолидирующих действий представителей наемного труда против курса непрекращающихся реформ. Усилятся противоречия между центром и регионами, могут возникнуть целые очаги мятежной периферии, стремящейся к самостоятельному, безотносительно от центра, проведению реформ и политики. Этому могут способствовать и внешние обстоятельства, усиленные интересами крупного международного капитала, по ослаблению как экономических, так и политических позиций России. Такие нерадужные перспективы разрушения единства российского пространства предстанут перед нами, если ведущие классы российского общества не смогут умерить свои алчные аппетиты и не повернутся лицом к проблемам наемного труда.

¹ Степанов Е.И. Конфликтология переходного периода: методологические, теоретические, технологические проблемы. – М., Институт социологии РАН, 1996. С.72 – 73.

² См.: Беляева Л.А. Социальная модернизация в России в конце XX века. – М., 1997. С.60.

³ Там же. С.61–76.

⁴ См.: Экономика переходного периода. Очерки экономической политики посткоммунистической России 1991–1997. – М., 1998. С. 902.

⁵ См.: Ослунд А. Россия: рождение рыночной экономики / Пер.с англ. – М.: Республика, 1996. С. 24.

⁶ См.: Сивкова В. Богатые тоже платят // Аргументы и факты. 2000. № 50.

⁷ См.: Социальное расслоение и мобильность. – М., 1999. С. 184.

⁸ См.: Экономика переходного периода. Очерки экономической политики посткоммунистической России 1991–1997. С. 903.

⁹ См.: Российские компании на пути к корпоративному гражданству // Ведомости. 14 февраля 2002.

¹⁰ См.: Экономика переходного периода. Очерки экономической политики посткоммунистической России 1991–1997. С. 908–909.

ПОЛИТИКА ОБЩЕСТВЕННОГО ПРИЗРЕНИЯ
И БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТИ
В ЦАРСТВОВАНИЕ ПЕТРА I

Практика общественного призрения и благотворительности в России имеет свою давнюю историю, зафиксированную в документах. Наиболее ранние из них относятся к середине XVI в., хотя, несомненно, традиция благотворительности и общественного призрения стала складываться на Руси вместе с принятием христианства. Неслучайно поэтому активную роль в деле благотворительности играла церковь. Вместе с церковью благотворительностью занимались и князья, которые в первую очередь заботились об освобождении пленных. Еще первым русским князьям, Олегу и Игорю, приписывается забота о пленных, частью же государственной политики она стала при Александре Невском. При этом следует различать благотворительность как одну из функций государственной власти и благотворительность как добрую волю частных лиц. Благотворительность русских князей чаще всего имела смешанный характер – это была их личная инициатива, для реализации которой они использовали данную им власть.

Первыми законодательными актами, касающимися политики в области общественного призрения и благотворительности, стали «Судебник» (1550) и «Стоглав» (1551). Известно, что Борис Годунов впервые для борьбы с нищенством стал использовать общественные работы. При царе Михаиле Федоровиче Романове управление делами общественного призрения находилось в ведении Патриаршего приказа, а затем Аптекарского приказа, курировавших больницы, богадельни, сиротские дома. В царствование Алексея Михайловича с этой же целью были учреждены Полоняничный приказ (1668) и Приказ строительства богаделен (1670). Основные положения, касающиеся церковной и государственной благотворительности, были отражены в «Кормчей книге» (1650).

Рост нищенства и превращение его в промысел в конце XVII в. заставили государство приступить к более последовательным мерам по регламентации этого явления. Таков смысл «Соборного постановления» (1681) и «Указа» (1682). Согласно указу 1682 г., нищие подразделялись на «способных к работе» и «к труду не способных». Больные нищие изолировались в госпиталях или монастырях, здоровые определялись к работе, нищие дети отдавались в обучение. Бродяжничество

осуждалось государством, что было подтверждено указами 1691 и 1694 гг.

Принятые меры не искоренили бедность и нищету, и к началу XVII века эта проблема еще более обострилась. Решить ее частными пожертвованиями и индивидуальной благотворительностью было не реально. Это, очевидно, понимал Петр. С присущей ему энергичностью царь берется за организацию общественного призрения и благотворительности. Он продолжал развивать идеи, высказанные царем Федором. Один из первых Указов царя о задержании нищенствующих (духовного звания и гражданских лиц) относится к 1694 г. В нем Петр требует всех пойманных нищих отправлять в Стрелецкий Приказ для разбора, а затем отсылать по принадлежности в их ведомства. Сохраняя прежние традиции, Именным Указом от 8 июня 1701 г. Петр оставил заботу о нищих, больных и престарелых, в основном, за церковь. Сначала Патриаршему, а 1701 г. Монастырскому, с 1721 г. Святейшему Синоду и Камер-конторе было поручено все дело устройства и содержания богаделен и больниц¹.

Петр изменил отношение к призрению и благотворительности. Считая необходимым заботиться о нищих, число которых неуклонно росло, царь настойчиво боролся, преследуя по законам нищих-промысловиков. Об этом свидетельствуют многочисленные Указы. Например, в Указе от 12 января 1712 г. записано, что нищих обоего пола, бродящих в Москве и по миру, необходимо было ловить и приводить в Монастырский Приказ. Далее числящихся в богадельнях и монастырях нищих было велено отправлять по наказанию обратно в богадельни и монастыри, а не записанных в богадельни отправлять в те места, откуда пришли, «учиня жестокое наказание»². Подобный Указ, изданный в отношении нищих в Санкт-Петербурге, гласил: «...нищим при Санкт-Петербурге не ходить, и милостыни им не давать, а давать милостыню в указанных местах»³. Этой теме были посвящены и другие Указы. В документах подчеркивалась ответственность местных властей, дворянства, помещиков, старост за распространение нищенства, то есть всех тех, кому принадлежали или в чьем ведении находились пойманные нищие. В Указах устанавливались наказания в виде штрафов за каждого нищего⁴. В провинции была разослана инструкция, в которой воеводам приказано строго следить, чтобы не было никаких «гулящих людей»⁵. Были и другие Указы, в основном направленные на поимку нищих, на запрещение бродить без дела по улицам и просить милостыню.

Постепенно в деле общественного призрения возрастает ответственность местных властей – Магистратов, что было закреплено Уста-

вом Главного Магистрата, принятым 16 января 1721 г.⁶ В Регламенте Главному Магистрату подробно объяснялась роль полиции в деле общественного призрения. В главе X говорилось: «Полиция призирает нищих, бедных, больных, убогих»⁷. В главе XX подробно описывалось внутреннее устройство общественной жизни, возлагающееся на полицию.

Однако в этот период в области благотворительности значительная роль остается за духовенством. В Регламенте Духовной коллегии (25 января 1721 г.) государь высказывает свой критический взгляд на деятельность церкви в вопросе призрения бедных⁸. Он поручил Синоду создать новые начала, чтобы согласовать чувство христианского милосердия с необходимостью предупреждения опасностей, возникающих для общества, вследствие колоссального развития нищенства в России. Излишества монастырей должны быть направлены на благое дело призрения нуждающихся. В Указе, направленном в Синод 4 сентября 1722 г., Петр I распределяет дела по Приказам – Духовному, Казенному, Монастырскому, Дворцовому, Церковных дел, Инквизиторских дел. Именно за Монастырским Приказом закрепляется обязанность заботы, попечения, благотворительности о бедных, в том числе и воинского звания⁹. В 1724 г. Петр требовал сообщить о состоянии запасов хлеба и денежных доходов в монастырях государства с целью определить возможности монастырей для содержания нищих, сирот, монахов, а также духовных училищ. При этом недоверие царя к церковным служителям прослеживается во всех Указах. Петр мало рассчитывал на помощь духовенства, монахов, властно распоряжался церковными и монастырскими доходами, направляя их на нужды призрения. Существуют примеры того, как Петр разрешил гражданским или военным чиновникам распределить монастырские доходы. Например, Указом от 29 мая 1724 г. он разрешает капитану гвардии Баскакову распорядиться монастырскими доходами, разделив их на необходимые для монахов, для монастырских нужд и для призреваемых¹⁰.

Среди Указов общего характера следует отметить Именной, объявленный из Сената 30 июня 1724 г., в котором впервые высказана мысль о необходимости нормирования общественного призрения в соответствии с состоянием и средствами благотворителей¹¹. Петр активно боролся с праздностью и бездельем, поскольку именно эти формы нищенства считал наиболее вредными. Он подвергал строгому наказанию «праздношатающихся», нищих-промышленников. Вредным пороком считал царь Петр подачу милостыни, поэтому наказывались и те, кто подавал. В соответствии с Указом от 6 апреля 1722 г. предписывалось штрафовать лиц, дающих таким нищим пристанище¹². Строгости

наказания вызывали критику со стороны общества, убежденного, что подача милостыни – дело, угодное Богу.

Неоднократно в Указах царя повторяются одни и те же требования или издаются инструкции, приказывающие выполнять обязательно все прежние решения¹³. Объясняется это тем, что все его Указы, по видимому, не имели эффекта, и нищенство продолжало расти. В конце своей жизни Петр предпринимает еще несколько попыток остановить это бедствие России. В 1724 г. он задумывает провести единовременную Всероссийскую перепись нищих за исключением Сибири¹⁴. Результаты данной переписи, если она вообще была проведена, неизвестны. Другим замыслом Петра было распределение всех нищих по монастырям, хотя эта идея была не осуществимой, а, скорее, утопической.

При Петре система общественного призрения была распространена на различные города. На магистраты возлагалась обязанность не только бороться с нищенством, но и способствовать обучению нищих детей. С этой целью учреждались школы при церквях и «где пристойно». В школах должны были обучать детей чтению, письму, арифметике и другим наукам. В школы принимались малолетние дети, особенно обращалось внимание на детей бедных граждан. Важна мотивировка Указа: «...чтобы такие малолетние, а особливо бедных граждан дети, от которых вперед граду польза и вспоможение может быть, без обучения в непотребство и в какой-либо вред граду не возрастали»¹⁵. Как государственный деятель, Петр справедливо считал, что дети, обученные каким-либо рукоделиям или ремёслам, не только будут способны заработать себе на жизнь, но и принесут пользу городу, государству. Представляется важной, особенно актуальной в наше время идея Петра о воспитании малолетних детей путем привлечения их к труду. Таким образом царь рассчитывал приостановить развитие тунеядства и лени.

Наряду с активной борьбой против профессионального нищенства Петр считал обязанностью заботиться о действительно нуждающихся людях. Так, в докладных пунктах князя А. Д. Меншикова с Высочайшими резолюциями высказывалось требование помещать в городах нищих в богадельни, составлять списки помещенных и присылать ведомости. Цель такого контроля – запретить ходить нищим из города в город, из губернии в губернию. Именной Указ, объявленный Сенату 21 января 1712 г., требовал распределять нуждающихся по богадельням и монастырям, наказывать нищих-промышленников¹⁶.

В том же году появился именной Указ об учреждении во всех губерниях госпиталей. Указ интересен тем, что в нем впервые особенно выделяется забота о незаконнорожденных младенцах, которые ранее

не считались достойными сострадания. Следует подчеркнуть внимание Петра к призрению младенцев нищих родителей или вовсе брошенных ими. Именные Указы от 4 ноября 1714 г. и от 4 ноября 1715 г. были направлены на организацию госпиталей при церквях для призрения незаконнорожденных детей. Разрешалось приносить младенцев к госпиталям и тайно класть их в специальное окно¹⁷. Заботе о них был посвящен Указ от 1 февраля 1720 г., устанавливающий денежное жалование незаконнорожденным детям и их кормилицам, находившимся в построенном в Москве госпитале.

Для расширения сети госпиталей и их содержании нужны были средства. Именной Указ от 12 декабря 1721 г. требовал вычитать из жалования людей всех чинов, кроме солдат, «с рубля по копейке на содержание госпиталей»¹⁸. Один из последних Указов Петра был посвящен содержанию сирот, и в 1724 г. он потребовал употребить сборы с деревень Чудова и Вознесенского монастырей и направить на госпитали и на содержание сирот¹⁹.

Другой особой заботой Петра было воинство. Многочисленные Указы свидетельствуют о стремлении царя облегчить условия жизни, прежде всего раненых, больных и престарелых воинов. По приказу царя должны были быть построены специальные богадельни и госпитали²⁰. Подобные заведения предполагалось возводить в различных губерниях России²¹. В Указе, посланном в Сенат 22 марта 1716 г., государь требует разделения воинов на способных еще к службе (для них подыскать соответствующее место службы), и на офицеров, достойно служивших, но по болезни, ранению или старости, к службе непригодных (им установить жалование до смерти), а «тунеядцев наказывать». Тогда же последовал Указ о принятии в лазареты для лечения гвардейских, армейских и гарнизонных полков драгун, солдат и рекрутов²². Далее следовали Указы, направленные на материальное обеспечение бедных офицеров. Предписывалось отставных военных, не имеющих средства к существованию, определять в монастыри, которые должны были выплачивать им жалование из своих доходов²³.

Подводя некоторые итоги государственной политики в области общественного призрения и благотворительности в первой четверти XVIII века, следует подчеркнуть что, во времена царствования Петра начала формироваться политика государства в отношении общественного призрения. При анализе законодательных документов этого времени выделяются некоторые приоритетные направления, на которые император обращал особое внимание. Это была забота о людях, лишенных средств для жизни, расширение благотворительных учреждений и изыскание средств на их содержание, борьба с нищенством, как

промыслом, забота о незаконнорожденных детях. Были поставлены вопросы о детях, их будущем, в том числе о народном просвещении, и, конечно, о воинстве. Отношение государственной власти к проблемам общественного призрения и благотворительности нашло выражение в многочисленных указах, инструкциях, регламентах. Большое их количество, к сожалению, не свидетельствует о достижениях в этой области, а показывает низкую результативность принятых мер и сохранявшиеся многочисленные проблемы.

Последователи Петра не внесли чего-то особенно нового в дело призрения и благотворительности. Основная их деятельность пролегла в русле политики царя, но акцент был сделан на борьбу с нищенством.

Примечания

¹ Полное собрание законов (ПСЗ). Т. I V. №1856, с.168.

² Там же. № 2470, с.782.

³ ПСЗ. Т. VI. №3676, с. 264.

⁴ Там же. Т.V, № 3213, с. 579.

⁵ Там же. № 3294, п.19, с. 627.

⁶ Там же. Т.VI, №3708, с.291-303.

⁷ Там же. с.297

⁸ Там же. № 3718, ч.3, п.12, с. 345-346.

⁹ Там же. № 4081, с. 764-767.

¹⁰ ПСЗ. Т. VII, № 4516, с. 291.

¹¹ Там же, № 4522, с. 298-299.

¹² ПСЗ. Т. VI, № 3945, с. 642; № 4047, с.732-733.

¹³ Там же. № 4047, п. 31, с. 733; № 4130, п. 30, с. 805.

¹⁴ Там же. Т. VII, № 4522, с. 298.

¹⁵ Там же, № 4624, с. 394-395.

¹⁶ ПСЗ. Т..IV, № 2470, с. 782.

¹⁷ Там же. Т. V, № 2856, с. 128-129; № 2953, с. 181.

¹⁸ Там же. Т. VI, № 3867, с.466.

¹⁹ Там же. Т. VII, № 4623, с. 388.

²⁰ Там же. Т. IV, № 2245, с.471; № 2249, с. 476.

²¹ Там же. № 2467, п.18, с. 779; № 2477, с.792.

²² Там же. Т. V, № 3003, с. 202; № 3026, с. 472.

²³ Там же. № 3070, с.489; № 3409, с.726; Т. VI, № 3576, с. 188.

ИСТОРИОСОФСКИЕ МОТИВЫ
ГУМАНИТАРНОЙ ПОЛИТОЛОГИИ А. С. ПАНАРИНА

Для современной российской политической науки, особенно той ее части, которая связана с анализом процессов глобализации и геополитической ситуации в мире, характерно сближение с проблемами философии истории. Философия истории позволяет выйти за рамки узко политологического исследования, проводить широкие исторические параллели и давать более «безопасные» прогнозы. Наиболее талантливые опыты в этом направлении принадлежат профессору кафедры политологии МГУ Александру Сергеевичу Панарину. В своих многочисленных сочинениях, опубликованных за последние годы, – «Стиль «ретро» в идеологии и политике (критические очерки французского неоконсерватизма)» (1989), «Россия после августа 1991 г.: цивилизационные, политические и культурные дилеммы» (1993), «Политическая антропология» (1995), «Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством)» (1995), «Реформы и контрреформы в России» (1996), ««Вторая Европа» или «Третий Рим» (1996), «Философия политики» (1996), «Российская интеллигенция в мировых войнах и революциях XX века» (1998), «Реванш истории: Российская стратегическая инициатива в XXI в.» (1998), «Глобальное политическое прогнозирование в условиях политической нестабильности» (1999), «Россия в циклах мировой истории» (1999) «Политология: о мире политике на Востоке и на Западе» (1999), «Политология» (2000), «Искушение глобализмом» (2000), «Глобальное политическое прогнозирование» (2000), – а также в книгах «Россия: Опыт национально-государственной идеологии» (1994) и «Философия истории. Учебное пособие» (1999), для которых им написаны специальные разделы, он разрабатывает оригинальную философско-историческую концепцию.

В построениях Панарина важное место занимает различение понятий западничества и атлантизма. Атлантизм экономикоцентричен, опирается на самодеятельность гражданского общества, демонстрирует доверие к здравому смыслу, которым обладает народ. В отношении других народов стратегия атлантизма сводится к цивилизационной иронии, осуществляемой под лозунгом деидеологизации, цивилизационной нормы, единых и неотчуждаемых прав и свобод человека. Западничество обнаруживает веру в великие учения и основанные «на них глобальные преобразовательные проекты»¹ и в то же время, как настаивает Панарин, опирается на средний класс или мещанство.

Победа Запада в холодной войне и последовавшие за этим приобретения подавили активизировавшуюся было с 60-х годов XX в. цивилизационную самокритику (что открывало для Запада возможность преодоления кризисных последствий Модерна), а установившееся господство либеральных ценностей отразилось в концепции «конца истории», в попытке сделать победу «полной и окончательной», отменить будущее. Однако современный либерализм в его «постклассической» форме базируется на постулатах морали успеха, возрождающей социал-дарвинизм в его худшем виде, на концепции открытого общества, нацеленной на борьбу с национальными государствами, денационализацию правящих элит и, в результате, на установление системы привилегированной демократии и на представление о единых правах человека. Нынешний фундамент западной цивилизации уже не является универсальным. Запад осознанно отказывается от формационной общечеловеческой перспективы, согласно которой успехи Запада могут стать общечеловеческим достоянием, от идеи единой исторической судьбы всего человечества в пользу «золотого миллиарда» и сохранения своего выгодного статус-кво. Поэтому, считает Панарин, «главную опасность для человечества представляет сегодня теория одновариантного будущего, рассматривающая все незападные культуры как пережитки прошлого и помеху модернизации и вестернизации»².

Итак, вслед за Панариным можно констатировать исчерпанность той цивилизационной стратегии, которую осуществляет Запад на протяжении последних шести столетий. Последствиями эмансипации Запада и всемирной вестернизации стали угроза истощения планетарных ресурсов и нравственное вырождение человечества. Вывод, сделанный в результате Панариным, вполне очевиден: «Человечеству требуется срочное обретение качественно новой парадигмы развития»³. Однако, рассуждая о будущем мы вступаем на зыбкую почву историософского прожектерства. Будущее, в отличие от настоящего, многовариантно, оно принадлежит, как выразился бы А. Н. Радищев, к сфере «гадательного бытия». И Панарин предлагает несколько эскизов такого будущего, набрасывает несколько футурологических перспектив.

На этом пути можно следовать и шизофренической диалектике «мирового разума», и бинарной логике цивилизационного маятника. Панарин выбирает второй путь. Прежде всего ясно, что новый цивилизационный проект будет не-Западным. Историософски наиболее инициативную систему не-Запада образуют китайская, российская и индобрддийская цивилизации. Поиск «альтернативных принципов жизнестроения» приводит к историко-цивилизационной реабилитации Востока: «грядущая альтернативная фаза всемирной истории будет опи-

раться на цивилизационную миссию Востока, социокультурный потенциал которого предстоит мобилизовать и конвертировать в новые социальные практики»⁴. В основе новых цивилизационных изменений будет лежать принцип «духовной реформации», «возвращение человечества к стабильному способу производства». Дилемма, стоящая перед человечеством, но адресованная прежде всего Западу, состоит в выборе стратегии: либо дальнейшее радикальное противопоставление «первого мира» «третьему», либо имманентная духовная реформация, изменение норм и ценностей западной культуры. Для второго варианта необходимо изменить в первую очередь мировоззрение западных элит. В этой связи Панарин советует присмотреться к ценностям («жертвенному мифу») традиционного общества, в частности, к идее единой коллективной судьбы. Истинная глобализация мира, по его мнению, произойдет в восточнической фазе исторического мегацикла. Необходимо европоцентризму противопоставить не национальный эгоизм, «...а альтернативный глобализм гуманистическо-универсалистского типа, открывающий новые моральные, культурные и формационно-исторические горизонты для всего человечества»⁵. Новый исторический проект должен иметь диалоговый характер и принимать *«коэволюционную форму равноответственного сотворчества»*⁶. Путь, который суждено пройти человечеству в новой фазе своего исторического развития, направлен против Модерна – это торжество духовного начала в противовес «языческому апофеозу телесности и культу материи». На новом этапе человечеству предстоит разрешить проблему соотношения воспроизводимого (тиражируемого) и невозпроизводимого. Панарин излагает ее следующим образом: «Один из главных мировоззренческих и мироустроительных вопросов современности формулируется, на мой взгляд, так: может ли искусственное, сфабрикованное быть лучше и надежнее естественного, неспроектированного»⁷. Ответом должен стать новый «космологический «реализм», утверждающий примат общих начал и идей над частными.

Нервозное ожидание нового цивилизационного прорыва подогревается эсхатологическими упованиями. «Сегодня, – страшает Панарин, – и Запад, и весь мир стоят на перепутье. Если не произойдет чуда, если в процессе секуляризации, ведущей в направлении нового агрессивного язычества, не вклинится откуда-то струя новой религиозной взволнованности, то поражение цивилизации на планете неизбежно»⁸. В схематичном виде альтернативные принципы мироустройства уже обозначились. К ним, во первых, принадлежат экологическая идея, настаивающая на повышении статуса окружающего мира, который

следует перестать рассматривать как простой объект воздействия. Во вторых, это идея культурного многообразия мира. И, в третьих, нравственно-религиозный фундаментализм. Оформились в общих чертах, хотя еще и не реализовались в полной мере, три возможных ответа Востока на агрессивно-глобалистский вызов Запада. Первый из них представлен китайской моделью империи, восстанавливающей военно-политическое противостояние и реанимирующей биполярную структуру миропорядка. Второй принадлежит мусульманской фундаменталистской модели, выражающейся в агрессивной самоизоляции мусульманского мира. Третий может реализоваться в православной модели, способной на имманентную критику Запада и возвращающей человечество к интеллектуальным и культурным истокам античности и христианства.

В этой связи Панарин возрождает идею «второго мира». Он использует это выражение, по-видимому, как эвфемизм понятия не-Запад, чтобы подчеркнуть его нетождественность традиционному Востоку. В частности, особое значение он придает византийской цивилизации как возможной альтернативе Западу, способной на его имманентную критику. «Второй мир, в отличие от традиционного Востока, — пишет исследователь, — обладает способностью к историзму — к выдвиганию формационных стратегических инициатив для всего человечества»⁹. Новая цивилизация не предполагает полную «отмену» Запада, она не есть радикальный Восток. Ее можно было бы назвать постзападной, опирающейся на разнообразные (в том числе и восточные) «способы подавления стихии варварства».

Исключительная роль в мировом цивилизационном процессе принадлежит России. «Россия — центральное место планеты, не только в геополитическом смысле, но и в историософском. Здесь находятся стяжки не только мирового западно-восточного пространства, но и формационного времени», — пророчески возвещает Панарин¹⁰. «Россия как загадочный материк будущего», — добавляет он¹¹. Россия имманентно переживает чередование исторических мегациклов, являющееся ее «внутренней судьбой». В современном мире ощущается потребность и заметно ожидание нового «осевого времени», которое должно привести к внутреннему, ценностно-духовному преобразованию человечества. И эти упования, полагает Панарин, связаны с Россией, чей цивилизационный опыт по формированию неконфликтного цивилизационного пространства и диалогового обмена между Востоком и Западом может создать предпосылки для нового цивилизационного рывка. Такое положение и значение России дает основание представить ее в качестве самостоятельной и необходимой исторической силы, делает

ее своеобразным гарантом «смысла истории». «Самоценность России означает в методическом отношении, что ее историческую судьбу нельзя просто дедуцировать из неких «более общих» понятий, в том числе и таких, как прогресс и демократия, а в аксиологическом отношении – что нет таких целей и ценностей, во имя которых можно пожертвовать Россией», – пишет Панарин, явно или неявно солидаризируясь с мнением К.С. Аксакова о неприложимости к русской истории представлений, выработанных на основе чужого исторического опыта¹².

России присуща двойная идентичность, или «периодическая смена идентичности», вызванная историческим чередованием социокультурных ориентаций, что позволяет охарактеризовать ее как «гетерогенное западно-восточное образование»¹³ или даже как «гибридное общество». Согласно наблюдению Панарина, не-Запад вообще «насыщен гетерогенными (гибридными) образованиями»¹⁴. Россия, соединяя цивилизационные полюса мира, связывая индивидуалистический Запад с соборным Востоком, дает пример неустойчивого исторического развития. Формирование обширной «замыренной среды» (если воспользоваться выражением М. М. Ковалевского) возможно лишь благодаря объединяющей идее русского мессианизма, призывающего к совместному ответственному выстраиванию единого цивилизационного пространства. Без русского мессианства Евразия бы вернулась в естественное состояние войны всех против всех. Однако «промежуточное цивилизационное положение» и «тип экстенсивной культуры», синтезирующий на огромном пространстве и в разнообразных природных условиях множество народностей, приводит к слабости цивилизационных начал в России, т.е. к неустойчивости норм, сменяемости ценностей, «готовности к культурному перевоплощению». Русская история в смене периодов вестернизации и ориентализации иллюстрирует взмахи цивилизационного маятника. Отсюда «расколотость», «прерывность» русской истории, в которой видна «резкая смена культурных доминант» и «господствующего антропологического типа». В результате сформировался особый тип носителя такой культуры. Как пишет Панарин: «Русский человек – это гетерогенный социокультурный тип, которому приходится выносить перманентную драму сочетания и столкновения разнородных западно-восточных импульсов»¹⁵. Все это воплощается в таких психологических характеристиках русской культуры как удаль, риск, азарт (в противоположность западноевропейской добросовестности, дедуктивной строгости и осторожному эмпиризму). Русского человека отличает «легкость на подъем, готовность к коллективной мобилизации и самоотдаче»¹⁶. В русской культуре сочетается

языческое благоговение перед природой с византийской аскетикой. «Неотрадиционалистская антицивилизационная аскеза», – такой приговор выносит России Панарин, подразумевая за ним отрицание достижений материального производства, благосостояние, науку, культуру.

Впрочем, не следует понимать этот приговор чисто отрицательно. Речь идет об особом устройстве русской цивилизации, связанной с преобладанием духовного начала и первенством духовной власти. «Россия – это страна, организуемая по каким-то еще не вполне выявленным законам духовного производства», – констатирует ученый¹⁷. Исторически сложившаяся «органическая система традиционной России» опирается на отделение хозяйственных функций от политических, духовной власти от светской. Но приоритет остается у «власти над умами», у «духовных решений». В самой русской истории Панарин особенно выделяет два периода: рубеж XVII–XVIII вв. как «своего рода осевое время русской истории. Именно тогда встретились и столкнулись три основных персонажа: народ, церковь и государственность»¹⁸ и «петербургский период – от Державина до Баратынского», который он называет «ренессансным периодом нашей культуры»¹⁹.

«Российский этос основан на парадоксальном сочетании жертвенности и мессианизма», – полагает Панарин²⁰. Русская история демонстрирует постоянные противоречия между универсальным и местным. В отличие от обособляющегося Запада, отказывающегося от универсальности христианства и Просвещения, российская цивилизация не склоняется к изоляционизму при решении своих проблем, эгоистически не пренебрегает мировой проблематикой. Впервые это самосознание выразили славянофилы – «совестливые глобалисты», по выражению Панарина.

В своей исторической жизни Россия опирается на «религиозно-эсхатологическое воодушевление». В «*близости российского государственного сознания эсхатологическому сознанию*» кроется «главная тайна традиционной русской идеи»²¹. Панарин даже говорит о «религиозно-эсхатологическим темпераменте основателей российской государственности»²². Внутренняя же логика российской истории покаковски выводится им из взаимодействия Народа и Государства. В интерпретации Панарина исторический цикл начинается с отхода народа от государства, с дезертирства и бунта. В ответ на это государство «мобилизует службу сыска», пробуждает «идеологию казенного патриотизма», ищет поддержку вовне, что оценивается исследователем как «компрадорская инициатива». Постепенно происходит дена-

ционализация государства и, как следствие, предательство народных интересов.

Антропологические основания российской цивилизации персонафицируются Панариным в фигуры Воина и Пахаря. Каждый из них воплощает различный тип исторического пространства-времени и решает разные исторические задачи. «Драматическая цикличность российской истории, – рассуждает исследователь, – связана с этой разорванностью и противостоянием двух начал: продуктивного и административно-военного»²³. Воин выполняет роль цементирующую, дисциплинирующую, удерживающую и объединяющую евразийское пространство. Фигуры Пахаря и Воина в определенном смысле дублируют историческое различие Народа и Государства. Но Панарин не ограничивается этим сопоставлением. Рассматривая Россию как славяно-тюркский синтез, он отождествляет Воина с тюрком-кочевником, а Пахаря – со славянином-землепашцем. Без восточного, тюркского, туранского элемента российская цивилизация и государство не могли бы состояться. «Словом, – продолжает он, отсылая к учению евразийцев, – тюркская прививка оказалась мощным подспорьем геополитического творчества – волевого овладения большим пространством, – чего явно не доставало миролюбивому провинциалу Евразии – славянскому пахарю»²⁴.

Мессианский принцип единой коллективной судьбы и эсхатологическая интуиция высшего призвания, на которые опирается русский народ в своей исторической жизни, сближает его с народом еврейским. «Очень возможно, – предполагает Панарин, – что у Истории сегодня вообще не осталось иных источников для осуществления великих парадоксов, чем мессианизм русских и евреев. От их поведения, их выбора будет зависеть то, какое историческое и социокультурное содержание обретет грядущая восточническая фаза мирового мегацикла»²⁵. Вопрос о смысле мировой истории сегодня решается в России. И в этом плане очень поучителен «парадокс еврейской судьбы», который может быть спроецирован на русский народ: либо сохранение избранничества и изгойства, либо «консенсус с преуспевающим Западом», адаптация к жизни в диаспоре на основе этики личного успеха и, как следствие, – «банализация исторического бытия». Неслучаен поэтому параллелизм истории еврейского и русского народов. Так, например, татаро-монгольское нашествие и миграция населения с южных регионов Руси на Север ассоциируется Панариным с сорокалетним скитанием еврейского народа во главе с Моисеем по пустыне. Однако в нынешнем виде еврейство в основной своей массе приспособилось к жизни на благополучном Западе и, в свою очередь, заметно повлияло

на его жизнестроительные установки. «Новейший либеральный миф “конца истории” несомненно, – уверяет Панарин, – питается хилиастическими установками еврейства»²⁶. Даже протестантизм в качестве религиозной установки современных лидеров западного мира, прежде всего США, обнаруживает преемственность с хилиастическими надеждами еврейства. Поэтому Панарин называет протестантизм «превращенной формой иудаизма»²⁷. Стремление к обустройству в земной жизни, культивирование гедонистических настроений на Западе – во многом результат распространения еврейского мироощущения.

Для России, таким образом, открываются две стратегии цивилизационного развития: либо присоединение к западной, «атлантической» модели, т. е. дальнейшая вестернизация, либо формирование самостоятельной цивилизационной модели, опирающейся на собственные культурные и исторические традиции, но учитывающей достижения Запада.

Западнический путь развития оценивается Панариным отрицательно, поскольку с историософской точки зрения у него нет перспективы. Дело здесь не только в том, что правящая прозападная элита обладает «комплексом беспочвенного “лишнего” человека», отказывает России в историческом творчестве и откровенно, не скрывая своего презрения к российскому народу, попирает его интересы. Всего этого, конечно, было бы достаточно, чтобы заклеить или даже проклясть продажность правителей и вредительство их окружения. Западничество, и это гораздо важнее для историософского взгляда, «направлено против доминирующей тенденции к усилению культурно-цивилизационного многообразия мира»²⁸, ориентировано на одновариантные решения. Западничество в нынешней его форме антиисторично и антикультурно. Оно сужает перспективы исторического развития, разрушает культуры и приводит к новому варварству. «Таким образом, – подытоживает Панарин, – замысел Запада в отношении мира – стабилизация путем сужения альтернативных вариантов развития и уменьшения способности народов творить историю – создавать новые цивилизационные модели»²⁹. Атлантическая цивилизационная модель не способна разрешить спровоцированные ею глобальные кризисы, прежде всего, экологический и духовно-нравственный. Поэтому попытка войти в «европейский дом» может обернуться не просто цивилизационным тупиком, а катастрофой. Учитывая историческое значение России и глобальный характер грозящего экологического кризиса и морального разложения человечества, масштабы такой катастрофы могут выйти далеко за пределы России. Россия в течении XX в. дважды испытала негативные последствия вестернизации, в марксистском и в

либеральном виде. Тоталитаризм и империализм – не порождение русской истории, а прямые следствия вестернизации. В этом же Панарин усматривает итоги XX в. в России. Неудача вестернизации (и в коммунистической и в либеральной версии) России во всемирно-историческом отношении означает конец эпохи вестернизации. И Запад не может России этого простить. Более того, Россия, норовисто проявляя свой «историко-эсхатологический темперамент», демонстрирует приоритет духовных ценностей над материальными и жертвенно-альтруистической морали над индивидуально-эгоистической. Все это позволяет ожидать именно от России новых, альтернативных решений, способных привести человечество к постэкономической формации.

После таких оценок естественно обратиться к иной цивилизационной стратегии. Однако здесь дело обстоит сложнее. Понятно, чем не должна быть новая цивилизационная модель, ясно, от чего следует отказаться, но трудно однозначно определить содержание нового исторического проекта. И Панарин предлагает несколько вариантов, его собственные взгляды меняются в зависимости от универсальности того проекта, который должна предложить Россия: либо для своего внутреннего цивилизационного устройства, что подтвердило бы ее независимый и равный статус наряду с другими цивилизациями, либо для нового глобального мироустройства. Можно выделить по крайней мере два таких цивилизационных сценария: *евразийство* и *византизм*, иногда дополняемый оттенками неославянофильства. Каждый из них делает возможным преодоление кризисных тенденций современного мира, каждый из них альтернативен западническому пути развития. В этом смысле между ними больше сходств, чем различий. Они не конкурируют между собой, а, скорее, дополняют и поясняют друг друга.

Евразийский проект из них, пожалуй, менее глобален, он больше сориентирован на формирование единой цивилизационной идентичности внутри обширного срединного мирового пространства, каким является Россия-Евразия, его успех должен подтвердить цивилизационное многообразие мира и ограничить универсалистские претензии Запада, но не способен сам по себе, в одиночку преодолеть не только последствия, но и причины этих претензий. Необходимо каким-то образом увязать неустранимую уже глобальность современных мировых процессов с культурно-цивилизационным плюрализмом. Каким? Неясно. Решение глобальных проблем тоже должно быть глобальным. А это требует ограничения сложившегося многообразия, в чем-то отказа от своей уникальности и исключительности. В то же время цивилизационное многообразие также вполне определимо. Согласно Панарину, оно исчерпывается по конфессиональным признакам западной (амер-

риканско-европейской), восточно-христианской (византийской, российской), индо-буддийской, мусульманской и конфуциано-даосской цивилизациями. Выход из кризиса ему видится посредством возвращения России ее византийской идентичности и, как следствие, – активизация ее мессианской роли. Однако, как справедливо замечает сам Панарин, успех этого дела невозможен без внутренней готовности самого Запада к изменению сознания, ценностных установок, господствующих в западном мире. И здесь роль России уже иная: спровоцировать и возродить на Западе цивилизационные иронию и критику, показать пагубность происходящих в этой цивилизации процессов. Но для этого России вовсе не обязательно выстраивать собственную идентичность, достаточно выступить лишь в качестве полигона, своеобразной подопытной мыши западных цивилизационных технологий, учить на своих ошибках других, реанимируя тем самым чаадаевское представление о невразумительном «уроке», который России суждено преподавать. Такой мазохистский вариант, кажется, наиболее близок к действительности. Но согласиться с ним равносильно самоубийству, да и проблему соотношения уникальности и универсальности он, по большому счету, не решает. Как указывает Панарин, критика Модерна в пределах самого Запада была прервана с прекращением конфронтационного периода «холодной войны» и ожидаемой скорой победы либерализма в «мировом масштабе». В новых исторических условиях Россия могла бы выступить консолидирующим центром антизападной цивилизационной коалиции, что, возможно, вновь возбудило бы критические интенции западного сознания и воодушевило бы автохтонных антиглобалистов. Россия, рассуждает Панарин, способна объединить не-Запад, «с тем чтобы дать не-Западу новую коллективную идентичность и позитивное определение»³⁰. Более того, вхождение России в «третий мир» может радикально изменить сам этот мир, его историческую судьбу. Панарин возрождает историософское деление народов на исторические и неисторические. Верный признак исторического народа – мессианское воодушевление. Его-то как раз и недостает «третьему миру». Россия, обладая таким воодушевляющим потенциалом, может консолидировать Восток или «третий мир» и сподвигнуть его на историческое творчество. Однако творческая апатия Востока выглядит несколько странно, ведь именно Восток, в отличие от России, объявлен одним из цивилизационных полюсов мира, а Россия лишь усваивает и синтезирует его интенции (впрочем, также как и западные). Конечно, заверения в воодушевляющем потенциале мало стоят, пока этот потенциал не будет проявлен, а для этого России необходимо, например, выступить на мировой арене защитницей исторической справедливо-

сти и международно-правового порядка, оберегающей малые и слабые народы и государства от произвола и корыстных устремлений сильных хозяев мира. Россия, таким образом, должна водворить в мире начала справедливости, законности, порядка. Схожую роль России, кстати, приписывали позапрошлоговековые консерваторы С. С. Уваров и Ф. И. Тютчев. Собственно говоря, только в этом случае историческое призвание России и «третьего мира» имеет смысл. И такой ход событий вполне прогнозируем. Как пишет Панарин: «Провиденциальное значение перехода “второго мира” в “третий”, после того как обнаружилась невозможность действительной универсализации западного опыта, натолкнувшегося на экономические и иные пределы, состоит в том, что именно благодаря такому переходу открывается возможность превращения “третьего мира” из объекта в субъект мировой истории, из силы, находящейся вне цивилизации – в силу, обогащенную самыми рафинированными духовными практиками»³¹. Объединение Россией не-Запада или «третьего мира», учитывая возрастающее недовольство политикой неокOLONиализма и двойных стандартов под лозунгом открытого и глобального мира, вероятно, могло бы состояться. Но насколько необходимо для этого России вспомнить свои православно-византийские корни?

С другой стороны, как признается Панарин, в основе нового цивилизационного мироустройства, которое придет на смену западному гегемонизму, будет лежать принцип диалогизма, а не конфронтации. Как побудить Запад к диалогу, если он прислушивается лишь к сильному? Более того, весь историософский темперамент Панарина восстает прежде всего против сужения исторического горизонта после установления окончательного господства Запада, против всевозможных мероприятий по профилактике любых форм исторического творчества. Россия же, согласно его экспертной оценке, – основной носитель такого творческого потенциала. Однако почему активизация творческого начала непременно предполагает православное возрождение? Объяснить обусловленность нового исторического, формационного рывка возвращением к идее византизма можно только либо диалектической невменяемостью «мирового разума», либо оглядкой на истматовскую спираль исторического процесса. Признаюсь, работы Панарина, если отбросить завораживающую риторику и убеждающую экспрессию его текстов, когда проходит их гипнотическое воздействие, оставляют в состоянии недоуменного столкновения с парадоксами. Возможно, намеренно акцентируя внимание именно на парадоксах, он только этого и добивается. По крайней мере, все его ответы провоцируют

лишь новые вопросы, а предлагаемые рецепты и рекомендации подерживаются лишь суггестивно-анастезирующей аурой текста.

Итак, евразийский сценарий для России означает новое дистанцирование от Запада, отказ как от революционного катастрофизма, так и от почвенническо-изоляционистских установок, усиление авторитарных тенденций. В практической плоскости он предусматривает переход к социальной политике и переориентацию экономики на смешанный тип, а также «радикализацию» общественной жизни и государственной политики. На реидеологизации Панарин настаивает особо, поскольку она означает, во первых, цивилизационное обособление от Запада, а во вторых, радикализацию политических решений. Евразийская идеология должна строиться на энергетике мощной веры и «принадлежать к числу сильных идей, создающих новую мощную мотивацию и новые приоритеты»³². Не ограничиваясь только аналитикой и диагностикой, Панарин дает практические рекомендации. Так, источником этой веры выступают индоевропейский миф о младшем брате (имеется в виду продублированный в онтологии миф о разделении общества на жрецов, воинов и пахарей) и христианский миф о спасении нищих духом. Компонентами же евразийской идеи являются гарантия права человека на жизнь, принцип ненасилия в межнациональных отношениях и героическая аскеза (жертвенность). Последний из них предполагает «великий отказ»: прежде всего, отказ русского народа от этноцентризма, а других народов, входящих в федерацию, от значительной части своего суверенитета. Евразийство, таким образом, – это новая цивилизационная идея, призванная противостоять как давлению «снизу», т. е. со стороны национальных культур, так и давлению «извне», т. е. со стороны, в первую очередь, западной цивилизации.

Помимо идеологической основы, позволяющей продуктивно оппонировать либерально-атлантической и марксистско-большевистской моделям, евразийство должно иметь и социально-антропологическую опору. Имеется в виду особый консервативный антропологический тип, или *житель*, «исповедующий ценности качества жизни и укоренения», который «воспроизводит старые качества хозяина, присущие ему ответственность и аскезу»³³. Евразийский тип проявляет экологическую ответственность и ориентируется на социокультурное и нравственное качество жизни. Вместе с этим евразийство предусматривает мессианский историзм, т. е. потребность в историческом творчестве, кристаллизацию, объединение большинства населения, на которое оно опирается, и в то же время обособление, самобытность, признание их национальных особенностей и уважение этнического своеобразия. Как это соединить? Не совсем ясно. Возможно, обособление от Запада,

культурное противопоставление «своего» и «чужого» должно взять на себя такую консолидирующую роль. В любом случае возникает эклектическое образование: «Легитимация смешанных и гетерогенных форм должна стать концептуально-нормативной основой евразийского проекта»³⁴. В первую очередь евразийству предстоит восстановить единство двух начал русской жизни: удалы и православной аскезы, а затем наладить диалог между мусульманской и иудаистской цивилизационными традициями. Евразийский проект, полагает Панарин, – постмодернистский, и этим он напоминает неоконсервативную волну на Западе. В частности, он также знаменуется своеобразным «реваншем провинций», реабилитацией ценностей укоренения, воспринимает различие региональных культур не с позиции иерархии («современные» и «несовременные»), а позиций непреходящего «самоценного многообразия».

В политическом плане евразийство должно полагаться на сильное государство федеративного типа, построенное не по этническому принципу, а по принципу штатов-регионов, провозглашающее и гарантирующее единые права человека. О том как сочетать диалог национальных культур и «чуткость» в отношении этнических традиций с унифицирующей функцией государства, Панарин не говорит. Он лишь вновь предлагает обратить внимание на «римскую идею» – идею единой большой цивилизации. И здесь рассуждения об исторической несостоятельности, нравственной и экологической неэффективности западничества соседствуют с рекомендациями в духе историко-политических аналогий, прежде всего с США и объединенной Европой. Дело в том, считает Панарин, что в современном мире объявились две наследницы римской имперской идеи – Россия и США. Но каждая из них реализует различные установки: США опираются на нейтральные механизмы демократических институтов, Россия же – на духовно-нравственные качества людей, носителей этой идеи. В общих чертах вывод Панарина таков: «Государство должно быть светским, характеризующимся особым стилем адогматического великодушия, терпимого в идеологическом и конфессиональном отношениях. Основой духовной интеграции народа Евразии должна быть не идеология, а особый цивилизационный «текст», в котором евразийская общность выступает как общность судьбы, подтвержденная историей и географией нашего континента»³⁵. Однако с римской идеей не все так просто. Преобразуясь на русской почве в концепцию «третьего Рима», она отражает стремление «войти» в Европу, в то время как евразийство самоопределяется в конфронтационном смысле как ответ на вызов прежде всего Запада и мусульманского Востока. Евразийство еще нужно согласовать с римской импер-

ской идеей. Во всяком случае, их синтез (если, конечно, он возможен) должен компенсировать определенные недостатки обоих подходов.

Государственно-цивилизационная конфигурация Евразии во многом определяется теми вызовами, на которые вынуждены отвечать населяющие ее народы. Первый из них это «давление» Запада, второй – вызов со стороны мусульманского Востока, третий, и на самом деле наиболее сильный, – со стороны «динамичного Тихоокеанского региона». Ответом на третий вызов, по-видимому, станет смещение цивилизационного центра российско-евразийского государства за Урал, в Сибирь и неоконсервативное возрождение традиционного этоса. Выстоять и укрепить евразийская цивилизация сможет, лишь сохранив духовное единство и носителя традиционного евразийского антропологического типа.

Население Москвы, Санкт-Петербурга, да и большей части европейской России в значительной части уже, вероятно, морально деградирует под влиянием западной культуры и неспособно на государственную аскезу и цивилизационную жертвенность, а, значит, неспособно и вынести груз единой большой цивилизации. Поэтому надежды Панарина обращены к Сибири.

Однако у евразийства есть и существенный недостаток. Евразийская идея не универсальна. Евразийская модель терпима к другим культурам, и этим она выгодно отличается от западной цивилизации. Но по этой же причине она ограничена, предназначена пусть для большого и даже центрального, но все же локального пространства. По наблюдению Панарина, «теория евразийства страдает все же одним несомненным изъяном: при всей геополитической емкости она отличается культурно-цивилизационной неопределенностью и ненасыщенностью»³⁶. Этот недостаток легко объяснить, он вызван тем, что цивилизации, как вслед за А. Тойнби полагает Панарин, создаются мировыми религиями. Евразийство же не опирается на одну доминирующую конфессию, а синтезирует несколько религиозных традиций. Кроме того, евразийство вынуждено опираться и на «языческую эстетику» державного величия и силы. Чтобы восполнить религиозную размытость евразийства, он обращается к идее византизма.

России необходима цивилизационная идентичность. Без нее Россия впадет в полное историческое ничтожество. «*Великие альтернативы рождаются в лоне великой традиции*», – провозглашает Панарин³⁷. Исторически сложилось так, что российская идентичность была «ценностно-нормативной», «духовной», конфессиональной или «идеократической». И такой цивилизационной традицией, задающей идентичность, для России был византизм, основанный на православии.

«Мировое призвание православия... в том, чтобы заново утвердить, «переоткрыть» единство человечества», – утверждает Панарин³⁸. Православие понимается как религия сострадательности к слабым, религия Благодати и религия творчества. Оно воплощает идеалы «всечеловечности», «творческой аскезы духа», бескорыстного преобразования мира, сочетающегося с ответственностью и попечением о мире. Выразителями христианско-универсалистских тенденций византизма выступают «современные славянофилы», которые «не столько озабочены судьбами восточных христианских народов, судьбами славянства и России в их нынешнем эмпирическом выражении, сколько судьбами мировой христианской идеи, давно ставшей беглянкой на Западе»³⁹. Конечно, византизм – лишь одна из великих традиций наравне с другими, сформированными соответствующими типами религиозности (мусульманская, индо-буддийская, конфуциано-даосская). Будущее каким-то образом должно представлять собой творческий диалог между ними. Россия, продолжает Панарин леонтьевские мотивы, – наследница Византии (а через нее, следует добавить, и римской идеи). «Наша идентичность, – пишет он, – в качестве Святой Руси и определилась в XV веке в форме народа – защитника православного идеала, который больше некому охранять»⁴⁰. В духе любимого им стиля «ретро» Панарин идеализирует русскую историю: «На самом деле Московская Русь вплоть до церковного раскола являет собой удивительное совпадение духовных интенций общины и интенций государственности. Государство выступало не столько в своем институционально-административном образе внешней понукающей силы, сколько в образе большой православной общины, во главе со святым православным царем. Это и есть модель византийской, восточно-христианской теократии, воплощенная в Московской Руси»⁴¹. Можно было бы заметить, что до недавнего времени ни один русский царь не был канонизирован; по крайней мере, это остается верным для той эпохи, о которой пишет Панарин. На Руси известно довольно много князей, причисленных к лику святых, но нет святых царей. Попытка канонизировать Федора Иоанновича, к чему шло дело, по разным причинам не состоялась. Впрочем, такие фактографические мелочи не имеют значения для той широкой историософской панорамы, которую, следуя законам смыслового иллюзионизма, выстраивает Панарин. Византийский ренессанс в России необходим по вполне определенным цивилизационным соображениям. Византизм, точнее, восточно-христианский теократический миф, способен составить действенную альтернативу западному мифу Модерна. В византийскую идею Панарин парадоксально вплетает и языческие, и христианские элементы. Так, в ее содержание входят «теллургический миф

Земли», воплотившийся в славянском сознании в образе «матери-сырой земли», и крестьянская община. Космоцентризм общины выступает альтернативой экологическому нигилизму Модерна, а христоцентризм общины обеспечивает причастность к мировой христианской письменной традиции. Православие, что признают многие исследователи, более терпимо, чем католичество относилось к народным верованиям. Но связь крестьянства с землей, космоцентризм все же не заслуга вынужденной толерантности восточного христианства, а, скорее, результат живучести языческих представлений и укоренности традиционного быта, связывающего крестьянина с природой.

* * *

Подводя краткие итоги воззрениям Панарина, следует отметить, что в его трудах реализуется чаадаевский проект философии истории и те следствия, какие из него могли бы быть сделаны. Напомню его основные положения: философ истории должен указать на единство (прежде всего, религиозное) истории, выявить основные положительные идеи, приводящие к этому единству; ограничившись имеющимся фактическим материалом, понимать и осмысливать историю, оценивать и судить эпохи, события, исторических личностей, а при случае и пророчествовать; определять достоверность исторических фактов на основе практического разума; найти свое будущее в своем прошлом, т.е. посредством осознания своей исторической судьбы и назначения выработать истинное национальное сознание (в терминах Панарина «обрести цивилизационную идентичность»). Если вдобавок изменить отношение к «межеумочному» положению России, не принадлежащей ни Востоку, ни Западу, и к ее роли наследницы «растленной Византии», то работы Панарина можно признать наиболее талантливой реабилитацией чаадаевского наследия. В дополнение можно указать на часто нарочитую провокативность их (П. Я. Чаадаева и А. С. Панарина) «парадоксов» и «странных новостей», где-то посредством упрощения и обобщения, а где-то и явно в гипертрофированной форме пытающихся убедить читателя в своей правоте.

В целом, построения Панарина вписываются в консервативную традицию. Однако и здесь он не избегает столь любимой им парадоксальности. Консервативные идеи сочетаются у Панарина с радикальным сознанием, что проявляется даже на уровне стилистики его работ, экспрессивность разговорного языка которых создает впечатление надиктованного текста. (Хотя в этом случае можно указать на еще один момент сходства, в частности, на близость к посланиям Ивана Грозного

или вспомнить, что тот же Чаадаев был, прежде всего, мастером салонной беседы). Радикальность сказывается, в частности, в постоянном проговаривании марксистских мыслительных конструкций. Марксистская генеалогия проступает не только в частоте упоминаний имен основоположников, соответствующих идиом и выражений, но, прежде всего, в установке на выявление противоречий, конфликтных зон, несоответствий, формулируемых как парадоксы, которые, в свою очередь, пробуждают историю от застоя, а мысль от засыпания. История интерпретируется им как столкновение и противоборство миров. Сохраняются и основные константы марксистской парадигмы, например, такие как базис и надстройка, расхождение сознания с реалиями экономической жизни, экологическим состоянием природы и другими проблемами, вызванными преобразовательной деятельностью современного западного человека. Панарин лишь меняет знаки оценок, но в целом остается в пределах той же модели мышления.

Как ни странно, но несмотря на красноречивые инвективы в сторону Запада, работы Панарина строятся скорее на объединяющей, чем на конфронтующей риторике (в связи с этим можно вспомнить построенное на этих же принципах «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона). Он пытается нащупать те общие сознательные и инстинктивно-жизненные мотивы, которые скрепляют людей и побуждают их делать совместный шаг в будущее, продолжать историю, а не идет по более легкому пути мобилизационного объединения против общего врага. Запад – не непримиримый супостат, которого нужно уничтожить, а партнер, которого нужно превзойти.

Панарин убежден в «воодушевляющей логике историзма», в «парадоксально-инверсионной» логике истории и культуры и с этой целью выдвигает «гипотезу *инверсионного взрыва*»⁴², ставящего на место зарвавшихся приватизаторов Истории. «Настоящий историзм, – пишет он, – не логичен, а мистичен, как мистична в высоком смысле слова иудео-христианская парадигма в истории»⁴³. На самом деле, иррационализм и мистицизм отвергают всякую логику и открывают дорогу для аналогий. Постмодернистское многоязычие позволяет черпать материал для аналогий из различных областей знания, проводить смелые параллели и выстраивать сомнительные сопоставления. Панорамный взгляд на всемирную историю и глобалистская перспектива современности приводят к тому, что построения Панарина набросаны широкими мазками, требующими для своего восприятия удаления как от повседневных впечатлений, так и от академической фактологической мелочности. И тогда перед читателем из разнометья темпераментной эклектики, из повторов и противоречий, из общего пророческого тонуса сочинений

возникает образ умеренного, опирающегося по его собственному выражению на «консервативный здравый смысл», рационально-прагматического антизападничества, парадоксально пытающегося обосновать и додумать иррациональный ход истории.

Примечания

- ¹ *Панарин А.С.* Россия в цивилизационном процессе. С. 78.
- ² *Панарин А.С.* Россия в циклах мировой истории. С. 205.
- ³ Там же. С. 31.
- ⁴ Там же. С. 14 – 15.
- ⁵ Там же. С. 185.
- ⁶ Там же. С. 65.
- ⁷ *Панарин А.С.* Реванш истории. С. 12.
- ⁸ *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. С. 415.
- ⁹ *Панарин А.С.* Россия в циклах мировой истории. С. 188.
- ¹⁰ Там же. С. 41.
- ¹¹ Там же. С. 216.
- ¹² *Панарин А.С.* Россия в цивилизационном процессе. С. 97.
- ¹³ Там же. С. 46.
- ¹⁴ *Панарин А.С.* Реванш истории. С. 205.
- ¹⁵ *Панарин А.С.* Россия в цивилизационном процессе. С. 39.
- ¹⁶ Там же. С. 23.
- ¹⁷ Там же. С. 236.
- ¹⁸ Там же. С. 109.
- ¹⁹ Там же. С. 112.
- ²⁰ *Панарин А.С.* Реванш истории. С. 150.
- ²¹ Там же. С. 168.
- ²² Там же. С. 160.
- ²³ Там же. С. 132.
- ²⁴ Там же. С. 137.
- ²⁵ *Панарин А.С.* Россия в циклах мировой истории. С. 118.
- ²⁶ *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. С. 278.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ *Панарин А.С.* Россия в цивилизационном процессе. С. 120.

- 29 *Панарин А.С.* Реванш истории. С. 170.
- 30 Там же. С. 200.
- 31 *Панарин А.С.* Россия в циклах мировой истории. С. 269.
- 32 *Панарин А.С.* Россия в цивилизационном процессе. С. 146.
- 33 Там же. С. 157.
- 34 Там же. С. 162.
- 35 Там же. С. 253.
- 36 *Панарин А.С.* Россия в циклах мировой истории. С. 200.
- 37 Там же. С. 275.
- 38 *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире.
С. 485.
- 39 Там же. С. 190.
- 40 Там же. С. 7.
- 41 Там же. С. 250.
- 42 *Панарин А.С.* Реванш истории. С. 386.
- 43 *Панарин А.С.* Россия в циклах мировой истории. С. 199.

ПОЭЗИЯ А. И. НОВИКОВА

Санкт-Петербургская школа историков русской философии насчитывает десятки имен, но каждый период имеет своих ярко выраженных лидеров, ученых, концентрирующих вокруг себя молодых исследователей и создающих обобщающие произведения, во многом определяющие направления последующих изысканий. Одним из таких лидеров на протяжении нескольких десятилетий советского периода и в 1990-е годы был Авраам Израилевич Новиков.

Новиков, как принято говорить, был человеком военного поколения. Он родился в небольшом провинциальном городе Невеле, одном из райцентров Псковской области 26 сентября 1921 г. «Невель, окрестности Невеля, исключительно хороши, и город прекрасный. Он стоит на озерах, это как бы озерный край. Озера и окрестности совершенно чудесные. Мы совершали далекие прогулки. Обыкновенно Мария Вениаминовна, Лев Васильевич, иногда кто-нибудь еще, и во время этих прогулок вели беседы», – вспоминал о своей жизни в Невеле в 1918 г. и о прогулках с Л. В. Пумпянским и М. В. Юдиной, родственницей Новикова, впоследствии выдающейся пианисткой, М. М. Бахтин¹. В 1922 г. семья переехала в Петроград. Здесь Новиков стал заниматься в литературном объединении у С.Я. Маршака. Несколько его стихов: «Беломорский канал» (1934), «В песках Данакиля» (1936), «Встреча» (1935) и поэма «Михайло Ломоносов» (1935) были напечатаны в сборнике «Стихи детей» (М.;Л., 1939) и получили высокую оценку С.Я. Маршака. Война застала Новикова в кадровой армии. Затем был Ленинградский и Волховский фронты; тяжелое ранение в 1942 г. Демобилизовавшись в 1946 г. Новиков поступил на философский факультет Ленинградского университета, после окончания которого в 1950 г. пришел на кафедру философии Библиотечного института (затем Институт культуры, ныне, Академия культуры), где и проработал

без малого полвека, в течении многих лет заведуя кафедрой философии.

В круг профессиональных интересов Новикова русская философия вошла уже в начале его научной деятельности. Ей были посвящены его диссертации: кандидатская «Борьба В. И. Ленина за материалистические традиции в русской философии (1908–1914)» (1955), докторская «Методологические проблемы историографии русской философии» (1967), а также ряд монографий. В течении многих лет Новиков сотрудничал с издательством «Детгиз», публикуя в нем научно-популярные книги. В 1979 г. он был принят в Союз писателей.

Занятия поэзией относятся к дофилософскому (т.е. до поступления на философский факультет) периоду творчества Новикова. После 1946 г. он стихов не писал, хотя, конечно, любовь к поэзии осталась. Трудно сказать, чем был вызван такой разрыв; возможно, несовместимостью двух дискурсивных практик: поэтического осмысления мира, с одной стороны, и его теоретического конструирования в философии, с другой. Как писал Новиков в предисловии к составленной им антологии «Русская философская поэзия. Четыре столетия»: «образно-метафорическая, чувственно-осязаемая природа поэтического отражения мира находится в иной плоскости, нежели философия с ее установкой на рациональное, логически обобщенное постижение мира, его связей и законов»². В рукописях сохранились стихи конца 1930-х – середины 1940-х годов, три из которых публикуются ниже.

Скончался Авраам Израилевич Новиков 17 января 2000 г.

ОЗЕРО

Тихим днем приду и встану с краю
Отмели песчаной у бревна.
Здесь в камыш пугливая, лесная
Дикой уткой села тишина.

Озеро лежит в лесном уборе,
Спит, безветрием усыплено,
Будто натянули на просторе
Паруса тугое полотно.

Серая, такая же, как небо,
Серебрится тусклая вода.
Только лодка, как горбушка хлеба
На песке, и рядом невода.

И чтоб небо не смешать с водою
Только лес – и больше ничего...
...Я приду на озеро лесное
Строгости учится у него.

Август-октябрь 1939 г.

РАЗЛУКА

Дрожит вагон в колесном перестуке,
Всю ночь твердя невнятные слова.
На потолке слепой фонарь от скуки
Мерцает и качается едва.

Свисток разрезал темноту ночную,
И ночь с разбега встала у окна.
На маленькую станцию лесную
Меня ведет фонарь проводника.

Три домика, досчатая платформа,
Луна, фонарь и шпалы на траве,
И сразу за огнями семафора
Зубчатый лес иконен в синеве.

Глухое, бесконечное молчанье...
И вот опять оно напомнит мне
Свинцовые минуты расставанья
В той трепетной, щемящей тишине.

Опять вокзал нигде не повторимый,
И прямо из кромешной темноты
Ко мне придет прощальный взгляд любимой,
Ее до боли близкие черты.

Прощай, пиши, последние минуты...
Хочу сказать, но вот звонок, другой.
Я все слова тогда забыл и спутал,
Когда прощались мы с тобой.

И только слово старое «разлука»,
Шарманками пропетое навзрыд,
Возникло вдруг с глухим колесным стуком...
С тех пор его ничто не заглушит.

Разлука – это каждый вечер
Шататься на закате золотом,
Стихи читать и дни считать до встречи
И никому не говорить о том.

Разлука – это в клочьях дыма,
В дорожном ветре, молча у окна
Стоять всю ночь и думать о любимой,
Смотреть, как дым летит вдоль полотна.

Сейчас темно. И девушка уснула,
И видит, может быть, меня во сне.
Сквозь ночь на эту станцию лесную
Ее дыханье долетит ко мне.

Так дружбы верным пламенем согрета
Мчит наша юность в грохоте колес.
...Чернела ночь, горел фонарь и где-то

Выл одинокий паровоз.

1945 г.

ОСЕНЬ

Это осень – рассыпчатый иней
На платформе, на фонарях.
Утром стрелки зеленым и синим
Волчьим глазом в тумане горят.

И как старческие ладони,
В синих жилках, жестки, желты.
Каждый день у ограды на клене
Облетают и меркнут листья.

И сперва не приметная глазу,
Как в степи выгорает трава –
Загорится и вспыхнет сразу –
Осень входит в свои права.

Не отдавшись врагам и выжив,
Каждый лист сберегла золотой,
Став еще нам дороже и ближе
Негасимой своей красотой.

1945 г.

Мы осенью неба не видим,
Живя, точно в море, на дне.
Туман невесом и невидим,
Как сказка, как детство во сне.

Окутает город и будет
Над крышами, в парках, в глазах.
И каждый из нас позабудет,

Что есть еще в мире гроза,
Что небо – не серое в клочьях,
Прозрачней и чище ключей,
Что есть еще белые ночи
За мраком ноябрьских ночей.

Но тучи распахнуты настезь,
И в час, как родилась весна,
Пробьется сквозь дебри ненастий
Слепящая голубизна.

Так я, заблудившись в тумане,
В сплетенье забот и тревог
Ее заревого дыханья
В ту осень услышать не мог.

Пока мне глаза не открыла
И памятным днем грозовым,
Как молнией, жизнь озарила
Немеркнувшим сердцем своим.

1945 г.

Основные сочинения А. И. Новикова:

- 1) Идеология обреченных. Л., 1962;
- 2) Ленинизм и прогрессивные традиции русской общественной мысли: Историко-философский очерк. Л., 1965;
- 3) Заговор справедливых. Л., 1967, 2-е изд. Л., 1977;
- 4) Нигилизм и нигилисты: Опыт критической характеристики. Л., 1972;
- 5) Как человек узнавал самого себя: История философского понимания человека. Л., 1972;
- 6) Музы среди людей: Публицистические очерки. Л., 1976;
- 7) Критика современных буржуазных концепций справедливости. Л., 1977. (в соавторстве с Л. Г. Гринберг);
- 8) Наследники добра: Публицистические очерки. Л., 1978;

- 9) Образ жизни и образ мысли: Размышления после путешествий. Л., 1979;
- 10) Мещанство и мещане. Л., 1983;
- 11) Непрístupная крепость. Л., 1984;
- 12) Человек среди людей: Размышления о справедливости. Л., 1987;
- 13) Классовый подход и новое мышление. Л., 1988;
- 14) Сплетались времена, сплетались страны... Л., 1989;
- 15) Русская философия серебряного века: Курс лекций. Екатеринбург, 1995. (в соавторстве с Б. В. Емельяновым);
- 16) Эмиграция и эмигранты: История и психология. СПб., 1995. (в соавторстве с Н. С. Фрейнкман-Хрусталевой);
- 17) Пути русской философии. Мурманск, 1997. (в соавторстве с В. О. Гошевским);
- 18) История русской философии. СПб., 1998.

Примечания

¹ Разговоры с Бахтиным. Мария Вениаминовна Юдина // Человек. 1994. № 6. С. 165–166.

² Русская философская поэзия. Четыре столетия. – СПб., 1992. С. 8.

Материал к изданию подготовил *А. В. Малинов*

Архимандрит Августин (Никитин)

ФРАНЦИСК АССИЗСКИЙ И РУССКИЕ СИМВОЛИСТЫ

В 1054 году произошел разрыв между Римской и Константинопольской Церквами, который не ликвидирован и по настоящее время. До разделения Церквей подвижники, причисленные к лику святых, почитались как на Востоке, так и на Западе. Таковы, например, римские папы Лев Великий, Григорий Великий, основатель первого западного монашеского ордена св.Бенедикт Нурсийский и многие другие. После 1054 г. на Западе были канонизированы десятки и сотни угодников Божиих, но они уже не включались в православные святцы. К их числу относится св.Франциск Ассизский, основатель нищенствующего ордена францисканцев (XIII в.). В Римско-католической церкви это едва ли не самый почитаемый святой, но в России о нем знал лишь узкий круг церковных историков. К концу XIX в. в России было издано несколько книг и брошюр, излагавших житие св.Франциска, с комментариями составителей и переводчиков. Общая оценка этого подвижника Западной Церкви была такова: «Франциск нам не чужой». В начале XX в. к лику святых Русской православной Церкви был причислен преп. Серафим Саровский, и многие отечественные богословы, философы и публицисты выявили много общего в жизни и деятельности обоих подвижников. Имя преп. Серафима Саровского было включено даже в католические святцы; в папской часовне (Ватикан) можно увидеть мозаичные изображения св.Франциска и преп.Серафима... С этого времени католический святой-подвижник прочно входит в круг духовных интересов отечественных мыслителей и поэтов.

Конец XIX– начало XX вв. отмечены повышенным интересом к св.Франциску со стороны русских философов, писателей, богословов, поэтов, историков. К духовному наследию св. Франциска обращался выдающийся русский поэт – Александр Александрович Блок (1880–1921). Одна из его рецензий, посвященная книге К. Д. Бальмонта,

называется «Молитва Франциска Ассизского». «Непременная память обо всех тварях чиста и трогательна, как молитва Франциска Ассизского»¹, – отмечал А. А. Блок в своей рецензии.

Любовь к св.Франциску в семье Блока была традиционной. Е. А. Бекетова (в замужестве Краснова) (1855–1892), тетушка Александра Блока, была известной в свое время переводчицей и поэтессой. В 1878 году она перевела на русский язык «Гимн св.Франциска Ассизского». Вот как звучат начальные строки этого произведения:

Господь, Творец благой, Всевышний, Всемогущий!
Тебе хвала и честь и слава вся присущи:
С Тобой, Господь, благословенья все!
Тебя единого нам должно прославлять;
Но нет достойного хвалу Тебе воздать².

Блок тесно общался и с Бальмонтом, и с Владимиром Соловьевым. По словам Модеста Гофмана, «порывания, стремления осязать Мировую Душу – у Соловьева и у Блока почти совпадают. Владимир Соловьев начал свою творческую деятельность с ожидания воплощения на земле теократии, Богочеловечества»³.

Одно из стихотворений Блока – по мотивам Апокалипсиса, написано под влиянием идей Соловьева. Оно, в то же время, явно перекликается с бальмонтовскими строками. Но, в отличие от Бальмонта, Блок без какого-либо «огнепоклонничества» воспеваает Христа – «Солнце Завета»:

Верю в Солнце Завета,
Вижу зори вдали.
Жду вселенского света
От весенней земли.

...

Непостижимого света
Задрожали струи.
Верю в Солнце Завета,
Вижу очи Твои⁴.

Это стихотворение было написано 22 февраля 1902 года. А в следующем, 1903 году, увидел свет сборник Бальмонта «Будем как солнце. Книга символов» (М., 1903). Книга открывается стихотворениями: «Я в этот мир пришел, чтоб видеть солнце...» и «Будем как солнце!».

Для символистов было характерно обращение к небу; их стихотворения пронизаны сопричастностью к Космосу. Метафоричность, при-

сушая их творчеству, нередко приводила поэтов к пантеизму. И Блок чувствовал ту трудноуловимую грань, которую было опасно переступать. Так, свою «Философскую поэму» он предваряет эпитафией из Нового Завета: «Ты еси Петр, и на сем камени созижду Церковь мою» (Еванг. От Матфея, XVI, 18). И только после слов Спасителя следуют строки самого поэта:

Здесь на земле одиноцельны
И дух и плоть путем одним.
Бегут, в стремленьи нераздельны
И Бог – одно начало им.

Он сотворил одно общенье,
И к нам донесся звездный слух
Что в вечном жизненном теченьи
И с духом плоть, и с плотью дух⁵.

Казалось бы, цитаты из Евангелия вполне достаточно для того, чтобы быть «правильно понятым». Но Блок желает засвидетельствовать свою воцерковленность, и в качестве второго эпитафия к своей поэме он приводит слова из католической мессы: *Introibo ad altare Dei. Ad Deum, qui laetificat juventutem meam.* (Войду в алтарь Бога. К Богу, который веселит юность мою) (лат.)⁶.

Одним из самых известных произведений, повествующих о св.Франциске, являются «Цветочки» («Фиоретти»). В 1904 г. в религиозно-философском журнале «Новый путь» (печатный орган символистов), был опубликован русский текст «Цветочков», выполненный переводчиком, который указал лишь свои инициалы – «О.С.»⁷. Под ним скрылась Ольга Михайловна Соловьва – художница и переводчица, двоюродная сестра матери Александра Блока. В предисловии к «Цветочкам» переводчица пишет: «Вся жизнь и деятельность Франциска была вдохновенной, гениальной по своей искренности, простоте и последовательности попыткой осуществления идеи Царствия Божия на земле – и она принадлежит не одним западным христианам: она значительна и для нас – слишком ранних или слишком поздних мечтателей о возрождении религиозной жизни на нашей родине»⁸.

Вячеслав Иванов увидел за улыбкой Франциска, за благословением всему и всем непостижимую для плоти и крови суровость к самому себе:

Коль, вестник мира, ты войдешь в покои,
Где прежние твои пируют други,

И нищего прогонят в шею слуги
И нанесут убогому побои:

Возвеселись, и не ропщи, что зной
Должны палить, и стужей веять вьюги;
Благослови на войнах кольчуги,
На пардах – пятна, и на соснах – хвои.

Мятежных сил не пожелай иными:
Иль Ковача ты мнишь умерить горны?
Всем разный путь и подвиг, свой и близкий.

Иль бросился в колючки брат Ассизский,
Чтоб укротить пронзительные терны?
Но стали терны – розами родными⁹.

Иванов воспел этот «Розарий» в своем стихотворении «Монастырь в Субиако»:

Вхожу. Со стен святые смотрят тени;
Ведут во мглу подземную ступени;
Вот жертвенник: над ним пещерный свод.
Вот вертоград: нависли скал угрозы;
Их будит гром незримых дольных вод;
А вокруг горят мистические розы¹⁰.

Иванов определял символизм как «утверждение экстенсивной энергии слова», которая «не боится пересечений с гетерономными искусствау сферами, например, с системами религий»¹¹. Эта позиция была близка Блоку, и неудивительно, что «Монастырь в Субиако» оказался созвучен блоковским строкам:

Мы, забыты в стране одичалой,
Жили бедные, чуждые слез.
Трепетали, молились на скалы,
Не видали сгорающих роз.

Побежали святые дороги,
Словно небо вернулось к земле.
И на нашей земле одичалой
Мы постигли сгорание роз.
Злые думы и гордые скалы –
Все растаяло в пламени слез¹².

Блок написал это стихотворение в 1902 г., а на родину Св. Франциска он направился лишь в 1909 г. – вскоре после первого

путешествия П. П. Муратова в Италию. Несколько лет спустя он написал о своем отношении к «Образам Италии» – в письме к Сухотину, секретарю журнала «София». «Передайте, пожалуйста, Павлу Павловичу Муратову мой поклон и мое искреннее уважение, – писал А. А. Блок. – По Италии я ездил в 1909 г., скоро после него, и местами находил его следы в виде надписей в книгах при музеях и церквах. С тех пор как-то часто я вспоминал его, не будучи знакомым, и время выхода его книг, особенно «Образов Италии» для меня памятно»¹³.

К сожалению сам А. А. Блок не оставил своих записок о паломничестве в Ассизи. Вот несколько строк из его неоконченной книги «Итальянских впечатлений»: «Мы налюбовались Перуджией – «столицей» Умбрии, родины св.Франциска; и сама она – родина Перуджино и Рафаэля. Вот три светлейших имени»¹⁴.

Одно из стихотворений Блока – «Перуджия», навеяно посещением Умбрии. Оно было написано в июне 1909 г., во время пребывания поэта на родине св. Франциска.

День полувеселый, полустрадный,
Голубая даль от Умбрских гор.
Вдруг – минутный ливень, ветер прохладный,
За окном открытым – громкий хор.

...

На корзине – белая записка:
«Questa sera... монастырь Франциска...»¹⁵

Позднее, в одном из своих произведений, написанном в форме дневника, Блок ввел понятие «культуры Франциска Ассизского», как высшей, в противовес ее обыденному пониманию. «Что же, – пишет Блок, – разве люди, обладающие достоинствами, счастливы и благополучны? – Едва ли. Скорее, их высокомерное чувство брезгливости истекает от недостаточно высокой культуры, которая теряется перед лицом темноты, невежества, необузданности, путаницы. Едва ли в этих людях возмущается та культура, высоты которой достигли Франциск Ассизский и Юлиан Милостивый – именно они – оба знавшие в юности и любовь и роскошь, и страсти, и все утехи “шумного света”»¹⁶.

Далее Блок поясняет своим читателям, в чем он видит отличие высшей культуры (Франциска Ассизского) от той, которую, с легкой руки А. И. Солженицына, называют ныне «образованщина». «Мы достигли пока ступени культуры умного ученого, – пишет Блок. – Это – культура в шорах: по прямой линии своей специальности видно очень далеко; а по сторонам – ничего»¹⁷.

Блок писал эти строки в годы гражданской войны, шедшей в России. Он словно предчувствовал угрозу бездуховности, которая надвигалась на страну. «У нас есть богатства высокой мысли и красоты; не грешно иногда зайти в бедную храмину с ободранными стенами и посмотреть, какую отсюда представляется жизнь, – продолжает поэт. – Если мы – только “умные и тонкие люди”, культурные ученые, художники, политики, – нам незачем, разумеется, идти туда. Но если в нас есть еще культура Франциска Ассизского и Юлиана Милостливого, которые знали нечто кроме полноты земных великолепий, то мы не побоимся взглянуть в лицо такой жизни»¹⁸.

Под конец жизни Александр Блок особенно остро ощущал трагедию «Руси уходящей», не выдержавшей натиска красных «скифов» и их вождя «с раскосыми глазами». В сборнике «Памяти А. А. Блока», вышедшем вскоре после его смерти, один из авторов описывал тогдашнее мироощущение поэта: «Столетия текут не напрасно. Опыт жизни, и крови, и дел тяжелым грузом несет на себе современная душа. В этом опыте она одряхла, усложнилась, потеряла первозаданную цельность, раскололась, пошла трещинами. Чистый, точнее – отвлеченный идеалистический мистицизм ей уже не под силу. Франциски Ассизские, Мейстеры Эккарты, Шлейермахеры в наше время могут быть или иконами или музейными экспонатами. По слову поэта, особенно остро чувявшего всю мучительную дисгармонию современного духа, –

Мы в небе скоро устает,
И не дано ничтожной пыли
Дышать божественным огнем»¹⁹.

Поначалу, когда «Красное колесо» еще только набирало свои обороты, Блоку виделось, что впереди двенадцати красноармейцев идет Иисус Христос. Но Блок ошибся – скорее всего, это был сатана, и за свою ошибку поэт расплатился жизнью. А общество, приняв сатану за Христа, вместо рая построило ГУЛАГ.

Однако опасность «культуре Франциска Ассизского» грозила не только со стороны «братишек», которых так неосторожно воспел Блок («революционный держите шаг!»). Движение антропософов – последователей Рудольфа Штейнера (1861 – 1925) еще в начале XX в. пыталось сделать «своим» св. Франциска. К чести русских поэтов они противодействовали этому в литературной сфере. Так, в рецензии на стихотворение Эмиля Верхарна «Монастырь»²⁰, Блок возмущается неточностями перевода Эллиса, который перевел стихотворение «вяло, бледно».

Эллис – псевдоним Льва Львовича Кобылинского (1879–1947), известного своими резкими полемическими статьями в символистских журналах. В описываемое время он был последователем Штейнера, но впоследствии перешел в католичество²¹. Перевод Эллиса был опубликован с предисловием поэт-символиста Андрея Белого (Бугаева) (1880–1934), который также был приверженцем антропософии. Отметив неточности и ошибки перевода, который А. Белый к тому же снабдил эпитетом «художественный», А. А. Блок дает точный перевод строк, посвященных католическому святому: «Дитя, Франциск Ассизский был подобен тебе, но имя его украшает и наполняет благоуханием весь храм»²².

Что касается самого Андрея Белого, то в его отношении к теме «Св. Франциск – А. А. Блок» чувствуется антропософская направленность с присущей ей «заумью». «Отступая от тайны Порога, по-новому вновь выступают в обставшую жизнь: Александр Добролюбов, Толстой. Августин и Франциск (выступал также Фауст) переработать свой порог, – пишет Андрей Белый. – Отступает и Блок; тут порог, ему видимый, отображается внешне: порогом реакции (и Франциск, и Толстой перед проблемой социальной стояли: она – коллективная карма); он видит – глубокие корни проблемы; и – упирается: в здания революций... Неопишущее Виденье, видимое одному, станет явью для всех лишь тогда, когда снимутся три порога реакции: политической, социальной, духовной; весь мир материальный – реакция Духа; он – остановка развития у Духов»²³.

Примечания

¹ Блок А.А. Рецензия на книгу К.Д.Бальмонта «Фейные сказки» (М., 1905) // Собрание сочинений. Т.5. М.; Л., 1962. С.619.

² Бекетов А.Н. География растений. СПб., 1896. С.П. (Предисловие).

³ Гофман М. Поэты символизма. СПб., 1908. С.301.

⁴ Блок А.А. Собр.соч. Т.1. М.; Л., 1960. С. 170.

⁵ Блок А.А. Собр. соч. Т.1. М.;Л., 1960. С. 461–462. 9 декабря 1900 г.

⁶ Там же. С.461.

⁷ Цветочки Франциска Ассизского (Фиоретти). Легенды. Перев. С итал. О.С. // Новый путь, 1904, № 4. С.145 – 173 (гл. I – XII); № 5. С.116 – 145 (гл. XIII – XXV); № 6. С.35 – 64 (гл. XXVI – XL); № 7. С.68 – 87 (гл. XLI – XLVIII).

- ⁸ Там же. 1904. № 4. С.144. (Предисловие).
- ⁹ Цит. по: *Аверинцев С.С.* Истоки францисканства. Введение. М., 1996. С.15 – 16.
- ¹⁰ *Иванов Вячеслав.* Собр. соч. Т.1. Брюссель. 1971. С.621.
- ¹¹ *Иванов Вячеслав.* Мысли о символизме // Труды и дни. 1912. № 1. С.9.
- ¹² *Блок А.А.* Собр. соч. Т.1. М.; Л., 1960. С.201. 1 июля 1902 г.
- ¹³ *Блок А.А.* Собр. соч. Т.8. М.; Л., 1963. С.437.
- ¹⁴ *Блок А.А.* Собр. соч. Т.5. М.; Л., 1962. С.391. Запись относится к 10 октября 1909 г.
- ¹⁵ *Блок А.А.* Собр. соч. Т.3. М.; Л., 1960. С.105. *Questra sera* – Нынче вечером (итал).
- ¹⁶ *Блок А.А.* Собр. соч. Т.6. М.; Л., 1962. Проза 1918 – 1921 гг. С.29.
- ¹⁷ Там же. С.30.
- ¹⁸ Там же. С.29–30.
- ¹⁹ *Медведев П.Н.* Творческий путь А.А.Блока // Сб. «Памяти А.А.Блока». Петербург, 1922. С.24.
- ²⁰ Напечатано в серии «Универсальная библиотека». № 60. С предисловием Андрея Белого.
- ²¹ *Зернов Н.* Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1974. С.125 (примечание 44).
- ²² *Блок А.А.* Собр. соч. Т.5. М.; Л., 1962. С.644.
- ²³ *Белый А.* О Блоке. М., 1997. С.268.

Ю. А. Аркан

МАЛЕНЬКОЕ ЭССЕ
В ЗАЩИТУ МЕТАФИЗИКИ ИСТОРИИ

Есть два отношения к истории – истинное, т. е., собственно, духовное, и неистинное – рационалистическое, эмпирико-прагматическое. Неистинное внутреннее отношение к истории приводит к тому, что она понимается как природа, истинное – к тому, что в ней видят дух. Неистинное отношение к истории опрокидывает человека в ничтожность природного события, истинное погружает в вечность духа.

Творческому, цельному, глубокому человеку известна самосозидающая и вдохновляющая сила духа. Он верит в дух и верит в историю как дух. Нетворческий, лишенный внутренней цельности поверхностный человек полагает, что все заимствовано извне, внушено и продиктовано внешним воздействием. Он принимает внешние обстоятельства за сущность и все больше и больше верит в историю как природу.

При взгляде на историю человек одновременно испытывает и отвращение и влечение к ней. Отвращение потому, что она – всепожирающий Молох, всепоглощающая бездна. Влечение потому, что в то же время она завораживает его своей неодолимой мощью. Здесь он обнаруживает поле своей деятельности, он чувствует, что сверхисторическое может выразить себя лишь в историческом. И именно ту же самую раздвоенность он обнаруживает и в самом понятии жизни. Жизнь не имеет ценности, если она длится вечно. Поэтому смерть есть некая внутренняя необходимость. Но эта брэнность не несет уничтожения, если за духом и жизнью стоит творчество. Брэнность человека дает ему историю, творчество, которое за ней стоит, – вечность как ее основание. А это значит, что путь истории пролегает между вечностью и ничто.

Мы должны помнить о том решающем знании, которое лежит в основании всякого взгляда на историю. Это знание присуще каждому

человеку и состоит в том, что прошлое должно пониматься не как нечто бесследно исчезнувшее, а как то, что все еще сохраняет свое присутствие.

Будет величайшим заблуждением полагать, что прошлого больше нет. Прошлое все еще существует; и то что оно таково, является единственным основанием истории.

Естественно, когда мы говорим о современности прошлого, мы говорим о нем в другом смысле, чем о том или ином чистом настоящем. Настоящее есть то, что переживается сейчас, в данный момент, прошлое же есть то, что в этом «сейчас» еще и еще раз сопереживается, актуализируется, вспоминается, сохраняется; причем таким образом, что прошлое участвует в становлении и формировании настоящего, иногда ускоряя, иногда тормозя этот процесс.

Живой характер прошлого, присутствующего в настоящем, любому человеку проще осознать на примере собственной истории. Каждого человека говорить учила мать, а учитель – читать, каждый в процессе своего образования получил определенный личный, религиозный, художественный опыт. В определенном смысле это в нем еще живо. Ибо он говорит на выученном языке, развивает научное познание, художественное творчество, религиозный опыт при помощи доверенных ему знаний. А это означает, что пробужденный в нем некогда при «обучении» опыт языка, знания, творчества, веры и сегодня все еще присутствует, все еще существует, или иначе говоря, что он представляет собой неотемлемую составную часть его внутреннего мира, его духовное достояние, что он сохраняет и продолжает жить в действительности его способностей, его опыта и деятельности.

Лишь там, где в настоящем присутствует прошлое, вообще имеет место нечто такое, как история. Но если бы прошлое внезапно перестало быть современным, то перестала бы быть и история.

В самой истории мы имеем дело только непосредственно с самим сохранением, с тем фактом, что прошлое пронизывает собой то, что произошло позднее, что оно сохраняет в нем свою действенность.

Чем мощнее дух человека, народа, государства, тем значительнее его способность делать плодотворным всякое прошлое, тем в большей степени он обладает историей; и наоборот, чем слабее дух, тем в большей степени он лишен истории. Неблагодарен тот, кто не способен помнить о произошедшем, кто не в силах в глубине себя сохранять его живым. Это означает, что неблагодарность есть определенная разновидность слабоумия. Тот, кто не сохраняет в себе пережитое живым, не удерживает его, тот не может его помнить; тот, кто не может его помнить, не может быть благодарным, а потому не может быть нрав-

ственным человеком. Внутреннее отсутствие истории – это нравственная болезнь, нищета духа.

Поэтому ни один человек не лишен истории целиком и полностью. Но чем крупнее человек, тем в большей степени он творит в себе свою внутреннюю историю. Не в том смысле, что человек должен быть каким – то гением памяти, – дело здесь не просто в формальном воспоминании; речь идет о том, чтобы сохранять достигнутое и делать его плодотворным.

Государства и народы также должны жить в полноте своего прошлого. Известные нам великие культурные народы даже внешне выказывают мощное чувство истории. Великие народы древности невозможно представить без их глубоко укорененных, формирующих жизнь, государство и человека традиций. Календарь, миф, героический эпос, устное предание, родовые и племенные традиции – вот в чем живет история. Всякая общая жизнь народа возможна лишь благодаря сохраняющейся живой истории.

Для того чтобы продемонстрировать, что общая жизнь народа возможна лишь благодаря сохраняющейся живой истории, мне в качестве примера достаточно лишь указать на тот язык, на котором автор данного эссе общается с читателем. В языке для нас присутствует прошлое, а именно язык Пушкина, Достоевского, Толстого, язык который сохранился, пережив их современников, и тех, кто жили после них.

Поскольку мы говорим не просто на современном русском языке, но на русском языке вообще, мы посредством едва ощутимых и в то же время бесконечно глубоких и прочных корней погружаемся в тысячелетние глубины русского прошлого, мышление, чувства, переживания, в слух и речь русских до тех пор, пока можно говорить о чем – то таком, как русская сущность; а миновав момент полного завершения становления сущности русского языка, мы проникаем еще намного глубже и дальше, к истоку самой человеческой речи и даже самого человеческого бытия вообще.

И так обстоит дело со всей духовной жизнью. В практическом научном и философском мышлении наших дней продолжают жить древнейшие идеи. В том, кто изготавливает или использует топор, вновь оживает мысль его доисторического изобретателя.

Возвратимся, однако, с зыбкой почвы истории духа на твердую почву понятийного мышления. Первый вопрос касается самого понятия истории, которое, если продумывать его, избегая противоречий, поднимает проблемы, нуждающиеся в основательном обсуждении, однако в рамках настоящей статьи это не представляется возможным. Со-

образуясь с этим, мы можем рассмотреть и только весьма кратко лишь некоторые основные направления мысли.

Отрицание истории как осмысленной связи характерно для философии Шопенгауэра. Послушаем его аргументы: лишь искусство и наука, по его словам, имеют дело с идеями и понятиями. Они представляют собой то, что есть всегда; *история же, напротив, есть то, что было лишь раз и чего уже никогда не будет вновь*. В истории нет ничего истинно всеобщего, нет никаких универсалий, в ней происходят лишь единичные события и действуют отдельные люди; поэтому в исторической науке отсутствует возможность какой бы то ни было логической таксономии, какой бы то ни было систематической взаимосвязи. Действительными и конкретными являются лишь отдельные люди, народы же и человечество суть только абстракции. Шопенгауэр называет историю «мусорной корзиной, чуланом и не более чем акцией власти и государства»; а философия истории есть «нечто в высшей степени извращенное», она есть «губительная для духа и оглупляющая гегелевская анальная философия». Глубинным основанием этого и всех подобных отрицающих историю оценок является, по нашему мнению, общественный индивидуализм.

Если существование некоего целостного процесса, именуемого «историей», признается действительным, то в таком случае имеется несколько различных возможностей определения понятия истории. Наш взгляд таких возможностей три: во-первых, оно может быть определено, исходя из движения, т.е. в физико-механистическом смысле, как «социальная динамика»; во-вторых, исходя из жизни, т.е. в биологическом смысле, как палеонтология или расовая история; и, наконец, исходя из понятия духа, причем в таком случае биологические и материальные явления понимаются лишь как предварительные условия духовных событий. Методологически три эти возможности подразделяются надвое: в одном случае для определения понятия истории используются методы естественных наук, в другом – методы наук о духе.

Все те учения, которые понимают историю как воплощение «движения», «изменения», «последовательности», «течения», так или иначе подразумевая под этими процессами физикалистски понятое движение, рассматривают историю с естественнонаучной точки зрения, как это упомянуто ранее, в качестве «социальной динамики» в противовес «социальной статике» (или общей теории законов). Но и те учения, которые выводят историю из биологических по своей природе расовых изменений (будь то изменения, происходящие вследствие смешения наследственного материала в соответствии с законами Менделя, или в результате отбора сильнейших в ходе борьбы за существо-

вание по Дарвину, или благодаря способности к адаптации по Ламарку), также следует охарактеризовать как естественнонаучные. Ибо в конечном счете все в них сводится к тому, что всемирная история представляет собой закономерно протекающий процесс. С этим естественнонаучным подходом к истории мы сталкиваемся в концепциях Бокля, Конта, Тэна, Спенсера, Дарвина и Геккеля («дальнейшее развитие человеческого вида»), в теории Канта – Лапласа, объясняющей определенный строгим законом природы ход событий от первоначальной туманности до наших дней, и, наконец, в «мировой формуле» Лапласа, с помощью которой можно рассчитать заранее все будущие события. Но то же самое относится и к расовой теории Гобино, который пытается объяснить ход истории, исходя из естественных процессов смешения рас, и к историческому учению Маркса, объясняющего его при помощи естественного закона экономического развития, закона «концентрации» производства. Ни одна из этих концепций не отрицает реальности духовных событий, но они объясняют их либо определенными природными условиями (окружающая среда, раса, экономика), либо исходя из всеобщей детерминированности естественными законами абсолютно всех событий (Конт).

Согласно индивидуалистической точке зрения, общество состоит из самодостаточных индивидов, взаимоотношения которых, вторичное «взаимодействие» и составляют общественно-исторический процесс. Общая история, о чем говорилось выше, с этой точки зрения есть лишь сумма историй индивидов! Следовательно, остаются одни лишь жизнеописания (биографии). Впрочем, на такой вывод едва ли кто отважился, ибо уж слишком он противоречит требованиям настоящей историографии. Стремление Просвещения поставить на место главенствовавшей прежде истории государств «историю культуры», а позднее «историю хозяйства» (Маркс) свидетельствуют о попытках отказаться от истории как истории замкнутых целостных общностей.

Индивидуализм ведет не только к механистическому, но и к рационалистическому пониманию событий. Для естественнонаучной точки зрения рационалистическое заключается в законах природы. В известной степени законы природы занимают место платоновских идей, не побоялись же неокантианцы действительно низвести платоновские идеи до уровня законов природы. Но у самих законов природы опять-таки не может быть истории. Отдельные события суть лишь частные случаи проявления действия закона природы. Закон свободного падения тел – это то, что действует, а подчиненные ему случаи конкретных падений предметов на землю представляют собой лишь проявление его действия.

Теперь понятно, что «рационализм» – это такое мировоззрение, которое считает действительными лишь строгие всеобщие закономерности и исключает все «иррациональное» (свободное, осмысленное, не связанное жесткой каузальностью) как противоречащее требованиям разума. Ибо Просвещение и его наследники полагали, что с требованиями разума согласуется лишь такой ход событий, который строго детерминирован законами природы. Последней попыткой обоснования естественнонаучной точки зрения и соответствующей методологии явился материализм. Но если вся совокупность событий, происходящих как в мире природы, так и в человеческом обществе, понимается материалистически, то речь в таком случае может идти лишь о неких исчисляемых величинах, а отнюдь не об истории. Поэтому материалистическому пониманию истории противостоят учения, рассматривающие историю с точки зрения духа.

Uffelmann Dirk. Die russische Kulturosophie. – Frankfurt-am-Mein, 1999. – 465 s.

На Западе нередко появляются статьи и монографии о русской философии, о русской религиозной мысли, о философских идеях в русской художественной литературе или о русском мировоззрении в целом, т.е. работы, которые стремятся объяснить, признать, или отвергнуть что-либо *философское* в русской духовной культуре. Однако, что касается философской мысли в узком смысле слова, т.е. специальной науки о всеобщем в природе, обществе или человеке, то здесь значение русской философии как правило ставится под сомнение, так как она представляется западным авторам слишком сосредоточенной на решении проблем народного или национального самосознания. В этой связи не вызывает удивления то, что большинство работ по русской философской мысли анализирует ее преимущественно в аспекте культурологии.

Можно сказать, что по отношению к русской философии западная мысль не справилась с тем фактом, что сами русские философы часто исходили из противоположности Запада и России, а то и вовсе отрицали установки западной цивилизации. Западные работы по русской философии нередко имеют привкус неоправданного отрицания собственной культуры, граничащего с провокацией. Это выражается не открыто, но ощущается «между строк», в манерах выражаться и загадочных терминах. Причем, если русская философия как правило откровенно субъективна, то на Западе субъективизм обычно присутствует в завуалированной, латентной форме.

Разумеется, по отношению к русской философии европейская мысль не может просто перейти на «чужую» точку зрения, занять чужое «место философствования». Поэтому, главная задача состоит в том, чтобы найти некое «промежуточное место». Что это значит? Ни в коем случае это не означает создания другого, посредничающего места между культурами. Речь идет о попытках соединить разные мировоззрения указанием на их общий корень. Основная же проблема состоит в том, чтобы такое сближение не приводило к неправомерному отожд-

дествлению различных философских традиций. Соблюсти эти границы довольно сложно. Удачным примерами такого сближения и ограничения я считаю работы В. Гёрдта о проблеме «гибкости» у Ленина или работы о Киреевском, написанные в Германии в 1960-х гг.

Но такие примеры, к сожалению, редки. Обычно же к русской философии приходят ученые, отличающиеся знанием языка, но не имеющие специальной философской подготовки. В результате, исследования по русской философии оказываются всего лишь добавлениями, например, к литературоведению или к богословию.

Среди многочисленных работ о русской философии, вышедших в свет в последнее время, обращает на себя внимание книга Дирка Уффельманна. Книга представляет собой одновременно диссертационную работу, защищенную в университете южнонемецкого города Констанц.

Заглавие работы – «Русская культурософия» – не совсем соответствует ее содержанию, а только очерчивает общий предмет исследования. Подзаголовок работы – «Logik und Axiologik der Argumentation» (логика и аксиологика аргументации) – указывает на методологический принципы работы. Заголовок и подзаголовок говорят о различных вещах; соответственно и работа разделяется в две различные части. Первая часть посвящена логике, т. е. вводит простые логические структуры и обосновывает нужную для дальнейшего исследования особую логику – так называемую аксиологику. Вторая посвящена обзору различных направлений русской культурософии XIX века и применению представленных в первой части логических форм к анализу характерных для этих направлений способов аргументации.

Культурософия определяется Уффельманом в противовес культурологии. Что касается культурологии, то автор делает вид, будто уже несколько столетий существует такая научная область. Культурологии, по его мнению, присуще исходить при анализе различных культур из чего-то третьего, высшего или внешнего по отношению к культурным различиям, что позволяет оценивать разные культуры с объективной точки зрения. Далее, чисто формально, не обращая внимание на историчность и условность любого мышления, автор утверждает, что в русской философии отсутствует это *объективное третье*, и поэтому по отношению к ней нельзя говорить о культурологии, а только о культурософии.

Исходя из уверенности в том, что культурософия – в России, а культурология – на западе от России, автор заявляет, что его задача – внимательно рассмотреть тонкости этой так называемой культурософии. Это «внимательное рассмотрение» на практике оказывается проведением формальных сравнений типа: в этом случае этот мыслитель говорит «да», в другом «нет», а другой мыслитель, наоборот, в первом случае говорит «нет», а во втором – «да». Подобным образом рассмат-

риваются противоречия между Карамзиным и Шишковым, Чаадаевым и Киреевским, Вл. Соловьевым и Леонтьевым. Чтобы придать таким раздробленным сравнениям признак существенного исследования, автор прибегает к формальной логике и даже предлагает свою «новую» логику – «аксиологику». Объявляется, что именно благодаря этой «аксиологике» удастся наконец существенным и научным образом рассмотреть русскую «культурософию»! Причем, читателям предлагается даже с самого начала прочитать заключение, чтобы сразу узнать, какие глубокие выводы следует ожидать после «курса логики» и обзора того, чем отличаются русские мыслители друг от друга. Что же это за выводы? Оказывается, в чем-то русские мыслители отличаются друг от друга, а в чем-то не отличаются, и если отличаются, то это не так, как там, где тоже отличаются, но в ином смысле ... Общий же вывод состоит в том, что в области культурософии, как и во всех других областях мышления, что-то отличается друг от друга, а что-то не отличается. Все это, разумеется, не кажется мне хотя бы сколько-нибудь значимым результатом.

Если оценить, как автор обсуждаемой работы справился с задачей «создания средств анализа», то представляется, что выбранная «научная методология» не находится ни в каком отношении к объявленной и фактически реализованной цели предлагаемого автором исследования. У читателя в процессе чтения возникает вопрос о том, стоит ли вообще мучиться с формальной логикой и постоянными намеками на некую особую «научную литературу», если автор не показывает необходимости своих средств. Этот вопрос усиливается еще и ощущением, что автор намекает «между строк» на «неграмотность» и «отсталость» русской философии и сам не одобряет эту так называемую культурософию. Можно спросить: чем же тогда оправдываются столь усердные изыскания в сфере русской мысли, если они отделены от положительных намерений автора? Неужели весь исторический материал нужен автору только для того, чтобы найти предмет, на который можно было бы «набросить» свои научные методы формальной логики? В свете этих рассуждений вся «научная положительность» работы Уффельманна кажется совершенной «пустотой».

Вопрос о научной ценности этой работы можно поставить и с другой точки зрения. В книге Уффельманна постоянно имеет место странное разночтение авторского текста на немецком языке и непереведенных цитат на русском языке. (Этот вопрос обостряется тем, что даже цитаты на польском языке не даны в переведенном варианте.) На самом деле, это означает, что кроме носителей русского языка с хорошим знанием немецкого или профессиональных славистов в западном мире найдется не много людей, которые смогут прочитать эту работу. Однако среди людей, способных к рецепции этого исследования, вероятно

еще меньше тех, кто готов пройти «курс логики» в таком существенном объеме. Можно шутливо добавить, что невозможно избавиться от впечатления, будто автор написал свою работу-диссертацию специально для своих оппонентов, так как она, определенно, рассчитана на самый узкий круг специалистов...

Я считаю сомнительным такое исследование, которое приносит в жертву отвлеченной «научности» содержательный образ философии. Нельзя приблизиться к философии одним лишь «духом» тщательного научного анализа, если отсутствует внутренний субъективный смысл исследования.

М. Беккер

История человечества есть история освоения им самого себя. Именно поэтому продолжающийся духовный поиск выступает ярким показателем стремления человека вырваться из лабиринтов социальной обыденности и спроектировать будущее в соответствии со своей истинной сущностью.

Следует сказать, что существующая духовная традиция познания мира также представлена неоднозначно. На протяжении многовековой истории становления цивилизации можно выделить периоды как необыкновенного взлёта мысли, так и полосы всеобщего отчуждения сознания и забвения его творцов. Подобные провалы, безусловно, связываются с развенчанием современниками своего прошлого, пассивно пребывающего в форме периодически скапливающегося и требующего державного «списания» социального балласта. В то время как подлинное призвание традиции, состоит как раз в гармоничном соединении прошлого с настоящим во имя их общего будущего.

Анализируя содержание современных духовных процессов, следует отметить неоднозначный и полемический характер его разворачивания. Существующий набор противоречивых тенденций, стереотипно называемый «постмодернизмом», ярко иллюстрирует парадоксальность сегодняшнего состояния человеческой мысли – испуг, растерянность и замешательство перед её извечным предназначением быть совестью и голосом духа, что не могло не отразиться на предмете философствования в конце прошлого и начале XXI века. Философский постмодернизм сегодня – это двунаправленный процесс, выражающийся, с одной стороны, в стремлении ко всеобщей систематике, что приводит к интеллектуальной утилизации духовных достижений, а с другой стороны, в необходимости перманентного критического разрушения всего устоявшегося и институализированного в человеческом бытии.

Представленная для знакомства работа наших украинских коллег, является яркой иллюстрацией неоднозначности развития современной философии. Как отмечают авторы, подобное издание философского энциклопедического словаря (ФЭС) в Украине было осуществлено впервые. Опираясь на определённый опыт подготовки подобных изданий, авторский коллектив попытался представить специфически украинский взгляд на панораму становления и развития философских идей на протяжении всей истории философии. В этой связи, безусловно положительными чертами ФЭС является то, что он опирается на дополнительный справочный материал зарубежных изданий подобного профиля – Польши, Франции, США, Великобритании, России.

Статьи ФЭС были подготовлены на основе многолетнего исследовательского опыта его авторов по тем или иным проблемам истории философии и ее современного состояния. В силу этого, тематическое разнообразие словаря представляет не только научные поиски и предпочтения его создателей, но и отражает современное состояние предмета украинской философии в целом.

Систематический характер словаря позволяет проследить как тематическую преемственность в освещении тех или иных проблем, так и осуществить содержательную реконструкцию ключевых философских идей и их исторических судеб.

Материал ФЭС структурирован в том числе и в соответствии с существующей философской специализацией. Здесь можно найти фундаментально разработанные разделы по истории философии, социальной и политической философии, философии науки, техники и образования, гносеологии, этике, эстетике, культурологии, логике. Целый ряд статей посвящён развёрнутой характеристике современного состояния отраслевых философских исследований.

Совершенно оправдано присутствие в содержании словаря информации об многостороннем опыте освоения специфики национального менталитета в традициях украинской философской антропологии.

В издании ФЭС впервые содержится развёрнутая панорама (свыше 176 авторов) современной украинской философии, дающая наглядное представление об их личном вкладе в развитие философской мысли, о многообразии и основных её проблемных приоритетах. Особо следует отметить, что статьи по персоналиям содержат перечень основных источников, опубликованных как за рубежом, так и в Украине, что позволяет ФЭС быть актуальным и полезным не только ученым, преподавателям, аспирантам и студентам, но и широкому кругу читателей, интересующихся философскими проблемами.

Несомненно успешная презентация Философского Энциклопедического Словаря свидетельствует о том, что философия в Украине вступила в период незаангажированного освоения своего собственного прошлого, который, как свидетельствует практика, всегда проходит неоднозначно, в попытках преодоления новых и старых идеологических догм.

Хотелось бы пожелать нашим украинским коллегам, чтобы накопленный в ходе работы над словарём опыт, перерос в дальнейшую работу по выявлению ещё неотрефлексированных смыслов бытия, в непрерывный творческий поиск философских проблем и образов их разрешения!

С. А. Маленко, А. Г. Некита

Valliere Paul. Modern Russian Theology. Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key. – William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2000. – 444 p.

В данной книге П. Валери обращается к анализу идей православной христианской мысли с XIX века по 1930-е годы, называя представленное направление вслед за А. Шмеманном «русской школой».

Важность такого исследования Валери видит в следующем.

Хотя долгое время мыслители «русской школы» и были известны на Западе, содержание их творчества было закрыто для понимания (за исключением сравнительно легко переводимого Бердяева). Имена же М.М. Тареева, Л.П. Карсавина, С.Л. Франка, Г.П. Федотова, С.Н. и Е.Н. Трубецких даже знакомы немногим. Архим. Феодоров (А.М. Бухарев), основоположник православного богословия «в новом ключе», плохо известен и среди отечественных исследователей.

«Русская школа», отвечая на такие «вызовы» современности, как натяжение между традицией и свободой, статус догмы в современной интеллектуальности, значение религиозного плюрализма, задачи церкви по отношению к обществу, предлагает выйти за пределы святоотеческого православия к православию философскому. Глубинное понимание философии как стремления к мудрости, софии, к пониманию жизненного смысла могло помочь в установлении отношения между православием и современным миром не как отношения метафорического, но как реально осуществимого. Богословский подход имеет антропологический характер: от людей и мира к Богу; его исток – не божественная тайна, а загадка человеческого бытия, не просто традиция откровения, а сложный диалог между традицией и человеческим опытом.

«Русская школа» подверглась суровой критике со стороны «новосвятоотеческой» традиции (особенно со стороны Г.В. Флоровского), отрицавшей необходимость слияния с современной философией и признававшей лишь основанное на традиции святоотеческое православие. А так как «новосвятоотеческая» традиция была, начиная с 1940-х гг., доминирующей (многими западными исследователями она даже полностью отождествлялась со всем современным православным богословием), то взгляды представителей «русской школы» были не востребованы.

Теперь же, после падения СССР и наступления периода открытости и восстановления, именно Русская школа может дать опору для решения проблем свободного рынка, конституционализма, этнических отношений, религиозного плюрализма, гендера, нищеты и др. – в силу своего стремления связать веру и верующих со всеми аспектами мирской жизни, в том числе, политическими, экономическими, социальными.

Наконец, изучение наследия Русской школы необходимо для понимания современного русского богословия, которое, обратившись к нему на новой основе еще в 1960-1970-х гг., сейчас, по-видимому, готово начать претворять в жизнь идеал именно этого направления философско-богословской мысли.

В своей работе Валери детально анализирует творчество трех мыслителей, принадлежавших к «русской школе»: А.М. Бухарева, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова.

1) *А. М. Бухарев (архимандрит Феодор)*. П. Валери выделяет три основные темы в творчестве Бухарева. Первая – тема, развитая в «Трех письмах к Н.В. Гоголю». В этой работе, написанной в рамках диалога с гоголевскими «Избранными местами из переписки с друзьями», Бухарев, анализируя духовное состояние современной ему России, приходит к выводу, что Россия, хотя и выполнила свою цель сохранения православной веры, впала в «односторонность», ибо духовная пассивность мешает русским использовать «сокровище» веры и приумножать талант через духовный труд. Тем самым он полностью соглашается с Гоголем, утверждавшим, что проблемы России могут быть решены только с помощью деятельностной, активной веры. Ключ к художественному творчеству лежит в способности художника слышать и доносить до людей творящую все любовь и через нее возносить наши мысли к Богу. Веря, что только христиане могут полностью осознать божественное предназначение искусства, Бухарев утверждает, что гениальное искусство есть всегда часть божественной паидеи.

Вторая тема – тема отношения православия к современности. Валери видит миссию Бухарева в приведении православия и современности в конструктивное, деятельностное отношение друг с другом, делая акцент открытости и толерантности духу мирскому, мирским ценностям. Равно как и обмирщение, так и закрытость для всего человеческого есть односторонность. Бухарев ищет диалога, его взгляды – синтезирующая объединяющая интеллектуальность. Беря в основу догму богочеловеческого воплощения Христа, Бухарев называет всякое «или...или» дьявольским. Христос всегда «и...и», всегда Богочеловек, где обе ипостаси равноприсутствуют и равноважны. Потому Бухарев принимает дух и плоть, Слово Господне и хлеб насущный, Россию и Запад, православие и современность. Именно поэтому он призывает рассматривать неправославных и неверующих мыслителей не как врагов веры, но как братьев и сестер, во имя которых Агнец Божий добровольно принес себя в жертву. Для Бухарева они невиновны – во Христе. Человеческий диалог (наций, религий, конфессий) есть наилучший ответ чуду воплощения.

Третья тема – «Церковь на горизонте», по словам П. Валери. Бухарев рассматривал современность как поворотный исторический мо-

мент, но не к секуляризму, а к тотально иной манифестации христианской веры и христианской цивилизации. Это эпохальный момент духовного вызова и решения. Валери называет Бухарева пророком, указывая на его уверенность в том, что современный мир будет иметь свое будущее в Боге, в обещанном Царстве Агнца. Доступность Божия есть результат реального божественного снисхождения в человеческую сущность. Божественность (Божество) вбирает в себя человеческое, даже трансцендируя его. Благодаря откровению люди могут не только созерцать Бога, но и действительно созерцать. Это делает созерцание спасением, а также проясняет природу церкви, которая есть общность богочеловечества.

Именно христианство, по мнению Бухарева, может не только провозгласить воплощение в Богочеловеке, но и исторически конкретизировать его в науке, искусстве, осветив верой все сферы знания и жизни.

Валери, в качестве сравнительного явления на Западе, называет реформистов-католиков, англикан XIX-XX вв. Ф. Д. Мориса и Гарольда Гора, признавая, однако, что сравнение чисто условно, ибо Бухарев полностью принадлежит православному богословию, стимулируя его современное прочтение и развитие.

2) *В. С. Соловьев*. Основные вопросы философской мысли Соловьева актуализируются в ключе философии всеединства.

Соловьев обращается к онтологии Софийного бытия, к Софии как богословской проблеме тринитаризма. Христос может рассматриваться в 2-х ипостасях: как одушевленное начало, производящее собственное единство, – Логос и как произведенное единство – София, Мудрость Божия. Соловьев расширяет православную догму обожения. Христос как Логос есть самопровозглашение Бога, а Христос как София есть богопронизанное человечество, которое Бог видит и любит во всей вечности. Христос как Богочеловек имеет силу обожествить человеческую «мудрость», культуру и в этой способности называется София. Софиология по Соловьеву, есть неотъемлемая часть христологии. Валери также рассматривает теософский проект Соловьева, привлекая источники как отечественных авторов (Г. Гачева, А.Ф. Лосева), так и зарубежных (Ричарда Густафсона, Анджея Валицки). Теософия Соловьева предстает как позитивный религиозный синтез эмпирического разумного и мистического элементов. Свободная теократия подразумевает новое динамическое отношение между религией, философией и наукой. Здесь ставится вопрос, сходный с бухаревским: как теософский проект относится к действительной религиозной жизни и церковным учреждениям.

Экуменизм и теократия есть ипостаси прикладной догматики. Без догмы теократическое утверждение есть социальный или политический лозунг. Догма становится вдохновением о богочеловечестве в реальной

религиозной жизни. Концепция догматического развития служит опорой для экуменизма: религиозные традиции – живые сущности, плоть и кровь позитивной религии, открытой миру.

Практическое применение философия всеединства находит в иерархии ценностей (божественное всеединство – любовь – справедливость – материальная польза) как основе идеального теократического государства, а также в грядущем единении России, Польши и Израиля, теократическом синтезе воплощений Царства, Священничества и Пророчества.

Валери также проводит параллели между «Тремя разговорами о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об Антихристе» Соловьева и «Исследованиями Апокалипсиса» Бухарева. Он называет их интерес к апокалиптическому более чем аномальным для того времени. Их эсхатология не стала лишь отражением преходящих культурных настроений (Бухареву «Исследования...» стоили репутации академика-богослова, «Три разговора...» Соловьева чрезвычайно запутали его наследие, усложнили его понимание).

Апокалиптицизм обоих мыслителей обогатил современную православную теологию; он явился попыткой пророческого диалога с европейской цивилизацией, диалога культур и религий. Но более того, он освятил сами имена мыслителей, которые, по мнению П. Валери, были подвижниками в истинном смысле этого слова.

3) *С. Н. Булгаков*. Валери анализирует наследие Булгакова в контексте сравнения с «новосвятоотеческой» школой (к которой примыкали, в частности, Г.В. Флоровский, Я. Пеликан, А. Шлеманн) по вопросу о смысле предания и догмы. Булгаков обращается к понятиям всеединства, космопцеи, кеносиса, софиологии, тринитарной Дуады; вселенско-церковной догматике, богочеловеческому императиву, догматическому применению концепта всечеловечества и др.

Вслед за Соловьевым он обращается к софийному бытию, используя понятие «Софии» вместо формалистического «усия» для обозначения единой природы трех ипостасей Троицы. К понятию «усия» добавляются «всеединство», «целомудрие» и София – не только как Мудрость и Слава Божия, но и как Человечество в Боге, Богочеловечество, божественный мир, который в некотором смысле пред-стоит Богу и «обладает им в Его Божественной реальности».

Говоря о Троице, Булгаков рассматривает ее как троичную Дуаду (Двоицу), различая ипостась Отца как самооткрывающуюся и ипостась Сына и Духа как открывающую, софианическую, являющую себя в мир для провозглашения воли Отца. Именно софианическая ипостась связывает Троицу с миром, и этот диалог с божественным обуславливает интерес к диалогу православия и мира.

Человечность Христа со-присутствует, со-живет и со-страждет с миром, равно как Отец и Дух со-страждут с Сыном. Булгаков рассматривает проблему кеносиса (Отца – в творении мира, Сына – в воплощении в облике Иисуса, Духа – явленного в мире направлять людскую общность святыми Божьими дарами во имя жертвы Христа) как квинт-эссенцию единства в троичности.

Тринитаризм Булгакова, в противовес «новосвятоотеческому» персонализму, поставил его во главе нового направления развивающейся догматики православия в XX веке. Он называет эти построения доктриной, в смысле временных учений, догмы-в-развитии. По Булгакову, развивается не только предание и догматика (как для Соловьева), развивается само Евангелие. Смысл Евангелия все более расширяется с движением мирового исторического процесса в будущее Богочеловечества. Увидеть это было (и есть) задачей нового богословия, считает Валери. «Русская школа», начиная с А. М. Бухарева (архимандрита Федора) и кончая о. А. Менем, С. Хоружим, В. Зелинским, ищет в каждом человеке свет, который озаряет каждое человеческое существо, приходящее в этот мир. По утверждению многих, нашедших свой путь к вере через идеологические бездны советских реалий, Свет и поныне озаряет нас...

Книга П. Валери – одно из немногих в англоязычной литературе исследований по истории русской религиозной философии, которые приводят к «симфонизации» отечественного и западноевропейского любомудрия, открывают новые перспективы в познании отечественных ценностей и идеалов.

М. В. Иванова